



*Приложение к журналу
«Вестник Русской христианской
гуманитарной академии»*



INTERREGIONAL ORGANIZATION
"RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY"



RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR HUMANITIES

25TH INTERNATIONAL CONFERENCE

**«THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT»:
«PLATO AND ANCIENT SCIENCE»**

Saint Petersburg
June 21–22, 2017

Russian Christian Academy for Humanities
St Petersburg
2017



МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

XXV НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

**«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:
«ПЛАТОН И АНТИЧНАЯ НАУКА»**

Санкт-Петербург, 21–22 июня 2017
Тезисы докладов

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2017

*Приложение к журналу
«Вестник Русской христианской
гуманитарной академии»*

Оргкомитет конференции:

Светлов Р. В. (председатель), Робинсон Т. М. (Канада), Протопопова И. А.,
Мочалова И. Н., Курдыбайло Д. С., Шмонин Д. В., Алымова Е. В.

Программный комитет конференции:

Алымова Е. В., Курдыбайло Д. С., Мочалова И. Н., Светлов Р. В.

X? XXV научная конференция «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и античная наука». Санкт-Петербург, 21–22 июня 2017. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 252 с.

ISBN 978-0-00000-000-0

Настоящий сборник представляет собой материалы доклады XXV международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платон и античная наука». (Русская Христианская Гуманитарная Академия 21–22 июня 2017 г.)

© Коллектив авторов, 2017

© МОО Платоновское философское общество, 2017

© Издательство РХГА, 2017

НОВЫЕ ПОДХОДЫ К НАСЛЕДИЮ ПЛАТОНИЗМА

Светлов Роман Викторович¹, Слободковский Сергей Владимирович²

¹ доктор философских наук, декан факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, профессор Санкт-Петербургского государственного университета;

² магистрант, Русская христианская гуманитарная академия

«ХОРОШО ОБОСНОВАННОЕ СОМНЕНИЕ». ПРИНЦИП ФАЛЬСИФИЦИРУЕМОСТИ И «ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЯ» ЦИЦЕРОНА В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЙ РИМСКОГО ПРАВОПРИМЕНЕНИЯ*

«Четыре основных положения» академической философской школы, которые приводит Цицерон в своей полемике со стоической теорией познания, имеют некоторые черты, сближающие их с концепцией фальсифицируемости Карла Поппера. Особенно их сближает применимость обоих принципов/концепций в области общественно-правовых отношений. Наиболее существенным моментом, который отличает воззрения Цицерона и Поппера, является отсутствие в античную эпоху науки как социального феномена, являющегося драйвером развития общества. В итоге, взгляды Цицерона и Поппера на кумулятивный характер научных знаний отличаются друг от друга.

Ключевые слова: Цицерон, Карл Поппер, принцип фальсифицируемости, академическая и стоическая теории познания.

Roman Svetlov¹, Sergey Slobodkovsky²

¹ DSc in Philosophy, Professor, St Petersburg State University, Institute of Philosophy; Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

² MA student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

«SUBSTANTIATED DOUBT». THE PRINCIPLE OF FALSIFIABILITY AND THE «FOUR MAIN POINTS» OF CICERO IN THE CONTEXT OF THE REALITIES OF ROMAN APPLICATION OF LAW

The «four main points» of the academic philosophical school, which Cicero cites in his polemic with the Stoic theory of cognition, have some features that bring them closer to the concept of falsifiability. In particular, both principles

* The research was carried out thanks to funding of Russian Science Foundation (project No 17–18–01168, St Petersburg State University).

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

have application in the field of social and legal relations. The most significant point that distinguishes the views of Cicero and Popper is the lack of science as a driver of the development of society, in the ancient era. As a result, the views of Cicero and Popper on the cumulative nature of scientific knowledge clearly differ from each other.

Keywords: Cicero, Karl Popper, the principle of falsifiability, academic and Stoic theory of knowledge.

Начнем с двух ключевых цитат из работы Карла Поппера «Предположения и опровержения. Рост научного знания»: «До тех пор пока теория выдерживает самые строгие проверки, какие мы можем предложить, она признается; если она их не выдерживает, она отвергается. Однако теория ни в каком смысле не выводится из эмпирических свидетельств. Не существует ни психологической, ни логической индукции. Из эмпирических свидетельств может быть выведена только ложность теории, и этот вывод является чисто дедуктивным» [1, 98].

Там же: «Я же считаю, что разумно верить в то, что будущее будет весьма сильно отличаться от прошлого во многих существенных отношениях. По-видимому, вполне разумно действовать в предположении, что будущее во многих отношениях будет подобно прошлому, и что хорошо проверенные законы будут продолжать действовать (ибо у нас просто нет лучшего предположения для действия). Вместе с тем столь же разумно верить в то, что такие действия иногда будут приводить к серьезным затруднениям, так как некоторые из тех законов, на которые мы теперь полагаемся, вполне могут оказаться несостоятельными» [1, 101].

Нет никаких сомнений, что попперовский принцип «фальсифицируемости» выражает не только существенные стороны современного понимания науки и научности как таковой, но может быть спроецирован на некоторые важные концепты современного типа либерализма. И прежде всего речь идет об отказе от суждения и оценки по поводу другого только на том факте, что он радикально отличается по своему поведению, облику или убеждениям от меня (если этот другой, конечно, не нарушает законов). В отношении другого необходимо использование принципа «хорошо обоснованного сомнения», который является выражением «презумпции невиновности» — но уже не в юридическом, а в гражданском смысле. Право другого быть другим основывается не только на принципе «моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого человека», но и на предположении, что правда может быть на его стороне (в равной мере как и на моей). Иными словами, спроецированный на принципы социальных отношений участников «Открытого общества», данный принцип признает наличие конфликта Других, но предлагает рассматривать его в качестве диалога (если он остается в правовых рамках), имеющего задачей поиск истины — т. е. как процесс, не завершимый в принципе.

Поскольку все мы действуем фактически исходя из таких поисковых задач, из собственных представлений (пред-рассудков) о жизни и о смерти, об обществе и его проблемах, то Карл Поппер полагает, что каждый из нас в каком-то смысле — философ.

Причем здесь Цицерон и его (а точнее — академические) «четыре основных положения»?

Эволюция исторических эпох осуществляется по определенным законам, которые и уникальны для каждого конкретного случая, и имеют определенное структурное сходство. К числу таких структурных сходств между историей античной и современной цивилизацией может быть отнесена смена эпохи «больших доктрин» периодом скептицизма. В эпоху модерна таковая смена произошла, когда «классическая» традиция в лице немецкой философии (от Канта до позднего Шеллинга и неокантианства) оказалась под критикой со стороны самых разных дискурсов (конкретно-научных, позитивистских, социально ориентированных, художественных), и возникло сомнение в будущности «Большого стиля» в метафизике. В античности такой перелом произошел в период эллинизма, когда в III–I вв. до н. э. претензии на «Большой стиль» и доктрину, объясняющую все, строго говоря, присутствовали лишь в стоической и эпикурейской школах. Перипатетики постепенно превратились в историков культуры и цивилизации, авторов работ по музыке, гармонике, «практической этике». А киники, скептики и академики, каждые по-своему — выполняли функции критиков античной «классики».

Мы остановимся на академиках, точнее — на том, каким образом Цицерон использовал их идеи в полемике со стоической концепцией знания. Постараемся также прояснить, какое это имело или могло иметь отношение к его собственной юридической практике. После этого можно будет говорить о степени сходств между «принципами» Цицерона и «фальсифицируемости» Поппера, особенно в приложении этих концептов к общественно-политическим реалиям.

В процессе длительной межшкольной борьбы III–II вв. до н. э. основной удар академиками был нанесен по стоическому понятию постигающего представления и, особенно, важнейшему его элементу, «согласию» (греч. *συγκατάθεσις*), которое и делает постижение незывлемым.

Дело в том, что стоическая концепция познания была построена не вокруг анализа механизмов «приращения знания» или доказательств его истинности (подробнее см. — [2]). Стоическая логика — это «технология», позволяющая правильно мыслить и выражать мыслимое, а также определять наиболее верные способы исполнения должного и нравственно прекрасного. Хотя познавательная деятельность согласно доктрине Зенона и Хрисиппа — процесс, начинающийся с ощущений и фантазии-представления, однако завершающий этап, собственно приобретение знания,

оказывается непроцессуален. Мы имеем в виду «согласие» на полученное постигающее представление, которое, по мнению стоиков, и делает это представление истинным (т. е. знанием о некоем конкретном состоянии дел). Хотя стоики были и внимательны и проницательны в вопросе о когнитивных процедурах, связанных с ментальной активностью человека, сам акт знания по их суждениям обусловлен именно согласием, совершаемым в тот момент, когда внутренний логос уже имеет полностью сформированное постигающее представление. Ошибка в момент согласия ведет к ложному мнению и ложному поступку. Безошибочен — причем всегда — только мудрец. Это, к слову, делает его идеальным кандидатом на роль правителя (правда лишь в тех случаях, когда его политической деятельности «ничего не препятствует»).

С безошибочностью «согласия» мудреца контрастирует невежество и вызванные этим дурные поступки большинства. Единственным выходом в этой ситуации становится воспитание в стоической школе, придание, благодаря стоической аскезе, «практикам себя» и прочим философским занятиям, нашей внутренней пневме того «тонуса», который и станет гарантом истинности, твердости и непоколебимости «согласий», а также добродетельной жизни мудреца.

Именно против «согласия» был направлен удар академиков. Основной его смысл корреспондирует с широко известным «аргументом от сна» (встречающимся и у Гераклита, и у Платона, и во многих восточных традициях). Действительно, пока мы спим — мы не осознаем, что это сон. Осознание того, что нам лишь видятся некоторые, не обладающие иной, кроме сна, реальностью, события, приходит только в момент пробуждения (срв. Cicero. Acad. II. XXVI, 49–52)¹.

Однако были и дополнительные аргументы. Во второй книге «Учений академиков» Цицерон говорит о четырех «основных положениях», которые также позволяют опровергнуть стоическую концепцию. Цитируем в переводе Н. А. Федорова: «Первое из них гласит: некое представление может быть ложным. Второе: оно не может быть постигнуто. Третье: невозможно, чтобы из тех представлений, между которыми нет никакого различия, одни бы могли постигаться, а другие не могли. Четвертое: не существует такого истинного представления, возникающего из чувственного восприятия, рядом с которым не было бы такого же, совершенно не отличающегося от первого, но непостижимого» (Ibid. 82). Последнюю фразу следует пояснить: при встрече одного из близнецов мы имеем некоторое очевидное для нас представление, однако постигнуть его не можем, т. к. не в состоянии близнецов различить. При этом близнецы — только «вершина айсберга». Никакой мудрец не будет в состоянии автоматически

¹ Об эпистемологии академиков см. труды Таранта, Аллена и Шофилда [1, 3, 4].

получить убедительное и исчерпывающее представление в случае, если он сталкивается с областью доселе ему не известных явлений — идет ли речь о наблюдении за животными, за людьми иной расы, за явлениями природными. Мы вполне можем оказаться в ситуации, когда не различаем одно представление от другого (черные кошки, падающие капли дождя, банки с кока-колой «на одно лицо»). А, следовательно, мы не можем сказать, что одно представление ложное, другое точно такое же — нет. Возникает познавательное «дежавю» — то ли мы уже имели некоторый опыт, то ли он впервые случается с нами.

Следовательно, постигающее представление (*φαντασία καταληκτική*) может нас подвести. Но тогда не спасет и разум, так как он имеет дело именно с этим представлением. У разума нет способов проверять постигающее представление иначе, чем только с помощью других постигающих представлений. А они, как мы увидели, тотально уязвимы из-за неразличимости со схожими. Неразличимость означает невозможность оценки их с точки зрения истинности или ложности, а, значит, и их постижения.

Даже если такая «спутанность» двух представлений происходит нечестно, мы, как ученые мужи, не имеем права прятаться от данной опасности. Подобная честность означает познавательное «эпохе» и ограничение своих суждений сферой *εἰλόγων* (основательного, т. е. вполне благоразумного по причине своей вероятности). Вполне благоразумное может стать разумным и эффективным стимулом для нашей деятельности: в связи с этим нельзя представлять академиков «скептического» периода в качестве бездеятельных в практическом смысле критиков любой «положительной» метафизики. По Карнеаду, *εἰλόγων* образуется на основании «убедительных» (*πιθανόν*), «проверенных» и «устойчивых» представлений. И нам естественно следовать им, понимая, что в каких-то случаях мы можем ошибаться.

Таким образом, академическая критика постигающего представления и «согласия» в стоической доктрине типологически близка к принципу «фальсифицируемости» Карла Поппера. Согласно взглядам академиков, отказ от претензий на то, что мы способны к окончательному и достоверному, далее непоколебимому, постижению, дает нам возможность действовать исходя из предполагаемого, ситуативного, общепринятого в данный момент в человеческом сообществе. В таком случае мудрец не претендует на свою исключительность, не ставит себя в прямые отношения с якобы постигнутым им Космосом².

² Вот как Цицерон иронически перечисляет претензии стоиков: «излагать науку мудрости, раскрывать природу все-го сущего, воспитывать нравы, определять границы добра и зла, формулировать обязанности, указывать мне, какой образ жизни избрать, и говоришь, что ты укажешь даже критерий рассуждения и постижения и научишь этому искусству; добьешься ли ты, чтобы я, охватывая все это бесконечное множество предметов, нигде не ошибся, ни о чем не предполагал?» (Ibid. XXXVI. 114)

Вместе с тем Карнеад не отказывался от платонической концепции Блага, но предлагал своим последователям наслаждаться благами, обретаемыми ими по возможности, не претендуя на всеобщность обладания и ими, и благом высшим. С его критикой убежденности в наличии Промысла, реальности гаданий и предсказаний естественным образом переключается Цицероновский трактат «О дивинации».

То, что академики могли выступать не просто критиками-диалектиками, а их образование имело ценность не только в эристическом смысле, подтверждается и участием Карнеада в посольстве в Рим, и тем, что у академиков учились римские политические деятели I в. до н. э. Цицерон в своей политической деятельности явно исповедовал принцип убедительного — вполне благоразумного. В условиях стремительно меняющегося политического горизонта I в. до н. э. иначе было и невозможно. Это не означает, что критика постигающего представления приводит к «макиавеллизму» в политике или в частной жизни. Благо, добродетель и прочее перестают быть содержанием постигающего представления, становясь чем-то вполне вероятным и основательным, но никак не утрачивая свое значение в человеческом существовании. Кажущееся затруднение, связанное с тем, что отказ от «согласия» вроде бы означает остановку в наших практических действиях (стойки возражают — «Поэтому тот, кто не принимает представления и согласия с ним, уничтожает всякое действие в нашей жизни — Ibid, II, XII. 39»), на самом деле академиками всерьез не воспринимается. Предположим, на улице солнце. Означает ли, что это летний, а не зимний солнечный день? Но разве это проблема? Ведь человек все равно будет действовать исходя из предполагаемого вероятного расклада событий: посмотрев на календарь, он будет одеваться в соответствии с летней, а не зимней солнечной погодой.

По Цицерону, концепция вероятного не уничтожает наук [срв.: 5]. Она лишь показывает ограниченность любой конкретной доктрины, претендующей на всеобщность. Цицерон прибегает к достаточно распространенному в скептических сочинениях аргументу от школьных диспутов: каждая доктрина в истории античной мысли с его точки зрения получила равномогущего оппонента, а потому все они уже «сфальсифицированы». Тем не менее, он пишет: «Само исследование важнейших, и к тому же сокровеннейших вещей доставляет удовольствие; если же встречается что-то, представляющееся правдоподобным (*verisimile*), душа наполняется подлинно человеческим (*humanissima*) наслаждением. К этому и стремится мудрец, и ваш, и наш. Но ваш — чтобы принять, поверить, подтвердить, наш же старается избежать опрометчивого предположения и полагает,

что ему удивительно повезло, если в такого рода вещах он найдет нечто, что окажется близким к истине» (Ibid, XLI, 127–128)³.

«Четыре основных положения» вовсе не мешали Цицерону до самой своей смерти занимать вполне определенную политическую позицию: он оставался принципиальным и последовательным республиканцем. И, критикуя стоиков, Цицерон вполне успешно использовал их представления о нравственно прекрасном, а также их политический космополитизм для восхваления римского государства.

Вместе с тем можно вслед за Л. Штраусом посомневаться в общепринятой точке зрения, что Цицерон был ярким сторонником теории естественного права [9, 147]. Он многократно излагает ее, но, вполне в духе академической методике, как одну из возможных концепций. Вероятно, совершенно прав Д. А. Федоров, предполагавший, что для Цицерона концепция естественного права была некоторым инструментом, который позволял внушать большинству римского народа правильные государственные убеждения [8, 137–165]. В то время как для образованной элиты была более естественна концепция общественного договора.

В конце концов, Цицерон был замечательным адвокатом, который умел передавать сомнение судьям, чтобы избавить от наказания своих подзащитных. В «Учении Академиков» он приводит очень характерный пример из истории римской юридической практики: «Этот довод подтверждается осмотрительностью (*diligentia*) наших предков, которые, во-первых, предписывали каждому клясться „по велению собственного сердца“, а за нарушение клятвы наказывали в том случае, если „обманывал сознательно“ (потому что в жизни много непредсказуемого), а затем, чтобы свидетельствующий говорил: он “так считает (*arbitrari*), даже о том, что видел своими глазами“, и чтобы судьи, принеся присягу о том, что они узнали в ходе дела, говорили бы, что это не „произошло“, а „кажется, что произошло“» (Ibid.: II. XLVII, 146).

Здесь на самом деле присутствует некоторая идея самоконтроля со стороны республиканского сообщества античного мира. Избыточность контроля — пусть и в интонации уступки (раз уж так повелось, это нужно оправдать общественной необходимостью) — Цицероном приветствуется: «Что обвинителей в государстве много, полезно: чувство страха должно сдерживать преступную отвагу; но это полезно лишь при условии, что обвинители не издеваются над нами. Допустим, что есть человек,

³ Следует напомнить о разработанной в платоновских диалогах методологии сравнения, поиска парадигмы в гносеологическом смысле этого слова: образец выступает не существом того предмета, с которым совершается сравнение (как ткачество в диалоге «Политик» не является сутью политического искусства), а тем, что позволяет указать на искомый предмет, выделить его среди других. См., в частности, о парадигме: [7]. Подобный метод ближе к теме вероятного, чем к стоическому требованию однозначности и дефинитивности итога познавательного процесса.

не виновный ни в чем; однако, хотя вины на нем нет, подозрения против него все же имеются; как это ни печально для него, но все же тому, кто его обвинит, я мог бы простить это. Ибо, раз он может сообщить нечто подозрительное, дающее какой-то повод к обвинению, он не издевается над нами открыто и не клеветает сознательно. Поэтому все мы согласны с тем, чтобы обвинителей было возможно больше, так как невиновный, если он и обвинен, может быть оправдан, виновный же, если он не был обвинен, не может быть осужден; но лучше, чтобы был оправдан невиновный, чем чтобы виноватый так и не был привлечен к суду...» (Сисего. Pro Roscio. XX, 55–56. Здесь и далее фрагменты из речей Цицерона даны в переводе В. О. Горенштейна).

Однако тут же Цицерон вводит важную оговорку: «Но если вы обвините человека в отцеубийстве и не сможете сказать, почему и как убил он отца, и будете лаять попусту, без всякого подозрения, то ног вам, правда, не перебьют, но, если я хорошо знаю наших судей, они с такой силой заклеят вам лоб той хорошо известной буквой (вы относитесь к ней с такой нелюбовью, что вам ненавистно даже слово «календы»), что впредь вы никого не сможете обвинять, разве только свою собственную злосчастную судьбу» (Ibid).

Можно посмотреть речи Цицерона, произнесенные в защиту кого-либо из его клиентов и обнаружить, что важнейшей стратегией в них была попытка доказать отсутствие мотивов совершить преступление у его подзащитного. Отсутствие мотивов заставляет иначе взглянуть на обстоятельства произошедшего и, главное, на то, кто может быть его виновником. Скорее виновен тот, кто такие мотивы имеет (срв. речь в защиту Секста Росция). Дополнительным аргументом становится продуцирование сомнения в составе преступления. Отсутствие мотивов и намерения заставляет рассматривать само обсуждаемое в суде событие либо как не содержащее в себе состава преступления, либо как клевету (срв. речи в защиту Луция Лициния Мурены и Марка Целлия Руфа). В случае, когда Цицерон выступал обвинителем, он старался продемонстрировать очевидность мотива и состава преступления, что должно было лишить суд каких-либо оснований для разумного сомнения.

Подобный скептический поворот, связанный с ограничением наших претензий на уверенность в наличии критерия истины, а также неких истинных объектов (метафизических, эмпирических, психологических) у Цицерона мог быть связан не только с принятием им академической позиции и его опытом юридической практики. Достаточно напомнить, что римское религиозное право также складывалось на основании сакральной эмпирии, формировавшей прецеденты для фиксации в виде законодательных актов. Полнота знаний о богах и их воле не открыта человеку, даже

избранной — римской — общине. Она формируется в процессе исторического развития римского государства.

Таким образом, академический скептицизм достаточно легко мог быть связан с той общественной ролью, которую исполнял (или которую примерял на себя) Цицерон. К тому же, при всем своем аристократическом республиканизме, он понимал философию в более демократическом смысле, чем стоики, с их подчеркиванием исключительности тех, кто занят мудростью. В речи «В защиту Мурены» он иронично пишет: «Ну а нас, поскольку мы не мудрецы, они (стоики — Р. С.) называют беглецами, изгнанниками, врагами и, наконец, безумцами» (Cicero. Pro Murena, 61). Философия Цицерона комплементарна обыденному разуму, здравому разуму образованного римлянина. И Цицерон близок к уже приведенному выше суждению Поппера о том, что, в каком-то смысле, все люди — философы.

Правда, здесь намечается одно серьезное различие. Если Цицерон и признает безусловное «нарастание» качества и «цивилизованности» жизни в процессе социо- и политогенеза (в его время это стало «общим местом» — и для стоиков, и для эпикурейцев, и для перипатетиков и, судя по Цицерону, для академиков), однако с его точки зрения это связано с разумной и общественной природой человека, которая предопределяет нас к социальной жизни, с нашими способностью к развитию языковой деятельности и стремлением к сохранению своей частной собственности (она может быть сохранена лишь при наличии коллектива и общественного договора). Однако в его текстах сложно найти рассуждения о «кумулятивном росте» научной мысли, переходящей от одной гипотезы к другой, более высокого уровня. Фундаментальное отличие Поппера от Цицерона — то, что он верит в оптимистические тенденции критической (научной) установки, которая благодаря способности к проверке-фальсификации не просто «отбрасывает» прошлые теории, а «улучшает» их.

У Цицерона процесс общественного развития, судя по всему, финалистичен, и он заканчивается римским государством, которое, безусловно, в своем принципе и в своей истории — наилучшее из всех.

И еще одно — не менее важное — различие. В эпоху Поппера наука становится не только важнейшим элементом жизни общества, но и драйвером его развития. Это касается как материальной и технической стороны данной темы (хотя мы видим, с какой легкостью наука в течение жизни одного поколения меняет цивилизационный ландшафт), так и также самой структуры социума. Задача науки — преобразовывать мир, и Поппер это понимает.

Для Карнеада и Цицерона наука не имела функции драйвера общественного развития просто по той причине, что в обществе не было такого руководящего принципа, как ясно оформленная идея прогресса. Следовательно, академическое «эпохе» в первую очередь касалось нрава, образа

жизни, фундаментальной частью которого для Цицерона была его римская гражданственность, его доблесть, *virtus*, которая выражалась, в том числе, в виртуозности его как политика, юриста и писателя. И именно отказ от догматических претензий был для него важнейшим средством достижения данной виртуозности и эффективности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Allen J. Academic probabilism and Stoic epistemology // *Classical Quarterly*. 1994. Vol. 44, pp. 85–113.
2. Frede M. Stoic epistemology // *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. 1999, pp. 295–322.
3. Schofield M. Academic epistemology // *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. 1999, pp. 323–352.
4. Tarrant H. Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy. Cambridge, 1985.
5. Зеленский О. А. О позитивной программе Карнеада // *Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия*. 2011. № 3. С. 114–126.
6. Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004.
7. Светлов Р. В. Язык и «неделимость» в философии Платона // *Вопросы философии*. 2014. № 8. С. 128–137.
8. Федоров Д. А. Социально-философские воззрения Марка Туллия Цицерона. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (на правах рукописи). СПб., 2016. Особенно с. 137–165.
9. Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007.

Алымова Елена Валентиновна

к. филос. н., доцент, Институт философии СПбГУ

Оппозиция **PHYSIS — NOMOS** в политической теории представителей Древней софистики (казус Фрасимаха)*

В статье рассматривается фундаментальная для греческой (и шире — европейской) мысли оппозиция *physis* — *nomos* (природа/естество — закон). Проблема впервые была осознана софистами, и от них унаследована Сократом и Платоном. Мы рассмотрим эту оппозицию на примере позиции софиста Фрасимаха.

Ключевые слова: *physis*, *nomos*, природа, закон, справедливость, полис, Фрасимах, Платон.

Elena Alymova

CSc in Philosophy, associate professor, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

OPPOSITION **PHYSIS — NOMOS** IN POLITICAL THEORY OF THE OLD SOPHISTS (THE CASE OF THRASYMACHOS)

The subject of the paper is an opposition of two notions which were most important for the Greek thought (and wider — for the tradition of the European political philosophy) — *physis* — *nomos* (nature/being — law). This opposition was perceived as a problem by the Sophists and inherited by Socrates and Plato. We are going to consider this opposition using Thrasymachus as an example.

Keywords: *physis*, *nomos*, nature, law, justice, polis, Thrasymachus, Plato.

Природа, или лучше — естество (так как в таком варианте перевода удерживается собственный смысл греческой φύσις), возникнув однажды как проблема (в артикулированном виде — у Парменида), никогда больше не покидала области интересов античных мыслителей. Один из контекстов, в которых φύσις оказалась в фокусе внимания, — это контекст дискуссий о природе и устройстве полиса. В таком ракурсе вопрос о φύσις открывался новой перспективе — рассуждениям о принципе, на котором полис должен обустраиваться. Этот принцип — δίκη (порядок, справедливость), который реализуется в νόμος (законе). Разгар таких дискуссий пришелся на вторую половину V в. до н. э. — времени (нужно это признать), насыщенного философскими дискуссиями, когда получали свое, ставшее классическим, оформление ключевые проблемы философии, как теоретической, так и практической. Наследниками полемики V в. до н. э. стали все последующие мыслители, сформировавшие традицию европейской философии. Протагонистами этой интеллектуальной драмы были софисты.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 17–18–01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

На вызов, брошенный ими, ответили другие, в частности, трагики, Сократ и позже — Платон.

Для начала разберемся с семантикой φύσις и νόμος.

В X книге «Одиссеи» (ст. 302–305) [4, р. 183] мы встречаемся с впервые зафиксированным письменно словом φύσις, причем в весьма примечательном контексте, все семантические потенции которого реализуются позже в аристотелевской экспликации понятия естество. Речь идет о цветке как антидоте, способном вернуть человеческий облик спутникам Одиссея, не устоявшим перед чарами волшебницы Кирки. Цветок Одиссею доставил Гермес и показал его (sc. цветка) природу (φύσις), а лучше — естество, структура которого эксплицируется как единство черного корня и молочно-белого соцветия. Все семантические потенции так увиденной природы впоследствии будут актуализированы Аристотелем. Корень — это то начало (ἀρχή), без которого цветок невозможен, но сам по себе, взятый вне перспективы цветка, корень как начало лишен смысла: смысл — в цветке как цели (τέλος). В таком истолковании цель — «то, ради чего» — оказывается настоящим началом. И вся это структура — корень-начало, цветок-цель-начало — и есть естество. Иначе говоря, *быть* цветком — значит реализовывать *единство* ἀρχή и τέλος. Φύσις — это целесообразно собранное воедино сущее, которое, будучи целесообразно устроенным, занимает уделенное ему в порядке космоса место: νέμειν (распределять, уделять), νέμεσθαι (обитать, возделывать) → νόμος (закон) (ср.: νομός — пастбище). Так понятая φύσις образует один контекст с δίκη и νόμος, вместе они сплетаются в один семантический узел. Отношения между φύσις, δίκη и νόμος внутри этой связки непременно должны были вызвать вопросы, и тем более, что δίκη и νόμος напрямую затрагивали существование полиса (πόλις) и проблему полисного устройства (πολιτεία). Не станем в данной связи подробно останавливаться на тех, кто, по-видимому, были инициаторами тематизации и проблематизации этих вопросов, но имена их все же напомним: Гесиод, Анаксимандр, Солон. Однако на новый виток дискуссии о соотношении φύσις, δίκη и νόμος выходят в славном V веке благодаря, в первую очередь, софистам и трагикам (Софокл «Антигона»).

Почти все известные нам представители Древней софистики принимали участие в этих дискуссиях: до некоторой степени в этот контекст был вовлечен Горгий, в полной мере — Продик, Антифонт, Гиппий, Фрасимах, Критий, Калликл, анонимный автор трактата Περί νόμων («О законах»). Остановимся на Фрасимахе (459–400 гг.).

Мы располагаем двумя ключевыми источниками: дошедшие до нас (фрагментарно) тексты самого Фрасимаха [3, S. 319–326] и «Государство» Платона. Самый объемный из доступных текстов Фрасимаха — фрагмент сочинения под названием Περί πολιτείας («Об устройстве полиса»), с которым перекликается, несомненно, не случайно, название платоновского

диалога — Πολιτεία («Государство»). Собственно, проблема, с которой имеет дело Фрасимах, может быть в существенных чертах сформулирована так: свободный человек (гражданин полиса), принимающий участие в делах полиса, обладает по праву тем, что называется παρρησία — свободой слова — как существенной гражданской прерогативой, однако на деле часто этим правом в полной мере воспользоваться невозможно: παρρησία вступает в конфликт с позицией тех, у кого власть, и кто в силу этого устанавливает законы (проблемы, касающиеся положения дел в полисе, рассмотрены в статье Р. В. Светлова и Е. В. Алымовой [1, с. 407–414]). Таким образом, справедливость, даже если она и величайшее благо, не может быть осуществлена так, чтобы не ущемлялись ничьи интересы. Фрасимах констатирует этот печальный факт на основании современной ему ситуации.

В первый раз с позицией Фрасимаха, как она представлена в «Государстве», мы встречаемся в I книге, где он утверждает, что

«справедливость (...) это то, что пригодно сильнейшему (...) Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу (...) Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных — это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости (...) во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего» [2, с. 93–94].

Эти слова вполне соответствуют настроению Περί πολιτείας. Однако в книге II тему Фрасимаха подхватывает Главкон, что само по себе примечательно, так как эта тема получает дальнейшее развитие как интерпретация, причем — кто интерпретатор? Интерпретатор — Главкон, брат Платона, в определенном смысле — представитель отсутствующего явным образом в диалоге автора. Мысли Фрасимаха в истолковании Главкона приобретают новый оборот:

«Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее — плохо. Однако, когда терпишь несправедливость, в этом гораздо больше плохого, чем бывает хорошего, когда ее творишь. Поэтому, когда люди отведали и того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости и не страдать от нее (δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθέσθαι ἀλλήλοισ μῆτ' ἀδικεῖν μῆτ' ἀδικεῖσθαι). Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот каково происхождение и сущность справедливости. Таким образом, она занимает среднее место (τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὄν τούτων

ἀμφοτέρων) (...) и этим приходится довольствоваться, но не потому, что она благо, а потому, что люди ценят ее из-за своей собственной неспособности творить несправедливость (...) соблюдающие справедливость соблюдают ее из-за бессилия творить несправедливость, а не по доброй воле» [2, с. 118].

Таким образом, в этом варианте фрасимаховой позиции законодательство возникает 1) по естественным причинам, 2) в результате взаимного договора между людьми, которые сочли это полезным (δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθέσθαι ἀλλήλοις μὴτ' ἀδικεῖν μὴτ' ἀδικεῖσθαι), 3) с целью ограничить природу человека, которой свойственно стремиться к излишеству (ἢ πλεονεξία) как к благу (ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν). Стало быть, человек, слабый или сильный, стремится к тому, что *выгодно природе как благу*, а не *к справедливости как к благу*, сама его *природа* стремится утвердиться и быть наилучшим для нее образом. По сути, получается, что прийти к взаимному договору — естественно. Однако в *рассуждении* Фрасимаха разведены благо природы, польза и справедливость. Позиция Фрасимаха кратко может быть сформулирована так: νόμος φύσεως (закон природы) не совпадает с νόμος, установленным в результате договора. Такой договор оказывается уступкой, и в этом смысле — проявлением слабости, хотя смысл, как кажется, куда глубже: своими интересами приходится пренебрегать ради... своих же интересов.

Вспомним теперь, как возникновение полиса представлено Сократом [2, с. 130 сл.]. Ведь и в этом случае мы имеем дело с естественным ходом вещей: полисное существование предполагается самим существом человеческой природы, которая, как оказывается, на определенном этапе испытывает нужду в сохраняющем ее ограничении, которое осуществляют стражи в виду общего блага, держателями смысла которого являются правители-философы. Картины на первый взгляд до некоторой степени схожи: и в том, и в другом случае все происходит естественно, но есть существенные отличия. Прежде всего, отличаются языки описания процесса: ключевые слова, которыми пользуется Фрасимах, — выгода, корысть, несправедливость, насилие, что подчеркивает вынужденный характер установления законов, отсутствие доброй воли со стороны участников договора, насилие над природой. Иначе у Сократа: формирование полиса, продиктованное самой природой человека, осуществляется без насилия. Во-вторых, в конструкции Сократа есть инстанция — держатель смысла *общего* блага. Кажется, позиции Фрасимаха и Сократа в контексте «Государства» непримиримы: как отмечалось выше, у первого связь между установленным законом и νόμος φύσεως (закон природы) исключительно насильственная. Дошедший до нас текст Фрасимаха Περί πολιτείας свидетельствует о том, что на констатации такого положения дел можно было бы и остановиться. По сути, так и происходит: I книга — своего

рода проэмий ко всему диалогу, — где позиция Фрасимаха представлена одноименным персонажем, заканчивается как апоретический диалог. Но во II книге беседа как бы начинается заново, причем именно теория Фрасимаха представляет собой отправной пункт всего дальнейшего разговора, только на этот раз позицию софиста представляет Главкон. Интерпретация Главкона-Платона становится своего рода аргументом в поддержку представленного Сократом устройства полиса (души). Люди решили договориться друг с другом, чтобы избежать несправедливости, а это значит — общему смыслу справедливости они *причастны изначально*, осталось только актуализировать этот смысл: благо природы, польза и справедливость могут/должны быть связаны естественным образом, и νόμος не может/не должен противоречить φύσις.

ЛИТЕРАТУРА

1. Светлов Р. В., Алымова Е. В. Длинная рука воспитания // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 2. С. 407–414.
2. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
3. Die Fragmente der Vorsokratiker: In 2 Bde. / Griechisch und Deutsch von H. Diels; 5 Aufl. von W. Kranz. Bd. 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.
4. Homeri Odyssea / Recognovit P. von der Muehl. Ed. 3. Stuttgartiae et Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1993.

Лебедев Сергей Павлович

д. филос. н., доцент, Институт философии СПбГУ

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ИДЕЙ В УЧЕНИЯХ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

В докладе анализируется процесс формирования представлений об умозрении в учениях Платона и Аристотеля в связи с поиском ими надежного способа обоснования идей и отвлеченного мышления. Продемонстрирована теоретическая потребность в применении именно непосредственного знания для обоснования отвлеченного мышления. Решающего успеха совместные усилия Платона и Аристотеля достигли вследствие перехода к деятельностной трактовке идей.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, идеализм, метафизика, познание, умозрение, мышление, гносеология, история античной философии, онтология.

Sergei Lebedev

DSc in Philosophy, associate professor, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

THE PROBLEM OF SUBSTANTIATING IDEAS IN THE TEACHINGS OF PLATO AND ARISTOTLE

The report analyzes the process of forming ideas about speculation in the teachings of Plato and Aristotle in connection with their search for a reliable way to substantiate ideas and abstract thinking. Demonstrated theoretical need for the application of direct knowledge to substantiate abstract thinking. Decisive success of the joint efforts of Plato and Aristotle reached due to the transition to an activity interpretation of ideas.

Keywords: Plato, Aristotle, idealism, metaphysics, cognition, speculation, thinking, epistemology, history of ancient philosophy, ontology.

Может показаться оправданным вопрос о том, была ли вообще проблема с обоснованием идей? Нуждались ли они в каком-то еще специальном обосновании? Как представляется, проблема была, она досталась платонизму от элеатов (в преобразованном виде) и существенно влияла на создание понятийного аппарата идеализма.

Элеаты обнаружили отвлеченное мышление — рассуждения, которые производятся с использованием «чистых» значений слов, пренебрегающих данными чувственного опыта и построенных исключительно по законам логики. Такое мышление Парменид называл «логосом». Оно имело множество достоинств (строгость, точность, последовательность, убедительность) и всего один недостаток — не отражало важнейших свойств чувственно воспринимаемых вещей (их способность возникать, гибнуть, меняться, двигаться и т. п.). Конфликтность ситуации заключалась в том, что никаких иных вещей, кроме чувственных, сознание того

времени не знало, но именно к ним и не подходил элейский логос. Если чувственно воспринимаемые вещи с их свойствами не считать объектом для логоса, то последний может оказаться совершенно беспредметным. Беспредметность логоса становилась серьезной проблемой, и, как представляется, именно она способствовала появлению ключевой задачи для тех, кому это мышление представлялось имеющим большую ценность. Задача состояла в необходимости отыскать для отвлеченного мышления такой объект, свойствам которого оно было бы адекватно. Этому объекту надлежало обосновать логос столь же надежно, сколь чувственно воспринимаемые вещи обосновывают чувственно ориентированное мышление.

Попытки решить указанную задачу были предприняты младшими физиками и Сократом. Первые искали объект для отвлеченного мышления среди природных вещей, последний — в человеческих поступках. Обе попытки оказались безуспешными.

Платон, решая задачу обнаружения для логоса сходного с ним объекта, вполне оправданно предложил принципиально новый подход: он допустил, что существуют не только чувственно воспринимаемые вещи, но также чувственно не воспринимаемые, которые и являются его объектом. Если же такого объекта не допускать, то тогда у мышления вообще не окажется никакого объекта, и будет уничтожена всякая возможность рассуждения [1, 416].

Предположение о существовании идей, казалось бы, дает отвлеченному мышлению родственный ему объект, а вместе с ним и ожидаемое обоснование. Однако этого не произошло. Гипотеза об идеях была слишком экстравагантной, чтобы с ней можно было согласиться без надежного доказательства. С предположением об идеях первоначальная проблема не исчезает, а всего лишь меняется. Прежнее противостояние логоса и чувственности приобрело в платоновской философии вид оппозиции идей и вещей. И если раньше вопрос стоял о необходимости оправдания логоса, то теперь надлежало обосновать существование самих идей.

Допущение идей соотнесло их в вопросе очевидности и достоверности обнаружения с чувственно воспринимаемыми вещами. Существование последних очевидно, не нуждается ни в каком специальном обосновании, поскольку они даются в непосредственном восприятии. Напротив, предположение об идеях имело вид всего лишь гипотезы, произведенной исключительно мыслью. И чтобы эту гипотезу обосновать, нужно что-то внятное сказать об идеях, т. е. следовало построить хоть какой-то их теоретический образ. Ибо едва ли можно убедительно рассуждать об идеях, если нет, пусть даже самого общего, понимания того, что они собой представляют.

Когда человек оказывается перед необходимостью рассуждать о чем-то новом и неожиданном (а Платон попал именно в такое положение,

допустив идеи), он, как правило, обращается к прежнему опыту, ищет в нем что-то уже известное, понятное и в то же время сходное с этим новым. Думается, что объектом, с которым философское сознание того времени было знакомо и который мог иметь некое сходство с идеями, было, пожалуй, слово, точнее, его отвлеченно-мысленное содержание. Нужно помнить, что именно отвлеченная мысль, заключенная в слове, направила Платона к допущению идей, сделалась указателем на них. Отвлеченная по-элейски мысль оказалась тем известным объектом, свойства которого стали на первых порах прототипом для конструирования свойств идей. В этом случае неизбежно, чтобы всё то, что присуще отвлеченной мысли (её свойства, отношения к другим мыслям и к чувственно воспринимаемым вещам), невольно переносилось на идеи (в той или иной мере, конечно). Идеи делались похожими на мысленные абстракции, обретшие самостоятельное существование и по отношению к человеческому мышлению, и по отношению к чувственным вещам. Одним из следствий такого переноса свойств отвлеченного мышления на идеи стало то, что они «разместились» в особом мире, как бы «параллельном» миру чувственно воспринимаемых вещей, воспроизводя этим параллельность, присущую последним и логосу в элейской школе.

Чем можно было заставить философское сознание признать существование гипотетических пока еще идей, сильно напоминающих мысленные абстракции? Платон надеялся сделать это с помощью мышления (диалектики). Но, в то же время, он как будто чувствовал, что усилий одного мышления недостаточно, что существование идей нуждается в подтверждении из более надежного и более авторитетного — *непосредственного* — источника, достоверность которого была бы необходимым следствием просто его существования, как это имеет место в случае с чувственным восприятием. Если возможности мышления в деле обоснования идей ограничены, то без *непосредственного* их (идей) постижения процесс обнаружения объекта, родственного отвлеченному мышлению, не был бы завершен. Мысль может изобразить нечто с высокой степенью убедительности, точности и логичности — неподвижность летящей стрелы, неспособность Ахиллеса догнать черепаху и т. п., но найдется ли такая стрела и такой Ахиллес за пределами мышления?

Думается, что неуверенность Платона в возможности мышления преодолеть гипотетический характер предположения об идеях и подвигла его ввести представление об *умозрении* — о непосредственном переживании идей, которое превращалось в основу для отвлеченного мышления. Ум становился той способностью, с помощью которой идеи можно буквально *видеть*, а не только мыслить. Что ж, допущение непосредственного контакта с идеями представляется вполне естественным и оправданным. Однако и этот контакт приобретает вид лишь гипотезы, поскольку совершается

он, по предположению Платона, не в земной, а в потусторонней жизни человека (об этом идет речь в диалоге «Федр» [2, 476, 247cd]). «Там» души созерцают расположенную в гиперурии бесцветную сущность, доступную для зрения только уму. По прошествии некоторого времени после умозерцания, душа в очередной раз вселяется в тело и забывает как само умозрение, так и то, что было усмотрено. В посюсторонней жизни душа уже не видит идеи непосредственно, она может их только припоминать, причем, с помощью отвлеченного мышления: истина должна постигаться в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, сводимых рассудком (λογισμῶν) воедино [2, p. 480, 249b7– c1].

Вынесение непосредственного знания идей в загробную жизнь души существенно ослабляет его способность именно доказать их существование. Если умозрительные объекты не выявить в посюсторонней жизни с той же очевидностью и убедительностью, с какой в ней обнаруживаются объекты чувственно воспринимаемые, то умозрение лишается той доказательной силы, какую способно предоставить непосредственное знание.

(Думается, для придания умозрению потустороннего характера имелась причина. Она, по-видимому, укоренена в первоначальной трактовке Платоном идей, в которой последние подозрительно похожи на мысленные абстракции, обладающие по преимуществу отрицательными характеристиками (причем, отрицающими именно чувственное содержание — бесцветные, без очертаний, неосязаемые самое справедливость, рассудительность и знание [2, p. 476, 247de]). Видение таких объектов едва ли возможно, их можно мыслить, но не видеть, в них просто нечего видеть. По крайней мере, в реальном посюстороннем опыте такого созерцания не найти.)

Как можно предполагать, Аристотель на первых порах не вдохновился первоначальной платоновской трактовкой идей, ориентированной на свойства отвлеченного мышления. Напротив, он воспринял их (идеи) такими, какими они фактически и были — логическими родами и видами. В пору же зрелости Аристотель меняет отношение к идеям, ориентируясь в их трактовке уже не столько на логос (абстрактное мышление), сколько на деятельность (вполне практическую). У Платона сближение умозрительного с деятельностью присутствовало в виде намеков в поздних диалогах (в «Тимее» и в «Законах»). В последнем, например, он подчеркивал, что искусство и его творения существуют среди первоначал, а природа возникла позднее из искусства и разума и им подвластна [3, 892bc].

Было бы неправильно практическую деятельность человека отождествлять с чувственно воспринимаемыми перемещениями его частей тела в пространстве и времени, когда он что-либо делает. Дело вовсе не в теле, а в той действующей целесообразно, недоступной для чувственного восприятия силе, которая этим телом управляет и сообщает его частям целесообразный характер их движения. Деятельность, понимаемая таким

образом, чувственно не воспринимаема, как и логос, но имеет перед ним ряд существенных преимуществ для укрепления гипотезы идей.

Одно из них состоит в том, что деятельность, будучи чувственно не воспринимаемой, имеет власть над физическими вещами, есть причина их возникновения, и это факт, данный непосредственно. К сожалению или к счастью, но этим не может похвастаться отвлеченное мышление. Оно в состоянии лишь *описывать* и *классифицировать* свойства вещей, подмечать *логические* сходство и различие между понятиями разной степени общности; при этом оно совершенно не способно *физически, бытийно* (а не только логосно) *создавать* вещи и управлять ими.

Если умозрительное не сближать с деятельностью, то в его допущении, полагал Аристотель, вообще нет смысла. Допущение эйдосов лишь в том случае имеет пользу, когда они содержат в себе начала деятельности: ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет [4, 1071, b14–17]. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Аристотель не только теоретический образ эйдоса создает по образцу деятельности, но и — что крайне важно — саму *деятельность* (умение, искусство) признает *эйдосом* (ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) [4, 1034, a23]. При этом важно отметить, что эйдос не является исключительной принадлежностью человеческого существования. В природе присутствует нечто, сходное с искусством, с умением человека, ведь и семя, по мысли Аристотеля, производит словно умением (τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὅσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης); оно содержит в себе эйдос в возможности (ἔχει γὰρ δύναμει τὸ εἶδος) [4, 1034, a33–v1].

Сближение Аристотелем эйдосов и «технэ» делает совершенно излишней *обособленность* мира идей: последние у Стагирита обрели такой вид, который позволял им, с одной стороны, быть умозрительными, а, с другой — находиться в фактическом, физическом (а не логическом только) единстве с чувственно воспринимаемыми вещами. Эйдосы перестают быть потусторонними для чувственно воспринимаемых вещей и изолированными от них, и это оказалось вторым из обозначенных выше преимуществ деятельности их трактовки. Перестав быть потусторонними для чувственно воспринимаемых вещей, эйдосы сделались посюсторонними и для человека. Приняв вид деятельности, эйдосы из абстрактных логосоподобных объектов превратились в *реальные умозрительные* объекты, которые при этом могут непосредственно восприниматься человеком в его посюстороннем опыте. Ум не является мышлением, а объект умозрения — не мысленная абстракция, его можно именно видеть. Умозримость — это такое же положительное (непосредственно *данное*) свойство для ума, каким является чувственная воспринимаемость — для ощущений. С наибольшей выразительностью внешняя разновидность такого умозрения бывает, когда случается наблюдать за работой мастера — тут человек *непосредственно*,

без участия мышления, воспринимает его *téchvñ* (умение, мастерство) и присущие ему свойства — целесообразность, связность, красоту. Усматривая точность, уверенность, надежность, красоту действий мастера, мы непосредственно видим его умение в процессе осуществления. В движениях рук, ног, инструментов мастера усматривается еще что-то, что властвует над ними. Физический глаз видит «свое», а ум — «свое», и оба видят непосредственно. Важно подчеркнуть, что такое эйдос-умение не потусторонне и не гипотетично как чисто мысленное построение, а, напротив, посюсторонне, реально и опытно, оно не мыслится, а видится. Предложенная Аристотелем трактовка эйдоса позволила показать, что умозрительный объект также находится в опыте, как и чувственно воспринимаемый. Можно констатировать, что лишь при такой трактовке возникают не суррогатные, а реальные «зрительные» (точнее, умо-зрительные) отношения. Только здесь гипотеза *непосредственного* опытного «контакта» с умозрительным наполняется смыслом и находит свое реальное выражение и подтверждение.

Именно признание непосредственного опытного контакта с умозрительными «вещами» сообщает последним очевидную реальность, а умозрению придает достоверность, объективность и истинность, сопоставимые с аналогичными свойствами чувственного восприятия. В этом контексте выглядит далеко не случайным то обстоятельство, что Аристотель уравнивает ощущение и умозрение с точки зрения одинаковой присущности им объективности, истинности и достоверности.

Конечно же, нельзя забывать, что объекты, соответствующие ощущению и уму, разные, но при этом каждый из них должен сообразно своей природе как бы «давить» на «родственную» познавательную способность. Без такого давления со стороны объектов обе способности не могли бы действовать. Ощущение не может начать ощущать, если на него непосредственно не давит внешний объект, о чем говорит Аристотель в трактате «О душе», имея в виду, что ощущение возникает вместе с прикосновением [5, 432 а 2]. И в связи с умом он тоже вспоминает о прикосновении [5, 407а 16–18; 4, 1072, в21]. Давление объекта на «орган восприятия» происходит через касание, в силу чего именно касание (в отличие от «рассуждения о...») является надежным свидетельством *бытия* того объекта, с которым совершается соприкосновение. В непосредственной форме познания познающая способность в определенном смысле тождественна своему объекту — как минимум, по своему бытию: по меньшей мере, ее бытие и бытие ее предмета непосредственно тождественны в одной «точке» — в точке касания. Если отсутствует объект, то нет и непосредственного его восприятия; есть объект, есть и оно. Вследствие этого об ощущениях (взятых по отдельности) Аристотель говорит, что они всегда истинны [5, 427 в12].

Но именно поэтому же Аристотель говорит о касании применительно и к уму, а не только к ощущению. Истина для умозрительного объекта (простого, несинтезированного, бытия как такового и деятельности), по мысли Аристотеля, состоит в том, чтобы коснуться его, потрогать (θιγγεῖν), и сказать (φάναι) [4, 1051, в24], т. е. обозначить словом. Важно подчеркнуть, что Аристотель приписывает уму касание не метафорически, не ради фигуры речи; как раз, наоборот, в касании выражается суть аристотелевского подхода, поскольку лишь благодаря касанию ум превращается в способность *непосредственного* переживания внешних (да и внутренних тоже) объектов и этим уравнивается в достоверности с ощущениями. Уму нужно просто коснуться объекта и назвать его — и в этом прикосновении уже содержится истина, выражающая, как минимум, неизбежность *бытия* объекта. Относительно бытия такого объекта невозможна ошибка (как невозможно коснуться того, чего нет), его можно либо узреть, либо нет (ἢ νοεῖν ἢ μῆ [4, 1051, в32]), если, положим, нечем совершить такое прикосновение (видение). Для несоставных сущностей (μῆ συνθετὰς οὐσίας [4, 1051, в27]), которые есть деятельности, а не способности (πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει [4, 1051, в28]), и которые есть само сущее (τὸ ὄν αὐτὸ [4, 1051, в29]), истина состоит в том, чтобы видеть их; в этом видении содержится свидетельство их бытия. И лжи относительно них тоже нет, как и ошибки, только неведение.

Сам факт функционирования ощущения и ума свидетельствует *необходимым* образом о наличии соответствующих им объектов и о непосредственном воздействии последних на первые. Не было бы этих объектов, не было бы и умозрения с ощущением. Непосредственный характер контакта ума с объектом является, можно сказать, полной, абсолютной гарантией очевидности и необходимости *бытия* такого объекта, и невозможности его небытия. Умозрение не нуждается еще в каком-нибудь подтверждении со стороны иных средств (положим, со стороны мышления), оно само непосредственно истинно, истинно просто в силу факта своего существования. Ум в понимании Аристотеля, буквально, касается объекта, трогает его, и этим получает такое свидетельство надежности и достоверности своего усмотрения, какое не свойственно мышлению.

Можно подвести итог. Он видится состоящим в том, что задача обоснования отвлеченного мышления, поставленная элейской школой, нашла своё удовлетворительное разрешение только в творчестве Аристотеля — в его учении об умозрении как посюсторонней способности, могущей непосредственно взаимодействовать с эйдосами, понятиями по образцу деятельности. Мысль Аристотеля пришла к деятельностной трактовке умозрения и эйдосов, продолжая и усиливая тенденции, содержащиеся у Платона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Парменид // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., 1970.
2. Plato (2005) Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus, Harvard University Press, London.
3. Платон. Законы // Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3, ч. 2. М.: Мысль, 1972.
4. Aristoteles. *Metaphysica* // Aristoteles graece, Vol. II. Berolini: Reimer, 1831.
5. Aristoteles. *De Anima* // Aristoteles graece, Vol. I. Berolini: Reimer, 1831.

Караваева Светлана Викторовна

к. филос. н., Русская христианская гуманитарная академия

«АЯКС» И «ОДИССЕЙ» АНТИСФЕНА В ИСТОРИЧЕСКОМ,
ЛИТЕРАТУРНОМ И ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ ВТОРОЙ
ПОЛОВИНЫ V — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ IV В. ДО Н. Э.*

«Аякс» и «Одиссей» — единственные дошедшие до нас полностью сочинения Антисфена, представляющие речи двух гомеровских героев на суде в известном споре за право владения оружием Ахилла. Обычно их относят к раннему периоду творчества Антисфена, времени его ученичества у Горгия, и поэтому рассматривают в первую очередь как пример софистической и риторической прозы, причем — неудачной, т. к. своей цели — быть убедительными — они не достигают. Другой подход основывается на попытке рассмотреть данные речи в контексте интеллектуальной жизни афинского общества второй половины V — первой половины IV в. до н. э., в них Антисфен, используя образы Аякса и Одиссея, выражает свои философские взгляды, в частности — на природу ἀρετή. Однако здесь исследователи сталкиваются с другим вопросом — а сторону кого из героев представляет сам Антисфен? Итак, рассмотрению этих и других точек зрения и будет посвящена наша статья.

Ключевые слова: античная философия, сократические школы, Антисфен.

Svetlana Karavaeva

CSc in Philosophy, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

ANTISTHENES'S «AJAX» AND «ODYSSEUS» IN THE HISTORICAL,
LITERARY AND PHILOSOPHICAL CONTEXT IN THE SECOND HALF OF THE
V CENTURY B. C. — FIRST HALF OF THE IV CENTURY B. C.

“Ajax” and “Odysseus” are the only two of Antisthenes’s works that have survived in their entirety to the present day, and that introduce the court speeches of the two Homeric heroes that are related to the famous dispute over the right to own Achilles’s weapons. They are usually dated to Antisthenes’s early period, the time of his studies with Gorgias, thus it is considered primarily as an example of sophistic and rhetorical prose, and disappointing at that, since it has not attained its goal of being convincing. Another approach is based on an attempt to examine the speeches in question within the context of intellectual life in Athens from the mid-Vth century B. C. to mid-IVth century B. C. Antisthenes uses the characters of Ajax and Odysseus to express his own philosophical views, in particular, his perception of the nature of ἀρετή. However, this is where the researchers encounter another question — which of the heroes’ sides is represented by Antisthenes himself? Our paper will be devoted to the consideration of these and other viewpoints.

Keywords: ancient philosophy, Socratic Schools, Antisthenes.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 17–03–00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры»

Антисфен — автор хорошо известный в античности, во всяком случае, у Ксенофонта в «Пире» он представлен вторым по значимости после Сократа, сегодня находится на периферии научных интересов. Если и упоминают его имя, то мимоходом и в таком ключе: Антисфен — ученик Горгия, либо, что чаще: Антисфен — ученик Сократа, основатель кинизма и учитель Диогена. Причем то, что Антисфен является основателем кинизма, и то, что существуют неоспоримые доказательства его общения, более того — знакомства с Диогеном, у ряда исследователей вызывает серьезные сомнения. Так, например, Вильям Дж. Кеннеди в своей работе «*Аякс и Одиссей Антисфена*» [15] пытается доказать, что в основатели кинизма Антисфена записал никто иной как Диоген Лаэртский. Ссылаясь на Цицерона, австралийский ученый выдвигает следующее предположение: когда стоики искали свои основания, то претендовали на свою преемственность от Сократа, поэтому возводили себя к одной из форм кинизма, а оттуда — к Сократу и Антисфену.

От Диогена Лаэртского мы знаем, что Антисфен был довольно разносторонний автор, оставивший после себя десять томов сочинений [6, с.219], однако до нас дошли только фрагменты его работ, которых было собрано около 200. Из них законченными являются два — «Аякс» и «Одиссей», которыми и будет посвящена наша статья.

Обычно их относят к раннему периоду творчества Антисфена, времени его ученичества у софиста Горгия, поэтому большая часть исследователей склонна рассматривать их как примеры софистических риторических речей. Причем, заметим, неудачных, т. к. своей цели — быть убедительными — они не достигают (данной позиции придерживаются в своих работах N. Worman, C. Eucken, F. Sayre). Другая часть исследователей, напротив, считает, что Антисфен преследовал совсем иные цели: данные речи — вовсе никакой не образец софистической риторики, а выражают философские взгляды Антисфена на ряд проблем, в первую очередь — на этические проблемы (S. Prince, J. W. Kennedy, H. Rankin, W. Stanford).

За основание своих речей Антисфен берет известную историю из Троянского цикла: после смерти Ахилла между двумя героями, Одиссеем и Аяксом, возникает спор за право владения его доспехами, который заканчивается присуждением доспехов Одиссею и самоубийством Аякса.

Прежде чем мы обратимся к анализу данных речей, затронем один немаловажный вопрос, касающийся общей тенденции в интерпретации как самой истории спора за доспехи Ахилла между двумя героями, так и образов Одиссея и Аякса во времена Антисфена. Заметим, что обращение к эпическим, мифологическим сюжетам было общепринятым на протяжении всей античности. Литература, философия переосмысливали их в соответствие с реалиями своего времени.

Авторы до второй четверти V в. до н. э. всегда изображали Одиссея как находчивого эпического героя, пусть и хитроумного, Аякса же как благородного воина, величайшего героя ахейцев после Ахилла. Однако, начиная с 60 г. V в. до н. э., в первую очередь, с Пиндара, появляется новая тенденция в интерпретации как самой истории спора о доспехах Ахилла, так и оценки героев. Так, у Пиндара, Одиссей становится победителем в споре исключительно в силу своих лживых слов: «Слава Одиссея больше испытанного им, / А виною тому сладкое слово Гомера» [9, Нем. VII, 1э 21–22], в то время как Аякс изображается человеком благородным, которого жестоко и несправедливо обманули: «Кто не речист, но мощен душой, / Тот в скорбном споре уступает забвению, / А лучший дар достается искусной лжи» [9, Нем. VIII, 2а 23–25].

Такая тенденция в характеристике Одиссея как демагога, коварного и двуличного, в трагедии, поэзии, философии и искусстве сохраняется до конца V и IV столетий.

В «Аяксе» Софокла Одиссей представлен как имеющий «язык злоречивый» [11, ст. 186], который «повсюду обманную сеет в народе молву» [11, ст. 187]. В «Филоктете»: «...Нет дурного слова, / Которого б чуждалась речь его» [12, ст. 407–408]. Роль злодея играет Одиссей и у Еврипида. Так, в «Гекубе» он характеризуется такими эпитетами как «ὁ τοικιλόφρων κόλις ἠδὲ λόγος δημόχαριστῆς» (хитроумный болтун, сладкоречивый, лстящий народу)» [13, ст. 131–132].

У Платона в диалоге «Гиппий Меньший» при выяснении беседующими вопроса, какого человека можно называть правдивым, а какого лжецом, Гиппий в ходе дискуссии выражает общую интенцию, которая сложилась к этому времени в отношении Одиссея и Аякса: «Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл» [10, 369c].

Отметим еще один аспект, который присутствует в образах Одиссея и Аякса того времени, — это включение их в политический дискурс, связанный с существующим в афинском обществе противостоянием между демократией и аристократией. В этом политическом дискурсе Одиссей по большей части представлял «болтливых демагогов»-демократов, Аякс же — непримиримых аристократов с присущим им от рождения превосходством, отвергающих разговоры в пользу благородных и славных дел.

Итак, перейдем к самим речам.

Первым выступает Аякс. Его речь проста, по объему она в два раза короче речи Одиссея. Без сомнения, это намеренный ход: Антисфен хочет этим подчеркнуть, что Аякс — человек дела и скуп на слова, он образец мужественной силы, его сила — вовсе не в словах, в отличие от Одиссея, который, как считается, непревзойденный мастер слова. Заметим, что это подчеркивает и характер его речи, которая явно имеет своей целью

не убедить судей, привлечь их на свою сторону, а скорее, наоборот — отворотить. Свое обращение к суду он начинает со следующих слов: «Хотел бы я, чтобы нас судили те, которые принимали участие с нами в этом деле (ἐν τοῖς πράγμασι)» (Перевод наш. — С. К.) [14, V A53, 1]. И далее, с тем же высокомерием, он продолжает: «Вы собираетесь судить, сути дела не ведая. Какая справедливость может восторжествовать, когда судьи не знают фактов (дела), а только слушают речи?» [2, 1]. Собственно, на этом противопоставлении слова и дела, при несомненном для Аякса превосходстве *дела*, и выстраивается его речь. Заметим, затрагиваемая Антисфеном проблема *слова и дела*, не являлась чем-то принципиально новым для греческой мысли, а лишь отражала ведущиеся на эту тему дискуссии того времени, в первую очередь — среди софистов. Так, слова Аякса Антисфена перекликаются со словами Паламеда Горгия присяжным: «Вам же следует обращать внимание не столько на слова, сколько на (самые) дела» [5, 3]. Судейство было бы простым делом, говорит Паламед, если бы только «посредством доводов» можно было ясно показать «истинное положение дел» [5, 3].

Итак, каковы же дела Аякса (а «дело же, — говорит он, — произошло из действия (τὸ δὲ πρᾶγμα ἐγίνετο ἔργῳ)» (Перевод наш. — С. К.) [14, V A53, 2.1]), на основании которых он предлагает судить его?

Первый аргумент, который выдвигает Аякс и который призван был убедить судей в большей значимости совершенных, нежели Одиссеем, дел, связан с возвращением доспехов и тела мертвого Ахилла. Тело, как мы помним, спас Аякс, доспехи — Одиссей. Аргумент Аякса следующий: спасти тело было важнее, чем доспехи, т. к. оно представляло больший интерес для троянцев: «если бы они овладели трупом, то надругались бы над ним, отомстив за Гектора. Что же касается доспехов, то они не стали бы посвящать их богам, а спрятали подальше» [2, 2].

Второй аргумент касается дальнейших намерений каждого из героев в отношении доспехов. Про себя Аякс говорит, что, получив оружие, передал бы его друзьям. Одиссей же, в чем Аякс не сомневается, продал бы доспехи, ведь «ни один трус не станет сражаться прославленным оружием, потому что понимает, что трусость, его выдаст само оружие» [2, 3].

Третий аргумент Аякса связан со сравнением личных достоинств соперников, т. е. права первенства в ἄρετῇ. И это его главный аргумент, т. к. обладать доспехами, несомненно, может лишь самый выдающийся и достойнейший. Аякс категорически противопоставляет себя Одиссею: «Нет никого, — говорит он, — кто больше бы различался, чем я и вот этот» (Перевод наш. — С. К.) [14, V A53, 5]. Во-первых, «этот (sc. Одиссей) ничего не делает явно (φαερός)», я же ничего не посмел бы сделать тайно (λάθρα)» [2, 5]. Действительно, действовать скрытно и тайно — это один из аспектов хитрости, обмана, лжи. Во-вторых, Аякс бы «не вынес

ни малейшего оскорбления или насилия» [2, 5] в отношении себя. Одиссей же руководствуется только выгодой — если нужно, то он позволит «рабам нанести ему удары бичом, бить палками по спине и кулаками по лицу» [2, 6], если нужно — обрядиться в лохмотья и под покровом ночи ограбить храм. Однако, задает Аякс вопрос судьям, может ли «избиваемый плетью» и «грабитель храмов» быть достойным владеть доспехами Ахилла? И, в-третьих, он обвиняет Одиссея в трусости, противопоставляя себя как того, кто «всегда впереди один и сражается не под защитой стен» [2, 9]. Для Аякса поведение Одиссея противоречит пониманию самой сути аристократической гордости, превосходства (*ἀρετή*), которое для него самого в первую очередь основывается на безупречном поведении и воинской храбрости и оценивается по строгим критериям. Хор в «Геккубе» Еврипида говорит: «*δενὸς χαρακτήρ κάλισημος ἐν βροτοῖς / ἐσθλῶν γενέσθαι, κάλι μείζον ἔρχεται / τῆς εὐγενείας ὄνομα τοῖσιν ἀξίοις*» (Родиться и быть среди смертных из благородных — это необычайный и выдающийся знак, и преумножается имя благого рождения у тех, кто достоин) (Перевод наш. — С. К.) [13, ст. 379–381].

Поражение Аякса выражено у Антисфена не столько его слабой аргументацией, сколько самим характером его речи. Как уже говорилось ранее, речь Аякса не преследует цели быть убедительной, скорее, в ней мы имеем дело, как замечает В. Дж. Кеннеди, «не с тем, чтобы выдвинуть идеальные аргументы для защиты Аякса, а имеем некоторую попытку выдвинуть аргументы для защиты идеалов Аякса» (Перевод наш. — С. К.) [15].

Ни судей, ни своего противника Одиссея Аякс не считает равными себе. Он ни разу не называет Одиссея по имени. «Если бы у меня возник спор, — говорит Аякс, — к мужу подобного мне нрава (*ὁμοίотρον*), уступить бы меня не смутило, проигрыш дела для меня ничего бы не значил» (Перевод наш. — С. К.) [14, V A53, 5]. Судьи тем более для него не ровня. Он с ними высокомерен, оскорбляет их, отдает приказы: «Слушайте мое слово вы, ничего не знающие судьи» [2, 7]; если вы «не понимаете того, что говорят, уходите» [2, 8]; «вы, — повелевает он, — должны судить открыто, а не тайно, иначе, вы — не умеющие рассудить, а имеющие догадки (*δοξασταί*)» [2, 7]. В конце речи, еще раз напомнив судьям, «что слово не имеет никакой силы по сравнению с делом (*ὅτι οὐδέμιν ἔχει λόγος πρὸς ἔργον ἰσχύον*)» [2, 7], он благосклонно разрешает им себя судить, но строго ограничивая их полномочия: «Я разрешаю вам выносить решение относительно меня и моего дела, но запрещаю (*ἀπαγορεύω*) предполагать обо всем <...> обо мне, который всегда был первый, и один, и без стен» (Перевод наш. — С. К.) [14, V A53, 9]. Собственно, запрет, который он ставит судьям, — это запрет судить о его *ἀρετή*. Для него о ней могут судить только равные ему и знающие его, и притом, сами обладающие подлинной

ἄρετή¹. Ни один басилевс, говорит он, «действительно способный судить о доблести, не поручил бы этого дела другим, подобно тому, как опытный врач не доверил бы другому поставить больному диагноз» [2, 4].

Действительно, ἄρετή Аякса — выдающаяся и безупречная, и он, действительно, величайший герой ахейцев, второй после Ахилла, и согласно изначальному гомеровскому отождествлению ἄρετή с воинской доблестью, более заслуживал присуждения доспехов, чем Одиссей, и то, что ему ἄρετή было отказано в почете — оскорбление, которое не могло не завершиться трагедией — его безумием и самоубийством. Однако, как замечает Е. В. Алымова в одной из своих статей, посвященной архетипическим моделям мужества в гомеровском эпосе: «Несмотря на то, что гомеровский эпос позволяет выявить схему героического мужества, которой соответствуют все герои, ее не стоит абсолютизировать: и в эпическом контексте героизм проявляется по-разному, героический этос распределен среди разных героев, представляющих какую-то одну его сторону» [1, с. 13].

Каковы же аргументы Одиссея? Его речь в два раза длиннее, он, в отличие от Аякса, с первых же слов демонстрирует свое уважение к суду: «Не к одному тебе [sc. Аяксу] только обращена речь, ради которой я поднялся, но и ко всем остальным» [3, 1]. Аргументы, которые выдвигает Одиссей весомее и, безусловно, рассчитаны на победу. Речь свою он строит в первую очередь как ответ на обвинения Аякса.

Первый аргумент Аякса, касающийся их совместных действий вокруг спасения доспехов и тела мертвого Ахилла, он опровергает следующим образом: во-первых, если бы тело не унес Аякс, то с ними в этом деле были еще двое, которые бы это сделали, во-вторых, для троянцев главное было — захватить доспехи, которые они собирались поместить в храм, тело же они собирались отдать, «ведь позорно не отдавать останки для погребения» [3, 12]. Поэтому свой ответ Аяксу он резюмирует следующим образом: «Итак, ты сделал то, что было выполнимо, а я избавил их [sc. доспехи] от проклятий» [3, 12]. Второй аргумент Аякса, о продаже им доспехов, Одиссей игнорирует.

Основное внимание в его речи сосредотачивается на третьем аргументе Аякса — обвинении его в недостойном поведении, противоречащем сути аристократической гордости (ἄρετή).

Он напоминает всем присутствующим, что целью похода в Трою была не война, главная цель — вернуть Елену и взять Трою. Однако взять Трою, согласно предсказанию, было возможно только после завладения статуей богини, которую Одиссей и похитил в храме. И вот здесь Одиссей

¹ Ср.: «К почету стремятся, наверное, для того, чтобы удостовериться в собственной добродетели. Поэтому добиваются почета у людей рассудительных и знакомых и [притом почета] за добродетель» (Аристотель. «Никомахова Этика») [4, 1095b].

проговаривает важную вещь: «Но если прекрасно взять Иллион, то и прекрасно найти путь для этого» [3, 4].

Он не принимает упрека Аякса в трусости: «для нашего войска я сделал больше, чем все вы, вместе взятые <...> Нет ни одной битвы, в которой я бы не сражался вместе с вами, но никто из вас не разделял со мной всех моих опасностей» [3, 1]. Он переворачивает ситуацию, называя трусом Аякса, и утверждает, что храбрость Аякса — в неуязвимости его доспехов. Слова Аякса о том, что он всегда один впереди и сражается не под защитой стен, Одиссей отвергает, заявляя, что его доспехи и есть «крепостные стены». Про себя же Одиссей говорит, что не имеет такой опасности, которой бы он сторонился: «Я же без оружия не то что подхожу к вражеским стенам, но даже вхожу внутрь стен и поражаю передовые посты врагов, хотя они и поднимаются по тревоге, их же оружием. Я полководец и страж твой, как и всех остальных» [3, 8]. Он охраняет и себя и всех остальных, причем и днем и ночью. И он готов воевать любым оружием. Если нужно, то он может быть в личине раба, нищего, негодяя — и в этом нет для него позора. «Война не любит показных дел, — говорит Одиссей, — а требует подвигов — и днем и ночью» [3, 9].

В каком-то смысле образ Одиссея можно сравнить с образом воина-стража из платоновского государства. Страж — это тот, говорит Платон, кто имеет «определенное мнение об опасности», и которое «человек «сохраняет и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается» [11, 430]. Собственно, «постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что — нет», Платон называет мужеством [11, 430]. Заметим, что сходные коннотации в определении мужества прослеживаются и в речи Одиссея. Мужественность для Одиссея не в безрассудстве, сражаться нужно не как «дикий кабан, ослепленный гневом» [3, 6], с которым он сравнивает Аякса. «Благодарный муж не должен страдать ни от самого себя, ни от другого, ни от врагов» [3, 6]. Эту мысль потом эксплицирует Аристотель в «Никомаховой этике»: «естественным для мужества — быть таковым в силу яростного духа вместе с сознательным выбором и тем «ради чего», т. е. целью» [4, 1116b 30–1117a 5].

«Будучи сильным (ἰσχυρός), — обращается Одиссей к Аяксу, — ты полагаешь, что ты мужественный (ἀνδρεῖος)». Однако таким образом понятое мужество (ἀνδρεία) и мудрость (σοφία) на войне — не одно и то же. Главное обвинение Одиссея Аяксу — его невежество (ἄμαθια), которое есть величайшее зло (κακὸν μέγιστον) [14, V A54, 13]. И если его самого — так Одиссей заканчивает он свою речь — в будущем ждет слава как «многоумного», «многохитростного» и «единственного покорителя Трои», то Аякс в силу своего невежества будет уподоблен «медлительным по природе ослам и быкам и другим стадным животным» [3, 14].

Итак, можно ли считать, рассмотренные нами речи Антисфена только лишь примером неудачных, ученических речей, подражающих образцам риторических / софистических речей, к чему, как мы говорили в начале статьи, склоняется часть исследователей, или же, как считают другие, действующие лица вовлечены в дебаты о природе добродетели и сосредоточены на этических проблемах? Нам близка позиция последних. Скорее, рассмотренные речи представляют некоторый интеллектуальный срез, отражающий дискуссии афинского общества V–IV вв. до н. э., в первую очередь, касающиеся понятия ἀρετή. Гомеровское понимание ἀρετή как героического в изначальном своем виде уже не удовлетворяет афинское общество, оно пытается создать образ нового совершенного человека, человека полиса, признающего в своем совершенном виде «наряду с благородством действия, — как пишет в своей работе «Пайдейя. Воспитание античного грека» В. Йегер, — и благородство духа и видящий их сочетание» [8, с. 35]. В каком-то смысле новому обществу предстояло стать приемником прежнего, вернее — раскрыть уже имеющиеся в нем потенции. Недаром старец Феникс, приставленный к Ахиллу в качестве воспитателя, в решающий для него час напоминает: «Быть и тем и другим — это уметь говорить слова и совершать дела» [8, с. 35].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. В. Тема мужества в доклассической греческой культуре (на материале эпической поэзии) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 3. С. 7–19.
2. Антисфен. Аякс // Антология кинизма. / Изд. подгот. И. М. Нахов. М.: Наука, 1996. С.117–119.
3. Антисфен. Одиссей // Антология кинизма / Изд. подгот. И. М. Нахов. М.: Наука, 1996. С.119–122.
4. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
5. Горгий. Речь «Защита Паламеда» // Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1. Баку, 1940. <http://simposium.ru/ru/node/13781> (05.06.2017).
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
7. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. В 2-х т. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.
8. Пиндар. Немеийские песни // Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.
9. Платон. Гиппий Меньший // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 203–219.
10. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

11. Софокл. Аякс / Софокл. Трагедии. Пер. С. В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1988. С. 277–332.
12. Софокл. Филоклет / Софокл. Драмы. Пер. Ф. Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 216–268.
13. Euripidis. Hecuba // Euripidis Fabulae: Volume I: Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba. Oxford University Press, 1984. P. 337–398.
14. Giannantoni G. Socratis et Socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit. 4 v. Naples: Bibliopolis, 1990.
15. Kennedy J. W. Antisthenes' Ajax and Odysseus. Department of Classics and Ancient History, Sydney, 2011. https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/7963/1/kennedy_honsthesis_2011.pdf (10.05.2017).

АНТИЧНАЯ ПРАКТИКА УПОДОБЛЕНИЯ КАК ФОРМА ЭЙДЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Статья посвящена античной практике уподобления образу бога или героя, которая теоретически рассмотрена в трудах Платона и платоников при рассмотрении таких понятий, как «благородный муж», «подражание», «благо» и др. Практика уподобления включала в себя подражание характеру и поступкам богов (Зевс, Арес, Дионис и др.), а также героев (Мусей, Орфей, Геракл, Ахилл, Одиссей). Делается попытка показать, что опыт античного благородного мужа — это не только субъективное уподобление, но также и уподобление эйдетическому образу «достойного мужа», который имеет обобщенные черты. Также делается попытка взглянуть на практику уподобления не только с концептуальной, но и с эпистемологической точки зрения, а именно: попытаться восстановить (насколько это возможно) опыт уподобляющегося и его представление об эйдетическом образе бога или героя как совершенного образца.

Ключевые слова: опыт, уподобление, античная философия, благородный муж, эйдос.

Sergey Nikonenko

DSc in Philosophy, professor, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

ANCIENT PRACTICE OF LIKENING AS A KIND OF EIDETIC EXPERIENCE

The article is devoted to ancient practice of likening to the image of a god or a perfect man (hero). The practice of likening is an imitation of character and deeds of famous “first” Greek men: Mutheos, Orpheus, Heracles, Achilles, Odysseus, etc. Ancient and commentary sources concerned to the practice of likening are studied here (Plato, Plutarch, Diogenes Laertius, etc.). We try to prove that ancient famous man’s experience is not a subjective one but the attempt to be like eidetic image of “virtuous man”. So any famous man tries to acquire his “second nature” when he reaches the resemblance between him and a hero (god) both in image and in experience.

Keywords: experience, likening, ancient philosophy, virtuous man, eidos.

I. Сущность античного возвышенного опыта.

Особую роль в античной культуре играет практика уподобления богам, героям и легендарным основоположникам. Аполлон, Дионис, Арес, Гермес, Мусей, Орфей, Тесей, Геракл, Ахилл, Аякс, Одиссей в античном сознании выступают образцами для подражания. Тех из них, кто является людьми или полубогами, обычно называют героями, но мы в дальнейшем будем называть их еще великими древними мужами. Все добродетели, науки и искусства сводятся к богам и великим зачинателям. К примеру, философия возводится

в античной традиции вовсе не к Фалесу, а к Мусею. Рассуждая о происхождении философии, 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» [12, I, 3].

Сказанное Диогеном Лаэртским заводит в тупик и обуславливает проблемы с пониманием, поскольку по отношению к практике уподобления великому зачинателю затруднительно приложить современные методы философского и исторического анализа. В этой статье я попытаюсь показать, что *практика уподобления выступает особой формой опыта самосовершенствования и следования образцу для подражания*. Боги, герои и легендарные основатели трактуются в древней мысли как совершенные существа, которые обладают *эйдетическими образами* благородных мужей. В свою очередь, воплощение эйдетического образа благородного мужа требует особой практики аристократизма и благородства, которую я буду именовать *возвышенным, или эйдетическим опытом*. Я хочу попытаться обосновать следующее положение: понимание идеала благородного мужа, который сформировался в греческой культуре VI–IV вв. до н. э., требует анализа опыта уподобления совершенному образцу.

Хотя вершиной греческой мысли выступает идеализм, в сфере этических добродетелей греки ориентировались скорее на эйдетические образцы героев и великих мужей, не прибегая к абстракциям. Человеческое совершенство в греческой культуре — нечто непосредственно явленное и, вместе с тем, простое, возвышенное, благородное. Оно несовместимо ни с заносчивостью, ни со стремлением к внешней демонстрации своего положения. Ю. В. Андреев пишет: «Неудивительно, что соседние варвары смотрели на греков как на странную породу то ли безумцев, то ли взрослых детей, помешанных на состязаниях... Знатные персы из ближайшего окружения Ксеркса во время его похода на Грецию были страшно удивлены, узнав от перебежчиков, что греки, вместо того, чтобы готовиться к отражению вражеского нашествия, устраивают очередные игры в Олимпии. Еще больше удивились они, когда им сообщили, что наградой победителю на играх обычно служит простой венок из ветвей дикой оливы» [2, с. 188].

В понимании достоинства мужа греки исходят из символического образа, который отсылает к эйдетическому совершенству и, как таковой, нуждается в обретении, а не в рассудочном усвоении. В этой статье ставится следующая эпистемологическая задача: сделать все от нас зависящее, чтобы иметь представление о реальном *опыте* древнего грека, когда он уподобляется благородному мужу. Хотя эта задача чрезвычайно трудновыполнима (а порой не выполнима вовсе), она мне кажется перспективной. Герменевтическая реконструкция, на мой взгляд, может быть применена не только к текстам, источникам, идеям, но также и к пониманию опыта, практики.

Уже у Платона и Аристотеля можно обнаружить фрагменты, в которых доказывается, что для понимания сути нравственности, искусства и философии требуется не обыденный опыт как чувственность, а особый, развитый, или возвышенный опыт. Концептуализм античности не выработал средств самостоятельного существования, отличных от образного и поэтического языка, от мифологического содержания культуры. В свою очередь, поэтический язык еще не стал предметом эстетической рефлексии; он понимался просто и непосредственно. Античные ценности аристократической морали убедительны с точки зрения мудрости и традиции. Они, скорее, символы, нежели концепты.

Характерная особенность эйдетического опыта состоит в том, что *символ не может быть полностью абстрагирован от непосредственного переживания*. Становясь формой традиции, символ способен обособляться от опыта и приобретать самостоятельное существование, но, будучи отчужденным от практики, рафинированным, он перестает «задевать», «волновать», побуждать, вызывать к себе какое-то отношение. *Эйдетический образ благородного мужа есть символ человеческого совершенства, которое гармонично, закончено, и воплощено в чертах личности великих основоположников эллинской культуры*. При этом символ воспринимается непосредственно, разом, во всем величии совершенной формы, но при этом не поддается вербализации и концептуализации, то есть переводу на язык иных выразительных форм. Не все есть символ, но в рамках эйдетического опыта выстраивается именно символическая картина мира, которая имеет тенденцию превращаться в определенные миф, язык и традицию, образовывать своеобразный культурный «мир». В символических трансформациях не существует безусловного прогресса и регресса; новый эйдетический опыт не является «лучшим» или «более прогрессивным». Зачастую он просто встает рядом с прежним символизмом как нечто равно возвышенное и подобное ему.

Далее я попытаюсь выявить суть эйдетического образа благородного мужа, описать суть практики уподобления и создать теоретическое представление об опыте, который сопровождает эту практику.

II. ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ БЛАГОРОДНОГО МУЖА

Диоген Лаэртский передает историю о треножнике, который, по вещанию дельфийского оракула, должен был достаться «мудрому»: «Треножник поднесли Фалесу; он передал его другому мудрецу, тот — третьему и так далее, до Солона; а тот заявил, что первый в мудрости — бог, и отослал треножник в Дельфы» [12, I, 28].

Здесь мы видим не только отказ от желания первенствовать и благородное желание уступить другому мудрецу, но также и стремление уподобиться Аполлону. Совершенство в мудрости воспринимается не как отвлеченная

идея, а как пример для уподобления божественному. Тем самым, честолюбивое стремление к славе приводит не только к обретению личной добродетели, но и к осознанию причастности носителю совершенного образа, который бесконечно превосходит уподобляющегося в своем совершенстве. Сравнение мудреца с Аполлоном или полководца с Ахиллом подразумевает достижение если не тождества, то *уподобления в опыте*, родственности этого опыта, вследствие чего биография великого мужа наполнена деяниями, которые подобны тому, что творил бог или герой. Тут присутствует не просто подражание, но символическое отождествление опыта прославившегося мужа с опытом того, кому он уподобляется. Например, Платон не только чтит Сократа как своего учителя, но также уподобляется ему, символически перенося собственную творческую личность на совершенный образ Сократа (как, возможно, Сократ уподоблялся спартанскому этосу [см. 25]). Диоген Лаэртский отмечает, что идею Платон обозначает разными именами, в числе которых есть такие как «образ», «образец» и «начало» [12, I, 64]. Когда о Платоне говорят, что он учит о следовании «идее добродетели», то речь идет не только об осознании этой идеи, но и о практике уподобления тому, кто эту идею воплотил. При этом каждая добродетель, что особо важно отметить, уже воплощена в своем предельном совершенстве богами или героями, такими как Орфей, Мусей, Одиссей, Тесей, Геракл, Ликург и др. Поэтому можно предположить, что уже досократики в своем самосознании начинают воспринимать себя как уподобляющиеся «древним». В этом отношении, как отмечает Платон в «Государстве», даже Гомера можно считать уже отклоняющимся от возвышенной и благородной простоты, свойственной богам и героям. Так, Платон несколько иронично говорит Главкону: «Ты уступи им, что Гомер самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это *гимны богам и хвала добродетельным людям* (курсив мой — С. Н.)» [20, 607a]. Выходит, что «добродетельные люди», равно как и правильные суждения о богах, существовали уже ранее Гомера, а затем представления о них были искажены.

Платон также объясняет (правда иносказательно) суть индивидуальности древних великих мужей, их прославленность в определенной сфере жизни. Герои совершенно равны друг другу, но они не схожи между собой, поскольку, по Платону, «все души выбрали себе ту или иную жизнь» [20, 620d]. Платон считает, что души избирают себе жизнь в порядке жребия, который в руках Мойр: Лахесис, Клото, Атропос. Героев ровно столько, сколько необходимо по воле богов. Таким образом, совокупность древних великих мужей — это собирательное совершенство человека во всем разнообразии прекрасных черт и поступков.

Античная практика уподобления, обретая в лице Платона абстрактное, теоретическое обоснование, основывается, прежде всего, на искусстве

подражания, следовании образцу, приобщении. Тем самым, уподобление возможно исключительно через опыт, который понимается как *обретение добродетели и совершенствование в ней*. Сама эта добродетель понимается не концептуально, а символически, как форма «переживания в себе» опыта того, кому подражают, возвращивания в себе образа, который подобен образу бога или героя. Аристотель в «Поэтике» отмечает, что изображение великих мужей суть высшая задача искусства: «Трагедия есть подражание [людям] лучшим, [чем мы]» [6, 1454b, 5]. Если убрать заключенные в квадратные скобки добавления переводчика, то получится следующая формула практики уподобления: «*Подражание лучшим*».

Наиболее очевидный случай благородного подражания — следование наставнику. К примеру, первая книга «Размышлений» Марка Аврелия — это перечисление особенностей личностей людей, которым император уподобляется и которые научили своим примером той или иной добродетели. Здесь речь идет о прямом наставничестве, восхищении теми людьми, которые непосредственно знакомы. Однако наставничество в практике уподобления, как правило, косвенное, поскольку герои жили в далекие времена. В случае, когда Александр Великий уподобляется Ахиллу или Дионису, можно наблюдать достижение символической тождественности между образом Александра и образами бога или героя. Когда мы говорим: «Александр Великий в образе Ахилла», то он, с точки зрения обретенного опыта и достигнутого совершенства, и есть новый Ахилл, полностью уподобившийся и причастный герою. Уподобление — это, прежде всего, *возвышенный опыт подражания совершенному существу, который не просто осознается и переживается, а который трансформирует личность того, кто подражает, словно отливая ее в новой форме*. Индивидуальным характером обладает не образец, а опыт подражания. Мильтиад, Леонид, Агесилай и Александр подобны Ахиллу; но они, конечно, не просто копии, а, скорее, символические подобию, которые уникальны. Поэтому, если говорить о доблести, великие полководцы словно встанут в один строй с героями Троянского эпоса; и такое сравнение является высшей честью. Аналогично и первые философы словно стремятся отказаться от авторства, стереть собственную оригинальность, возводя корень мудрости к Мусею, Орфею, Одиссею, Ликургу и далее к богам. В практике уподобления великий греческий муж самостоятелен в своей воле, но не в своем выборе. Нельзя не сказать того, что индивидуальность тут приносится в жертву традиции, но лишь настолько, насколько это необходимо. При этом практика уподобления протекает в одной временной плоскости; герои символически современны тем, кто им уподобляется.

В представлении Плутарха все великие мужи достигают совершенства, которое обретается путем благородного происхождения, личных и политических добродетелей, возвышенной простоты. В жизнеописании Солона Плутарх

описывает следующее: «Крез спросил его, знает ли он человека счастливее его. Солон отвечал, что знает такого человека: это его согражданин Телл. Затем он рассказал, что Телл был человек высокой нравственности, оставил по себе детей, пользующихся добрым именем, имущество, в котором есть все необходимое, погиб со славою, храбро сражаясь за отечество» [22, 27].

Образ благородного мужа неотделим от аристократической морали, однако Плутарх демонстрирует, что в некоторых случаях происхождение и социальный статус второстепенны по отношению к добродетельной жизни человека простого происхождения. Если вдуматься в значение античного выражения «обретение добродетели», то в свете практики уподобления становится очевидным конкретный, практический характер этого обретения, которое проявляется именно в повседневности как *опыт правильной жизни*. Однако из суждений о Телле не ясно, кому уподобляется Телл. Это свидетельствует о том, что в сознании Плутарха и людей поздней античности практика уподобления совершенному образцу уже утрачивает свою конкретность; на первый план выходит воплощение «высокой нравственности». Великие мужи у Плутарха уподобляются героям уже метафорически, фигурально. Тогда как в классическую эпоху уподобление и подражание всегда конкретно и относится к тому, кому подражают. Можно предположить, что речь идет не об уподоблении добродетели, а об *уподоблении носителю этой добродетели*.

Алкивиад у Платона, в отличие от Сократа, не способен понять суть «добродетели самой по себе», но он убежден, что храбрый человек уподобляется Ахиллу, Гектору и прочим доблестным людям. Где он может обрести пример храбрости? Конечно же, не в отвлеченной идее, а в конкретном образе великого героя. Поэзия сохранила фрагменты живого опыта благородного мужа, его поведение в повседневной обстановке, которое, хотя и описывается в фигуральной манере, отличается простотой и конкретностью, в том числе и на уровне идеалов. Спартанские мужи Леонид и Агесилай не склонны к теоретизированию. Прославиться для них — это уподобиться великим предкам, умереть за Спарту и остаться в памяти будущих поколений. Здесь можно предположить, что практика уподобления неотделима от такого важнейшего компонента греческой традиции, как удостаивания упоминаний в веках, эпического характера памяти. Представление храбрости требует воодушевляющего примера, ведущего душу к добродетели. В символическом сознании, как оно представлено у эллинических поэтов, лишь храбрые могут рассуждать о храбрости, поскольку они ее постигли на собственном опыте. В «Фермопильских надписях» (по Симониду Кеосскому) [5, с. 178] Леонид, завещая путнику рассказать о себе и своих воинах, обращается не к «мужеству самому по себе», а к храбрости спартанцев, их гражданской самоотверженности и заветам предков.

В древнегреческой традиции понимания Гомера и Гесиода присутствовало практически полное отождествление «благородных» и «лучших» мужей. Благородный муж — это не просто аристократ, а носитель особого опыта и мировоззрения. Недостаток биографичности и индивидуальности (Ахилл, Аякс, Гектор, Одиссей изображаются в древнегреческой вазописи просто как мощные мужи боевой выправки) компенсируется тем, что гомеровские герои оказываются эталонами мужества, отваги, мудрости, патриотизма, благочестия и других добродетелей, которые необходимы для пайдеи, педагогической основы традиции. Ю. В. Андреев, размышляя о становлении личности в древнегреческой культуре, пессимистично судит о зарождающемся в эпоху эллинизма индивидуализме: «Однако, как это ни странно, это торжество свободной личности очень быстро обернулось резким уменьшением ее человеческой масштабности. В эпоху кризиса на смену универсальному дилетантизму пришел узкий профессионализм» [2, с. 366]. Андреев также отмечает, что классическая эпоха не знает такого явления, как историчность; все люди и все эпохи находятся в одном временном измерении. «По существу, прошлое в его (Гомера — С. Н.) понимании, это то же самое настоящее, но улучшенное, облагороженное, приподнятое над житейской прозой современности» [3, с. 13].

Практика уподобления строится вокруг идеализации биографии великого мужа, мифологизации его личности. Понимание деяний «лучших», «доблестных» и «благородных» требует особого жизненного пути, который должен выстраиваться вокруг эйдетических представлений о совершенствах, воплощенных героями, а также вокруг героического мира, который представляется наилучшим обществом. *Древнегреческая биографическая традиция понимает уподобление с точки зрения подражания раз и навсегда сложившемуся образцу.* При этом каждый новый знаменитый муж, при типичности своих добродетелей, интересен своей новизной, непохожестью на других вследствие особенностей места, времени и судьбы. Читая Плутарха, мы не можем ничего сказать о личности Агесилая в смысле субъективной индивидуальности; речь идет только о его образе жизни, патриотизме, ратных подвигах, изречениях. Такой подход не так заметен в «Сравнительных жизнеописаниях», но хорошо прослеживается в «Изречениях спартанцев», где лакедемонские герои сливаются в ряд схожих мужей с одним и тем же набором добродетелей, с одними и теми нравственными и политическими суждениями. Плутарху гораздо важнее показать, что Спарта породила много великих мужей, нежели выявлять индивидуальность каждого из них. И это происходит не потому, что спартанцы шаблонны и безлики, а просто потому, что они уподобились наилучшему облику благородного мужа.

Дж. Вико заметил, что зачинатели греческой культуры были столь величественными людьми, что говорили не словами, а символами [8,

с. 164]. Теория итальянского философа не кажется фантастической, если предположить, что в греческой практике уподобления боги и легендарные основоположники трактуются как эйдетические личности, которые обладают символическим характером и символическими поступками. Структура древнегреческого сознания такова, что по любому поводу приводятся аллегории на мифологические сюжеты или предания о героях. Ни одно славное деяние, будь это деяние Платона или Александра Великого, не обходится без аллегорических отсылок к биографиям Геракла, Ахилла, Мусея и др. В античной системе нравственных ценностей эти аналогии играют столь же авторитетную роль, сколь ссылки на Писание в культуре средневековья. *Считать мужа подобным Орфею, Мусею или другим героям — значит «причислять» его к числу выдающихся греков.*

Это постоянно отмечают немецкие мыслители. Лессинг судит о древних героях и основоположниках так: «По своим действиям они существа высшего порядка, по своим же ощущениям — люди» [13, с. 75]. Ему вторит Гете, который считает, что греки с особым пиететом относятся к воплощениям благородства. Он пишет: «У древних мы никогда не встречаемся с пародийностью, которая бы снижала и опошляла все высокое и благородное» [11, с. 473]. Гегель полагает, что возвышенная гражданственность греков вызвана цельностью человеческой жизни, когда внутренне свободный индивид совершенно не отрывается от интересов полиса. Аристократический идеал, безусловно, является классовым идеалом; у Гомера все действие «Илиады» разворачивается исключительно в среде высшей аристократии, представители которой во всех отношениях лучшие люди. Однако, как справедливо отмечает Гегель, аристократический идеал — это не просто происхождение, но еще воплощение безупречной личной нравственности. Рассуждая об античном искусстве, Гегель подмечает, сколь мало отличаются друг от друга образы великих героев, будто они вылеплены с одной натуры. Гегель пишет: «Уже у греков встречаются статуи Ахилла и Александра, в которых индивидуальные портретные черты так мало заметны, что кажется, будто видишь в этих фигурах скорее юных богов, чем людей» [10, с. 144].

Обобщенность портретных черт героев является неслучайной, поскольку здесь подразумевается эйдетический образ, которому все эти герои стремятся уподобиться. Это неизбежно порождает унификацию облика. В скульптурной форме обобщенный облик проявляется наиболее зримо. *Родственность черт, поступков знаменитых мужей обусловлена тем, что уподобление совершенному образу является приоритетным по отношению к индивидуальным чертам и особенностям личности.*

В древнегреческой традиции классической эпохи образы Ахилла, Тесея или Одиссея понимались мифологически. Учитывая неразличимость всеобщего и особенного в традиции прославления великих мужей, формируются обобщенные облики благородного мужа в разных ролях

(полководец, мудрец, политик, добродетельный человек), где предельные аналогии, разумеется, проводятся с Зевсом, Аполлоном, Дионисом, Аресом и другими богами. Герои гомеровских поэм или такие личности, как Тесей и Ликург, если и не обожествлены, то понимаются как *существа, близкие богам и достигшие непревзойденного совершенства*. Как отмечает Ф. Шлегель: «Дорийская красота — это не высшая внутренняя самостоятельность гения, а свободное порождение благородной и развитой природы» [28, с. 45]. Эта природа пребывает в спокойной уравновешенности, в классической неподвижности черт характера и добродетелей благородного мужа. Афиней возводит зарождение греческого аристократизма к идеализированной гомеровской эпохе. Он пишет: «Жизнь простую и неприхотливую ведут у него [Гомера — С. Н.] все: цари и простолюдины, юноши, старцы» [7, I, 8f]. Моральные, политические, художественные и прочие представления людей героической эпохи, по Афиней, гармонично сочетаются, поскольку они находятся как бы «внутри» исконно-правдивого символического мира. Люди являются воплощением совершенства, отчего кажутся не людьми, а героями, полубогами.

Греческое сознание не знает аллегоризма в смысле классического искусства Нового времени, в котором аллегоризм порожден рационалистической необходимостью образно-наглядной демонстрации идеи. Греки изображают в вазописи 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. Смысл аристотелевского подхода к мудрой жизни заключается в глубокой естественности идеального мира, данного в непосредственном переживании, в ситуациях повседневности (именно поэтому Аристотель более всего ценит непосредственность дружеского общения). Греческий символизм (особенно этический символизм) практически свободен от идеи тайны и отсылки к бессознательному; он прост, ясен и достигает классической однозначности. Отвлеченность и непостижимость чистой идеи контрастирует для грека с конкретностью непосредственного переживания, в котором доминирует не голая наличность эмоции, а поиск гармонии и красоты. Причем черты возвышенного и прекрасного доводятся до предельной ясности, которая передается через наглядные классические образы. Сопричастность красоте — это хранение памяти о возвышенных и достойных делах и жизнь среди прекрасных образов.

Уподобление великому мужу, хотя и называется «подражанием», требует собственного опыта того, кто уподобляется. Такой опыт реализуется в простоте образа жизни, нравственном благородстве и совершении великих деяний. Подлинное подражание не может быть искусственным воспроизведением внешней формы. *Уподобление — это опыт причастности*, что требует постоянного подтверждения своего возвышенного

нравственного статуса, совершения дел, которые подобают великому мужу. Даже незначительные отступления от возвышенного благородства дают повод для осуждения (в «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарха такие осуждения есть в биографиях Алкивиада и Лисандра). При этом в сознании поздней античности, что можно также заметить у Плутарха, присутствует представление о безупречном нравственном облике мужей начала классической эпохи, которые, хотя и не могут относиться к легендарным основоположникам, схожи с ними. Таковой, к примеру, является биография Солона. Древние историки, тем самым, имеют перед своим духовным взором обобщенный, неизменный, эйдетический образ благородного мужа, с которым сопоставляются биографии всех великих людей. По этому поводу есть интересное замечание Ф. Анкерсмита: «Мифическое прошлое вызволяется из исторического процесса и делается неуязвимым для исторических (пере-) интерпретаций» [4, с. 502].

Я соглашусь с Анкерсмитом в том, что личности и биографии великих мужей древности приобретают неизменность своего облика, словно находясь вне времени. Даже если назвать такой механизм традиционного сознания «мифологическим», следует все же признать, что тут дело не только в мифологии, но в наличии особого опыта, который можно пережить и осознать лишь через актуальное приобщение, уподобление великим мужам. Тем самым, *античный эйдетический опыт не субъективен, а «традиционен», раздражителен, причастен совершенному образцу.* На мой взгляд, на первый план среди всех античных ценностей выходит сложносоставной стандарт «достойного благородного мужа» как идеал того, кому можно уподобиться в жизни. Такая жизнь достойна наивысшего восхищения, как отмечает Новалис: «Жизнь истинно канонического человека должна быть насквозь символической» [16, с. 89].

III. Опыт уподобления личности великого основоположника

В предыдущем разделе ставилась цель описать сущность эйдетического образа древнего великого мужа, который выступает образцом для уподобления. В настоящем разделе речь пойдет о непосредственном опыте, который сопровождает это уподобление. Насколько это возможно, я попытаюсь его реконструировать.

В «Апологии Сократа» Платон передает следующие слова своего учителя, который призывает не страшиться смерти: «А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! [...] Для меня было бы восхитительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и с Аяксом» [17, 41b]. Исходя из этого фрагмента, можно предположить, что ранний Платон — носитель вполне традиционных представлений о величии древних благородных мужей. В своем

воображении Сократ высказывает, конечно, фантастическую идею общения с умершими героями, но в этом есть и рациональное зерно. Сократ желает пообщаться с древними мужами, вероятно, для того, чтобы приобщиться к их величию. Платон называет практику уподобления *«одержимостью»*; великий муж словно «держит», «поддерживает» уподобляющегося. Платон пишет о поэтах: «А от этих первых звеньев — поэтов, зависят другие одержимые: один — от Орфея, другой — от Мусея, большинство же одержимо Гомером, или, что то же самое, он их держит» [18, 536b]. «Одержимый», по-видимому, приобретает опыт древнего великого мужа, который для него оказывается уже своим, родным опытом. Уподобление напоминает ученичество, когда уподобившийся подражает и стремится повторить великие дела и помыслы. При этом следует учесть, что, *хотя уподобляющийся активен в своем собственном опыте, он совершенно несамостоятелен в отношении выбора и интерпретации предмета для подражания*. Причем весь процесс уподобления проходит с учетом незыблемого, непоколебимого авторитета древнего великого мужа, который в традиции воспринимается как героическая, мифическая, наполовину божественная личность (в частности, Орфей и Мусей понимаются Платоном [см. 20, 364e] как потомки Селены и Муз). В «Протагоре» прямо указывается, что авторитет мудрого мужа исходит от богов. «Мудрость Продика, Протагор, есть, пожалуй, нечто издревле божественное», — полагает платоновский Сократ [19, 341a]. Таким образом, можно допустить, что уподобление — это следование благородному примеру, который исходит от богов и потому достоин всяческого подражания.

Авторитет благородных мужей для Платона является столь безупречным, что в «Государстве» Платон критикует Гомера за излишне психологичные, обыденные, субъективные интерпретации поступков, речей богов, равно как и «близких богам» людей, таких, как Приам. В основе мусического воспитания, по Платону, должны лежать исключительно возвышенные, прославляющие гимны, посвященные богам и великим людям, свободные от любых стремлений смешать их добродетели, деяния и речи с какой бы то ни было обыденностью. Платон защищает память о Тесее и Пирифое, утверждая, что совершенно нелепы рассказы, будто сыны Посейдона и Зевса могли пускаться в разбой и грабежи [см. 20, 391d]. Аналогично рассуждает Плутарх о спартанцах, отмечая простоту лаконских песен, в которых содержатся похвалы благородным людям, погибшим за Спарту. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что платоновское представление о древних великих мужах базируется на следующем убеждении: *благородный муж творит исключительно великие дела, имеет добродетельный облик и говорит мудрые речи*. В сущности, стремясь уподобиться Сократу, Платон представляет и своего учителя как причастного богам, мудрейшего и достигшего всех

добродетелей мужа. Существуют разные предположения, почему Платон высказывал свои мысли от лица Сократа. На наш взгляд, в свете практики уподобления, Платон считал благородным и правильным высказываться не от своего имени, а имени мудрого учителя, что в античной традиции считалось вполне обычным. Вспомним пифагорейскую традицию возводить все достижения школы к ее основоположнику, независимо от того, кто из членов союза их впервые предложил.

Учитывая то, что генеалогия царей и аристократов возводилась к тому или иному богу (богам), то практика уподобления включала в себя подражание деяниям этих богов, вплоть до *перевоплощения в их образ*. Гафуров и Цибукидис пишут: «Происхождение Александра эллинская традиция выводила от Ахилла и Геракла, а его подвиги сравнивались с деяниями богов и героев» [9, с. 325]. Когда Александр представлен на монетах и медальонах в образе Ахилла и Геракла, следует учитывать такую характерную особенность античного менталитета, что приобщенный к героям Александр обретает природу Ахилла и Геракла, полностью соответствуя им во внешнем и внутреннем облике. В народном сознании Александр в образе Геракла воспринимается как «второй Геракл», приобретая, тем самым, символическую личность. Как пишет Ф. Шахермайр: «Геракл казался македонянам самым народным из всех героев. Следовать его путями, повторять его подвиги, сравняться и даже превзойти его — все это создавало романтически возвышенный стимул, в котором так нуждались воины» [27, с. 245].

Представляется загадочным, почему античная традиция уподобления относится лишь к некоторым из древних мужей. Ведь список героев довольно обширен. Сюда входят не только Мусей, Геракл или Тесей, но также и Трос, Данай, Гектор, Патрокл, Эллин, Ион, Дор, Эол, Македон, Персей, Беллерофонт, Эней, Ясон, Эдип и др. Эти имена обозначали вполне конкретных лиц, которые также наделялись божественным происхождением и высшим благородством. Непросто ответить на вопрос, почему их почитали, но им реже подражали (поскольку они тоже достойны как образец уподобления). Вероятным объяснением того, почему греки уподоблялись Орфею, а не Эллину, может быть предположение о лучшей «осведомленности» в добродетелях и деяниях такого мужа, как Орфей. Также следует допустить и то, что некоторые из героев пользовались особой популярностью. По большому счету, античная практика уподобления великим мужам всегда основывается на уподоблении конкретному, отдельно взятому мужу; понятие «великие мужи» является чисто собирательным и не имеет до Платона абстрактного, метафизического смысла. Тем самым выдающийся муж уподобляется тому или иному герою в зависимости от происхождения или рода деятельности; этот выбор в любом случае не является субъективным, тем более случайным.

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. АНТИЧНАЯ ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ КРИТИКА И УПАДОК ТРАДИЦИИ УПОДОБЛЕНИЯ

Платон, долгое время пропагандировавший практику уподобления, в конце своего творческого пути отходит от нее. Он выступает, пожалуй, первым критиком этой практики, высказывая свои возражения уже в «Государстве» и «Тимее», но большей частью в «Законах». Он пишет: «Однако прекраснейшей я признаю ту Музу, что доставляет наслаждение не первым встречным, но *людям наилучшим* (курсив мой — С. Н.), получившим достаточно хорошее воспитание; в особенности же ту Музу, которая доставляет его человеку, выделяющемуся своей добродетелью и воспитанием» [21, 658e]. Хотя поздний Платон связывает воедино уподобление, совершенствование и воспитание, роль великих древних мужей в понимании добродетелей уже не столь велика. Платон считает: «Мы должны всеми средствами подражать той жизни, которая, как говорят, была при Кроносе» [21, 713e].

Поскольку о жизни в героический период имеются лишь легендарные представления, Платон считает возможным создать собственные идеологические мифы и использовать их в своих законодательных целях. От практики уподобления конкретному богу и герою Платон движется в направлении создания абстрактной совокупности добродетелей, уже лишенной героической персонификации. Это сопровождается и усилением теологических мотивов в творчестве Платона. Добродетельный муж уподобляется богам; поэтому древние благородные мужи оказываются излишними в системе «Законов». Стремление уподобиться богу сопровождается резким креном в сторону приоритета рассудительности как высшей добродетели, что обуславливает потерю интереса Платоном к более «практическим» воинским добродетелям. Это совпадает и с началом общекультурного упадка практики уподобления. Она воспринимается Аристотелем и Александром уже в значительной степени как условность, дань традиции, которая полезна, но уже вторична по отношению к новой идеологической цели прославления правителя и текущим политическим запросам. Также в эллинистическую эпоху начинается расхождение между разными добродетелями, которые уже не производят цельного впечатления и даже находятся в разладе между собой. Характерна история о встрече Диогена и Александра [см. 23, 14; 12, VI, 38]; здесь наблюдается несоответствие добродетелей царя и добродетелей философа. Простой и целостный образ древнего благородного мужа в эпоху эллинизма оказывается «традиционным» в несколько ином смысле; теперь он скорее основа идеологии, нежели практики.

Греки считали, что эйдетический образ связывает человека с совершенным устройством мира; и у них не было никакого сомнения на этот

счет. Найдя классическое выражение, изобразив совершенную форму, греческое сознание уже просто воспроизводит ее множество раз. Но когда эйдетический опыт все-таки медленно изменился, практика уподобления оказывается совершенно неготовой к новой жизни и, как живая символическая форма, неизбежно погибает.

В имперском Риме, при сохранении греческого символизма как внешней декорации, начинает господствовать идеология, риторика, сибаритский интерес (философские концепции и жизнеописания древних великий мужей совмещаются с гастрономическими книгами, которые оказываются равнозначными темами бесед на пирах). Эллинский символизм ушел; осталось только его использование совсем для других целей и в других условиях. Внешний авторитет сильной власти способен, как показывает история, довольно долго поддерживать иллюзию сохранения преемственности с великой прошлой эпохой. Однако это вовсе не означает реальной авторитетности, поскольку жизненность идеала базируется не на декрете власти и не на классической образованности, а на аутентичности возвышенного эйдетического опыта. Рим привнес новый тип субъективности; и лишь отдельные римские мужи (Цицерон, Сенека, Овидий, Марк Аврелий и др.) уподоблялись в возвышенности опыта героям и мудрецам. Практика уподобления сохранилась, но понимание ее стало совершенно иным.

Завершу свою статью, повторив вопрос, на который мы попытались ответить положительно: не есть ли практика уподобления — существенная характеристика античного образа человека, античной культуры вообще?

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Ю. В. Поэзия мифа и проза истории. Л.: Лениздат, 1990.
2. Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Насколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетейя, 1998.
3. Андреев Ю. В. Гомеровское общество. Основные тенденции социально-экономического и политического развития Греции XI-VIII вв. до н. э. СПб.: Изд-во «Нестор-История» СПбИИ РАН, 2004.
4. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисова, Е. Э. Лямина, М. С. Неклюдова и Н. Н. Сосны. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
5. Античная лирика / Пер. с древнегреч. и лат. Апт С., Шульц Ю. (сост.). М.: Художественная литература, 1968.
6. Аристотель. Поэтика // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура.
7. Афинея. Пир мудрецов в пятнадцати книгах. Книги I-VIII. / Пер. с древнегреч. Н. Т. Голинкевич. М.: Наука, 2004.
8. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с ит. А. А. Губера. М.; Киев, Port-Royal, 1994.

9. Гафуров Б. Г., Цибукидис Д. И. Александр Македонский и Восток. М.: Наука, 1980.
10. Гегель Г. В. Ф. «Эстетика». В 4-х т. Т. 3 / Пер. с нем., под ред. С. М. Александрова. М.: Мысль, 1971.
11. Гете И. В. Об искусстве / Пер. с нем., сост. А. В. Гулыга. М.: Искусство, 1975.
12. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979.
13. Лессинг Г. Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии / Пер. с нем., под ред. Я. С. Балинкиса. М.: Искусство, 1957.
14. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Мысль, 1975.
15. Марк Аврелий. Размышления / Пер. с лат. С. Роговина. Магнитогорск.: Амрита-Урал, 1994.
16. Новалис. Фрагменты / Пер. с нем. А. Л. Вольского. СПб.: Владимир Даль, 2014.
17. Платон. Апология Сократа // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1968.
18. Платон. Ион // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1968.
19. Платон. Протагор // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1968.
20. Платон. Государство // Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. Ч. 1 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1971.
21. Платон. Законы // Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. Ч. 2 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1972.
22. Плутарх. Солон // Сравнительные жизнеописания в двух томах. Т. 1 / Пер. с древнегреч., под ред. С. С. Аверинцева, М. Л. Гаспарова, С. П. Маркиш. М.: Наука, 1994.
23. Плутарх. Александр // Сравнительные жизнеописания в двух томах. Т. 2 / Пер. с древнегреч., под ред. С. С. Аверинцева, М. Л. Гаспарова, С. П. Маркиш. М.: Наука, 1994.
24. Плутарх. Моралии / Пер. с древнегреч., под ред. А. Гопаченко. М.; Харьков: ЭКСМО-Пресс, 1999.
25. Светлов Р. В. Сократ и «Спартанский мираж» // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2011. № 10. С. 363–374.
26. Цицерон. Об обязанностях. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. с лат. Б. Волкова. — М.: Наука, 1993.
27. Шахермайр Ф. Александр Македонский / Сокр. пер. с нем. М. И. Ботвинника и Б. Функа. — М., 1984.
28. Шеллинг, Ф. В., (1996) Философия искусства, пер. с нем. П. С. Попова. Санкт-Петербург.
29. Шлегель, Ф., (1983) Эстетика. Философия. Критика. В 2-х тт. Т. 1, пер. с нем. Ю. Н. Попова. Москва.

Русинова Людмила Андреевна

студентка, Русская христианская гуманитарная академия

ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ ПЛАТОНОВСКОЙ ТЕОРИИ ИДЕЙ

Рассмотрение платоновской теории идей с гендерной точки зрения на примере диалогов «Пир», «Государство», «Теэтет» и «Федр». В чем заключается феминность сократовского метода? Почему выразителем главной мудрости диалога «Пир» становится женщина? Как метафора беременности и родов связана с воспроизведением знания?

Ключевые слова: античность, Платон, гендер, феминность, маскулинность, майевтика, Сократ, Диотима.

Ludmila Rusinova

student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

THE GENDER ASPECT OF PLATO'S THEORY OF IDEAS

This paper deals with Plato's theory of ideas from a gender perspective, by the example of the dialogues «Republic», «Symposium», «Theaetetus», «Phaedrus». What does the femininity of the Socratic method consist of? Why is the woman who is the mouthpiece for main meaning of the dialogue «Symposium»? How is the metaphor of pregnancy and childbirth linked to the reproduction of knowledge?

Keywords: antiquity, Plato, gender, femininity, masculinity, maieutics, Socrates, Diotima

Plato's love, analysed, first and foremost, in his Symposium dialogue, is a craving for immortality. Such a craving can only be accomplished through birth — not the birth of an offspring, but a birth of another kind — the making of ideas. Birth per se as a corresponding act is, undoubtedly, a feminine action. Plato makes this traditionally and obviously feminine quality nearly the central point of his entire philosophy. Let's examine the way the thinker implements this idea in his works.

In the Symposium dialogue the bearer of the main wisdom is a prophetess named Diotima. Making a woman the subject and exponent of thought is itself very non-typical for ancient, as well as more modern, philosophy. For many centuries the woman, considered a second-rate creature, was only an object of study for men, but in no way the subject with a right to express her own opinions and thoughts. Perceived rather as a sub-man, the woman in classic Greece was described as a being inferior to the man in every respect. A lot of authors (doctors, philosophers, poets) described the woman with extreme disdain [However, cf. 9]. Aristotle considered the woman to be downright anatomically, ethically and physically inferior to the man, and that her inferiority is a result of her passiveness. Thoroughly looking into the female organization in his work *Generation of Animals*, he points out that the female nature is inferior to the male one in every respect. But in Plato's dialogue the woman does not only

get an opportunity to express herself (although through Socrates' lips), but also becomes the exponent of deepest wisdom; and everyone, including Plato himself and all the participants of the Symposium, bends down to it (Symposium 201 d). Moreover, Diotima is presented as Socrates' teacher (Symposium 207 c). It is interesting that she knows more about men's feelings than the men themselves. Without her expert interference, the men could never discover the true sources, objects and targets for their feelings. Moreover, Diotima's instructions do not consist of lecturing men about women, which could discover to them only what they couldn't expect to learn about women's experience themselves, as this area is closed to them due to gender prerogative. On the contrary, she discusses with Socrates the relationships between men and boys.

Who was this woman and why did Plato decide to make her a mouthpiece for one of his key pieces of wisdom?

There are two opposing opinions on whether Diotima was a real historic person. Many competent authors suppose that Diotima was not a real person, but a character created by Plato. Other researchers do not share this opinion. Their main argument is that it is not typical for Plato to introduce a fictional character into his dialogues. As Thucydides illustrates, in the beginning of the year 430 there were plague incidents in Athens, which preceded a catastrophic outbreak, and a foreign prophetess (Diotima) could be summoned for consultation in this particular period of time (Thucydides History, Book 2.47). It is this episode that Socrates describes. However, in search for Diotima a lot of ancient verbal and graphic sources were researched, but no mentions of her independent of Plato were found.

Besides the above mentioned absence of Plato-independent mentions of Diotima, there is another argument that she is not a historical person, which is the etymology of her name. A. A. Takho-Godi on *Symposium*: "You can consider [Diotima] entirely fictional and see only symbolic meaning in this wise woman's name (Mantineian — from the city of Mantinea, μάντις — "prophet", "prophetess", μαντικός — "prophetic"). Mantinea in Arcadia was famous for its prophets: Diotima — "honoured by Zeus"). But, as some priests in classical Greece came from central families, and all the girls who belonged to those families and were to become priestesses had to be given corresponding names. The meaning of Diotima's name is to be considered as an argument for her historical existence and not against it.

There is a third version possible: Diotima was a character, but based on a historical person. One of the persons that could be considered her prototype is Aspasia — the beloved one of Pericles, whose intellect was appreciated by many male contemporaries. As can be concluded from extant Socratic literature, Aspasia and Socrates' relationship is most fully described in Plato's *Menexenus*, in which Socrates asks Aspasia to be his instructor in rhetorics, mentioning that she turns men into good orators (*Menexenus* 235 e). Plutarch, Lucian,

Maximus of Tyre and Athenaeus name Aspasia Socrates' teacher, Maximus of Tyre and Synesius specifically say that she taught Socrates eroticism. The name of Aspasia continues to be associated with Socrates throughout the whole period of antiquity.

However, the social role of Aspasia itself didn't suit for expressing Plato's erotic doctrine, that's why the philosopher replaces her with a wise by definition, privy to mysteries prophetess.

Plato's usual strategy of introducing a positive doctrine into his dramatic dialogues is to make its person of authority more majestic and grand than Socrates is. The doctrine of erotic aspiration in *Symposium* requires its authorship to be handed to a person aware of divine matters and their sacred function. It must also be noted that the religious sphere had an advantage over any other field available to women in Greek society — a female priestess had the same rights and duties as a male priest.

One of the reasons for Socrates getting a female teacher in the subject of eroticism may be the peculiarity of relations between a man (an erastes) and a boy (eromenos), typical for the classic Athens. As David M. Halperin states, «If the author of those prescriptions had been a male, he might well have been suspected of being influenced in his framing of them by a variety of personal factors, inasmuch as his own sexual activity would be materially affected by whatever erotic curriculum he prosed. Diotima, by contrast, is not personally implicated in the content of the erotic discipline she recommends to the aspiring paederst» [2, p. 116].

Also Halperin stresses that Diotima's gender has specific meaning for the erotic doctrine she articulates. Particularly, she introduces and operates the unprecedented image of male pregnancy. In Diotima's wording, men become pregnant, experience throes of childbirth, give birth and feed babies — ideas.

The genuine purpose of erotic desire, according to Diotima, is procreation. In her interpretation, love ceases to seek physical pleasure only, developing into thirst for knowledge.

She successfully debates with Socrates who asserts that love is an aspiration to possess beauty (*Symposium* 206 e – 207 a).

Even so, beauty (both physical and spiritual) remains in Diotima's conception as an intermediary, a strong impulse inducing a human to love and give birth (*Symposium* 210 b-e).

Analyzing these extracts, Halperin points out that masculine love postulated by Socrates is different from feminine love, which Diotima talks about. For Socrates love in traditional male interpretation is a thirst for possession (possession of good, beauty), and for the prophetess love is seeking to bring something into the world. Her love is feminine — it's a giving love, not a possessing one.

Nevertheless, the erotic doctrine voiced by Diotima does not have to do much with heterosexual love, in which procreation is a traditional act of realizing

the attraction. On the contrary, her doctrine has to do with homosexual love which leads to delivery not of a physical, but of a much more precious burden — an intellectual, spiritual one. This has a lot in common with the speech of Aristophanes, who stated that men seeking the love of men “are the best of boys and young men, for they are the most masculine by nature” (Symposium 192 a, Symposium 209 a-c).

In this conception a man stops to be the bearer of the masculine, possessive love, but, adopting feminine features, becomes a creator and touches immortality (Symposium 212 a).

Interpreting intellectual activity in metaphors of conception, bearing and birth can be found not only in the Symposium dialogue. We see a similar thought in Republic, where man, pregnant with thirst for knowledge from the moment of his birth, has to endlessly seek for genuine existence in order to be delivered of this burden (Republic 490 b).

In Phaedrus the metaphor of pregnancy is united with the metaphor of cutting wings (Phaedrus 251).

In Theaetetus, Socrates with the help of maieutics helps a young mathematician’s soul to be delivered of a burden. Plato’s teacher also draws a parallel between his method and the midwife’s trade (Theaetetus 149 b – 150 d), at once dividing the maieutics of soul and the maieutics of body.

Thereby, in the middle of Plato’s theory of ideas there is a feminine in its essence metaphor of pregnancy, bearing and birth. Man, pregnant an idea from the moment of his birth, bears it for all of his life and delivers it, having touched the beautiful, getting, with the help of his fruit, access to immortality, which is the ultimate purpose of love. The love of two people in this concept ceases to be hierarchical (which was traditional for Ancient Greece both for heterosexual and homosexual relationships), acquiring the face of equality and reciprocity. The Socratic method — the maieutics — is directly bonded with the metaphor of pregnancy, bearing and birth. Plato’s teacher, accepting a traditionally female role of the midwife, helps his interlocutors to be delivered of the burden of the idea.

REFERENCES

1. Aristotle. Generation of Animals // Moscow: USSR Academy of Sciences Publishing House, 1940 (in Russian).
2. Halperin D. M. Why is Diotima a Woman? // One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love. New York: Routledge, 1990, pp. 112–211.
3. Leduc C. Marriage in ancient Greece // G. Duby, M. Perrot and P. Schmitt-Pantel (eds.) History of Women in the West, Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints. Harvard University Press, 1994, pp. 235–296.
4. Plato. Menexenus // Plato. Collected works in four volumes. Vol. 1. Moscow, 1993, pp. 142–158 (in Russian).

5. Plato. Phaedrus // Plato. Collected works in four volumes. Vol. 2. Moscow, 1993, pp. 161–229 (in Russian).
6. Plato. Republic // Plato. Selected dialogues. Moscow, 2007, pp. 559–718 (in Russian).
7. Plato. Symposium // Plato. Selected dialogues. Moscow, 2007, pp. 430–492 (in Russian).
8. Plato. Theaetetus // Plato. Collected works in four volumes. Vol. 2. Moscow, 1993, pp. 192–275.
9. Robinson T., Svetlov R. Woman, education and politics in Plato. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. Т. 33, № 1, 2017, С. 64–72.
10. Sissa G. The Sexual Philosophies of Plato and Aristotle // G. Duby, M. Perrot and P. Schmitt-Pantel (eds.) History of Women in the West, Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints. Harvard University Press, 1994, pp. 46–82.
11. Thucydides. History. St Petersburg, 1999.

Дёмин Ростислав Николаевич

преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия, гимназия
«Петершуле»

ДИОДОР КРОН И ЭЛЕМЕНТЫ ВРЕМЕННОЙ И МОДАЛЬНОЙ
КЛАССИФИКАЦИИ СУЖДЕНИЙ У ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
ШКОЛЫ ИМЕН (ДЭН СИ, ГУНСУНЬ ЛУН)*

Цель статьи — показать, что характерное для мегариков (Диодор Крон и др.) внимание к понятиям «возможное и невозможное» было характерно и для представителей древнекитайской школы имен. Привлечение ряда свидетельств о взглядах философа Гунсунь Луна позволяет говорить о близости его взглядов и взглядов Диодора Крона. Высказывается предположение о наличии у древнекитайских мыслителей рассуждений, в которых комбинировалась временная и модальная классификация суждений.

Ключевые слова: Мегарская школа, Диодор Крон, возможное, невозможное, школа имен, Гунсунь Лун, Вэй Моу, Дэн Си, временная и модальная классификация суждений, софизм «Жнец».

Rostislav Dyomin

lecturer, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg; “Peterschule”
gymnasium

DIODORUS CRONUS ON “THE POSSIBLE AND IMPOSSIBLE”,
AND ELEMENTS OF TEMPORAL AND MODAL CLASSIFICATION
JUDGMENTS FROM REPRESENTATIVES OF CHINESE
SCHOOL OF NAMES (DENG XI, GONGSUN LONG)

The purpose of speech is to show that characteristic of the Megarian school (Diodorus Cronus, etc.) attention to the concepts of “possible and impossible” was also characteristic of representatives of the ancient Chinese School of Names. The inclusion of a range of evidence about the views of philosopher Gongsun Long allows us to speak about the proximity of his views with the views of Diodorus Cronus. The assumption about the presence of ancient Chinese thinkers reasoning in which a combination of temporal and modal classification judgments.

Keywords: Megarian school, Diodorus Cronus, concepts of «possible and impossible», Chinese School of Names, Gongsun Long, Wei Mou, Deng Xi, temporal and modal classification judgments, the Reaper argument.

Философ мегарской школы Диодор Крон (IV — III вв. до н. э.) — старший современник Эпикура и младший современник Аристотеля, получивший, как отмечают, известность своим учением об амерах, не имеющих частей маленьких тел (вариант математического атомизма), и основанными на этом учении аргументами против движения. Также он был известен

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

своим парадоксальным истолкованием понятия «возможного» («возможно только то, что действительно») [2, с. 339].

По мнению Диодора, из мельчайших неделимых (амер) состоят не только тела, но и пространство и время. Промежуток времени состоит из неделимых мгновений, а промежуток пространства состоит из неделимых протяженных отрезков. На допущении амер и были основаны его доказательства против движения. Согласно Сексту Эмпирику, последователи перипатетика Стратона допускали, что тела и места делятся до бесконечности, а времена приводятся к неделимому [13, с. 344].

Большое внимание Диодор уделял проблеме логического следования. Этот древнегреческий мыслитель считается одним из первых, использовавших временную и модальную логику в философском анализе. Сформулированный им так называемый «главенствующий аргумент» («Повелитель») (κυριεῦον λόγος) представляет собой комбинацию из временной и модальной классификации суждений [15, с.110]. Иногда этот аргумент называют «Мастер-аргумент». Об этом аргументе писали Хрисипп, Клеанф, Архедем в своих сочинениях о возможном. А стоик Антипатр написал даже целую книгу, посвященную этому аргументу [16, с. 45]. Вопросами, занимавшими Диодора, но предлагая другие их решения, также интересовался его ученик Филон Диалектик (Филон Мегарик) [2, с.776].

Представляется, что взглядам Диодора Крона и Филона Диалектика по названным выше проблемам можно указать некоторую параллель в рассуждениях древнекитайских мыслителей и, прежде всего, во взглядах такого представителя школы имен (мин цзя), как Гунсунь Лун (IV–III вв. до н. э.), являющегося современником Диодора Крона.

Среди свидетельств о Гунсунь Луне, широко известном приписываемом ему рассуждением о том, что «белая лошадь не лошадь (бай ма фэй ма)», есть свидетельство о разговоре Гунсунь Луна с неким Вэй Моу (Чжуншань гун Цзымоу). Вэй Моу — малоизвестный мыслитель (IV–III вв. до н. э.) [10, с. 56–57]. Какое-то время, насколько можно судить по дошедшим до нас сведениям, Вэй Моу был увлечен парадоксальными рассуждениями Гунсунь Луна, а затем под влиянием насмешек со стороны не разделяющих его увлечения отказался от этого увлечения и перешел к даосизму. Не дошедшее до нас его сочинение в четырех главах (пянях) в библиографическом разделе «Ханьшу» (Книга династии Хань) помещено в раздел даосских сочинений [5, с. 1730]. Представляется очевидным, что эти свидетельства, изображающие беседу Гунсунь Луна с Вэй Моу или беседу Вэй Моу о Гунсунь Луне с одним из противников Гунсунь Луна, не более исторически достоверны, чем диалоги Гераклида Понтийского, или беседы Хуан-ди с Ци Бо, Лэй Гуном и другими врачами в основополагающем сочинении древнекитайской медицины «Хуанди нэй цзин сувэнь», или

сократические диалоги Платона (вспомним Афиняя: «То, что сочинения Платона полны анахронизмов, можно показать на множестве примеров» [4, с. 275]).

Однако признание малой исторической достоверности свидетельств не означает отказа от их использования как источников по истории философии. И в связи с этим хочется обратить внимание на один интересный момент. В содержащемся в семнадцатой главе «Чжуан-цзы» диалоге Гунсунь Луна и Вэй Моу Гунсунь Лун, перечисляя свои заслуги, говорит, что он «научился объединять «подобное» и «различное», разделять «твердость» и «белизну», превращать утверждение в отрицание, возможное — в невозможное» (合同異, 雜堅白, 然不然, 不可不可) [17, с. 166]. Из слов знаменитого спорщика очевидно, что превращению возможного в невозможное он придает большое значение и рассматривает как свою заслугу. «Объединение подобного и различного» и «разделение твердости и белизны», эти проблемы, характерные для Гунсунь Луна и поздних моистов, вызывают интерес у историков философии. Однако, к сожалению, остается незамеченным то внимание, которое, как этот мыслитель, так и другие представители школы имен, уделяли категориям «возможное и невозможное» (可 кэ и 不可 бу кэ). И уж тем более остается незамеченной некоторая параллель с учением о возможном и невозможном Диодора Крона. Говоря о других мыслителях школы имен, в данном случае можно указать на Дэн Си, жившего раньше Гунсунь Луна (вторая половина VI в. до н. э.) и считающегося основателем школы мин цзя, который выдвинул учение о двух возможностях (лян кэ) [8, с. 259]. Можно также указать на одно из парадоксальных высказываний (о прибытии в царство Юэ) Хуэй Ши, затрагивающее проблему временной логики [6].

В связи с этим вопросом стоит обратить внимание на следующее свидетельство. Это свидетельство подчеркивает то внимание, которое древнекитайские мыслители уделяли этим категориям. В двенадцатой главе «Чжуан-цзы» Конфуций спрашивает у Лао-цзы: «Вот есть человек, который ищет истину, прибегая к парам понятий: „возможное“ и „невозможное“, „правильное и неправильное“» [17, с. 131]. Конфуция интересует вопрос, можно ли такого человека и людей, рассуждающих об отделении «твердого от белого», назвать мудрыми (可謂聖人乎) [17, с. 131].

На вопрос, кого именно имеет в виду Конфуций, можно дать разные ответы. На наш взгляд, речь может идти о вышеупомянутом Дэн Си, который был современником Конфуция и Лао-цзы. Ведь согласно главе четвертой восемнадцатой книги «Люйши чуньцю», благодаря деятельности Дэн Си по истолкованию законов в царстве Чжэн нельзя стало «отделить возможное от невозможного» (可不可無辨也).

Категориям «возможное и невозможное», согласно «Чжуан-цзы», уделяли также внимание такие мыслители, как Пэн Мэн, Тянь Пянь

и Шэнь Дао, чьи взгляды излагаются в тридцать третьей главе «Чжуан-цзы». Эти мыслители, выделенные в этой главе в особое (по мнению, некоторых «протодаоское») направление, считали, «что для [каждой из] тьмы вещей есть возможное, есть невозможное» (知萬物皆有所可, 有所不可 [3, с. 318]. Стоит обратить внимание, что схожее с этим место есть также в двадцать седьмой главе «Чжуан-цзы»: «У каждой вещи есть свое “истинное” и свое “возможное”. Нет вещи, не имеющей своего “истинного” и своего “возможного”» (物固有所然, 物固有所可, 無物不然, 無物不可) [17, с. 238]. Интересно эти рассуждения сравнить с мнением ученика Диодора Крона Филона, который полагал, что «возможным является все, к чему вещь способна» [2, с. 776].

Рассуждал о возможном и невозможном в главе «О злой природе человека» и конфуцианец Сюнь-цзы, проводя различие между способностью и неспособностью, и возможностью и невозможностью (然則能不能 之與可不可, 其不同遠矣) [14, с. 314]. О распространенности рассуждений о возможном и невозможном среди мыслителей того времени свидетельствует также критическое отношение к тем, кто рассуждает об этих вопросах, высказанное в одной из глав «Люйши чуньцю». В главе «Исправление имен» говорится:

«Те же, кто извращает именами действительность — болтуны. Такие болтают безответственно о возможном и невозможном, соответствующим действительности и несоответствующим, правдивом и неправдивом, ложном и неложном» [12, с. 260].

У некоторых античных авторов (Диогена Лаэртского, Лукиана, Аммония-неоплатоника и др.) встречается упоминание о рассуждении, которое в нашей литературе иногда называется софизмом (в соответствии с принятым переводом, хотя в текстах оно не всегда называется так. Это рассуждение получило название «Жнец». В англоязычной литературе это рассуждение называют «The Reaper argument». Именно за демонстрацию нескольких (семи) «приемов» к этому рассуждению, так перевел на русский язык М. Л. Гаспаров, или, иначе, за демонстрацию семи видов, форм этого рассуждения, щедро заплатил некоему диалектику занимавшийся диалектикой у Диодора Крона Зенон Китийский, будущий основатель стоицизма [7, с. 276–277]. Заслуживает внимания то обстоятельство, что у Диодора Зенон-стоик занимался диалектикой вместе с другим учеником Диодора Филоном, прозвище которого был Диалектик. Изложения этого рассуждения разнятся. Вот одно из них:

Если ты жнешь, то жнешь, а не «может быть, жнешь, может быть, нет»; если не жнешь, то не жнешь, а не «может быть, не жнешь, может быть, жнешь»; стало быть, никакого «может быть» вообще не существует, и все совершается только с необходимостью» [7, с. 531].

Таким образом, рассуждение посвящено доказательству, что возможное не существует. Или возможное невозможно.

Другой вариант «Жнеца»:

Философ говорит жнецу, что тот не может сжать своего поля; на недоуменный вопрос жнеца философ отвечает: «Ты можешь сжать или не сжать свое поле; Если ты сожнешь его, то уже не сможешь сжать или не сжать его. Точно так же, если ты выберешь второе и не станешь жать, ты уже не сможешь или сжать, или не сжать его; следовательно, ты вообще не можешь сжать свое поле». Вместо ответа, жнец взял серп и сжал все поле [11, с. 563].

Этот ответ жнеца напоминает ответ врача Герофила Диодору Крону, когда тот вывихнул себе плечо и прибежал к врачу, чтобы тот вправил его [13, с. 313]. Итак, очевидно, что здесь допускаются две возможности и делается вывод о невозможности. Имеется в виду невозможность их одновременной реализации, осуществления.

Вернемся в древний Китай и вспомним утверждение Гунсунь Луна, который, перечисляя свои заслуги, говорил, что он «научился объединять “подобное” и “различное”, разделять “твердость” и “белизну”, превращать утверждение в отрицание, возможное — в невозможное». Каких-либо свидетельств, с очевидностью подтверждающих его утверждение, по крайней мере, автор этих строк не нашел. Но вспомним учение Дэн Си о двух возможностях (лян кэ). О Дэн Си существует следующая история:

«Река Вэй полноводна. Среди семьи одного богача в царстве Чжэн оказался утопленник. Некто выловил его труп. Когда богач обратился к нему с просьбой о выкупе, тот потребовал с него слишком много денег, поэтому богач обратился к Дэн Си. Дэн Си на это сказал: „Не беспокойся — никому другому он его не продаст“. Тот, у кого находился труп, тоже забеспокоился и пошел к Дэн Си. Ему Дэн Си ответил: „Не волнуйся. Кроме как у тебя, ему нигде этого не купить“». [12, с. 295].

В этом случае возможности также оборачиваются невозможностью. Есть ли возможность купить у кого-либо другого. Нет. Есть ли возможность, продать кому-либо еще? Нет. Итак, две возможности оборачиваются невозможностью. Один может либо купить, либо не купить. Другой может либо продать, либо не продать. Используются понятия возможное (кэ) и невозможное (бу кэ) и в дошедшем до нашего времени приписываемом Дэн Си произведении «Дэн Си-цзы», считающемся одним из основополагающих в классической школе имен мин цзя [9, с. 58, 66, 82 и др.].

Представляется, что рассуждения о понятиях «возможного» и «невозможного» в истории древнекитайской философии заслуживают большего внимания. Особенно учитывая дискуссионность вопроса о том,

была ли в древнем Китае логика и существование мнения, что «логика есть дисциплина, максимально толерантная к тому, что мы включаем в область возможного» [1, с. 79]. К сожалению, ряд переводов даже не позволяет заметить, что вопрос о возможности и действительности интересовал китайских мыслителей. В качестве примера можно привести два перевода одного фрагмента сочинения шестой главы «Ле-цзы». Важно, что этот фрагмент идет в главе сразу же после рассказа об учении Дэн Си о двух возможностях. Перевод Л. Д. Позднеевой:

«Родиться, когда есть возможность жить, это счастье от природы; умереть, когда есть возможность умереть, это счастье от природы. Не родиться, когда есть возможность жить, это наказание от природы; не умереть, когда есть возможность умереть, это наказание от природы. Бывает, что обретают жизнь, когда возможность жить, обретают смерть, когда есть возможность умереть; [но] бывает, что живут, когда нет возможности жить, или умирают, когда нет возможности умереть» [3, 101].

Перевод В. В. Малявина:

«Родиться вовремя и умереть вовремя — вот благословление Неба. Не жить, когда время жить и не умереть, когда время умирать — вот наказание Неба. Некоторые рождаются и умирают в нужное время, а некоторые живут и умирают, когда не время жить или умирать» [17, с. 356].

Позднеева не только перевела кэ и бу кэ, но даже в комментарии указала, что речь в данном случае идет о противоречии между возможностью и действительностью [3, с. 348]. В переводе Малявина понятия возможного и невозможного, к сожалению, не нашли отражения. Возможно, привлечение ряда свидетельств и фрагментов как к уже опубликованному, так и еще непереведенному материалу будет способствовать лучшему пониманию некоторых вопросов истории как древнегреческой философии, так и древнекитайской.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анкин Д. В. Неформальные мысли о формальном в связи с категорией возможного // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2016. № 3. С. 79–82.
2. Античная философия. Энциклопедический словарь. — М.: Прогресс-Традиция, 2008.
3. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.) / Вступ. ст., пер. и комментарии Л. Д. Позднеевой. — М.: Наука. 1967.
4. Афиней Пир мудрецов. — М.: Наука, 2003.

5. Бань Гу Хань шу (История ранней династии Хань). Т. 6. Пекин, 1964 (на кит. яз.).
6. Дёмин Р. Н. Рассуждение Диодора Кроноса о движении и «парадокс» Хуэй Ши о прибытии в царство Юэ / Философская компаративистика как видение мира. — СПб., 2007. С. 43–51.
7. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979.
8. Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти т. — М.: Вост. лит., 2006.
9. Каноны конфуцианства и школы имен: в 2-х кн. Сост. и отв. Ред. А. И. Кобзев. Кн. 2. Спирин В. С. «Дэн Си-цзы» как логико-гносеологическое произведение: перевод и исследование. — М.: Наука — Вост. лит. 2014.
10. Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М. Л. Титаренко. — М.: Мысль, 1994.
11. Лукиан. Избранное. — М.: Художественная литература, 1987.
12. Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. — М.: Мысль, 2001.
13. Секст Эмпирик Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1976.
14. Феоктистов В. Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышление китаеведа / Сост. Е. В. Якимова. — М.: Наталис, 2005.
15. Фрагменты ранних стоиков. Т. 2. Ч. 1. М., 1999.
16. Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 2. М., 2010.
17. Чжуан-цзы. Ле-цзы. / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. — М.: Мысль, 1995.

Пеннер Регина Владимировна¹, Миляева Екатерина Галимулловна²

¹ к. филос. н., доцент, Южно-Уральский государственный университет, г. Челябинск

² ст. преподаватель, Южно-Уральский государственный университет, г. Челябинск

ЧТЕНИЕ (С) ПЛАТОНА (-ОМ): ПРОСТО О СЛОЖНОМ*

В тезисах авторы представляют осмысление метода работы студента с философским первоисточником в ситуации тотального сокращения аудиторных и внеаудиторных часов по дисциплине «Философия» в высшей школе. В процессе совместного медленного чтения фрагментов из диалога Платона «оживают» «Сократы» и «Главконы», идеи которых проникают в мысли студентов, обогащая и раскрепощая сознание молодых людей в процессе поиска знания.

Ключевые слова: чтение, философский текст, Платон, Сократ, преподаватель, студент, диалог, философская (-ие) практика (-и).

Regina Penner¹, Ekaterina Miliaeva²

¹ CSc in Philosophy, associate professor, South Ural State University, Chelyabinsk

² senior lecturer, South Ural State University, Chelyabinsk

READING (WITH) PLATO: SIMPLY ABOUT COMPLICATED

In the theses authors present a comprehension of one of the practical methods of working with the primary sources of philosophical texts in the situation of a total reduction of work hours of the discipline «Philosophy» in university. In the process of slow reading of fragments from the Plato's dialogue, «Socrates» and «Glaucos» come alive, their ideas penetrate the students' thoughts, enriching and emancipating the consciousness of young people in the search for knowledge.

Keywords: reading, philosophical text, Plato, Socrates, teacher, student, dialogue, philological practice (s).

Чтобы глубоко и разносторонне изучить философию, необходимо ощутить подлинный «вкус» философской проблематики, самому окунуться в мир философской мысли, непосредственно познакомиться с многочисленными идеями и концепциями философов. И самый верный способ достижения этих целей — ознакомиться с первоисточниками, осмысляя их.

В высшей школе в процессе обучения студентов ключевое значение имеет самостоятельная работа по овладению тем или иным предметом исследования. Изучение целого ряда дисциплин, в том числе истории философии, невозможно без обращения к первоисточникам. Чтение произведений великих мыслителей, благодаря которым их авторы

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 17–33–00021 «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход».

вошли в духовную историю человечества, помогает студентам окунуться в лабораторию творчества того или иного философа, почувствовать атмосферу написания работы, уловить очарование философии как творческого поиска и духовного пути, ибо «живой» философский текст не подобен «сухому» тексту учебника.

Одна из проблем, с которой мы сталкиваемся при работе студента с первоисточником, раскрывается в том, что не всегда студент готов отреагировать на все идейное богатство текста; многие из студентов не знают, как систематизировать полученные знания; у них возникают трудности в установлении связи с актуальными знанием и практикой; зачастую студенту оказывается не под силу сформулировать ключевые тезисы и обобщающие выводы по тексту

К сожалению, в курсе философии на самостоятельную работу выделено небольшое количество времени, что с необходимостью ограничивает число изучаемых первоисточников, хоть и круг произведений известных философов, безусловно, обширен. Все это предопределило форму оказания помощи студентам по овладению знаниями посредством чтения философского первоисточника. Одними из наиболее оптимальных для знакомства с философскими текстами студентов младших курсов оказались фрагменты из диалогов Платона.

Из года в год авторы статьи входят в студенческую аудиторию с небольшими фрагментами из диалога Платона «Государство». И всякий раз заново начинается сократический диалог, где в студенческой аудитории на место Сократа встает преподаватель, а каждый студент оборачивается вопрошающим, осмысляющим и отвечающим собеседником.

Смысл работы над текстом подобен философской практике Сократа — это постановка перед студентом вопросов, ответы на которые он может найти в изучаемом тексте, читая и осмысляя его. В этом случае преподаватель является не всезнающим мудрецом, а тем, кто движется к истине вместе со своим учеником. Вопросы преподавателя здесь выступают в роли путеводителя, своеобразных «маяков», которые помогают студенту не растерять основные идеи произведения; выделить собственно философский аспект текста; зачать рефлексию студента над собственным опытом, когда философский текст превращается в некую площадку для осмысления студентом самого себя.

Изучение первоисточников — процесс трудный и творческий. Он начинается с ознакомления, своеобразного введения преподавателя к работе. В этом введении преподаватель может дать краткую историческую и общекультурную справку о том, например, каковы основные идеи диалога, какое место диалог занимает в творчестве Платона, об основных принципах (майевтика, ирония, притворство, парресия), используемых Сократом в беседах.

И только после введения преподавателя, погружения студента в атмосферу Древних Афин, начинается непосредственное чтение фрагментов в соотношении с вопросами-ориентирами. Практика показывает, что читать произведение следует медленно, своего рода медитативно, стремясь проникнуться каждым словом Платоном, речами Сократа; не механически их проглатывая, но творчески осмысляя; сопоставлять мысли автора с собственными мыслями, выделяя, вместе с тем, существенное, основное.

Подобное чтение есть своего рода философская практика, в рамках которой студент -не пассивный адресат информационных потоков, но активный участник диалога. Именно в процессе чтения «окаменевшие» на страницах книг Сократ и его собеседники обретают живую форму. Эта форма не подобна телесной. Но, вместе с тем, она воскрешает позабытый некогда диалог в стенах современных вузов. Глубокое и совместное чтение фрагментов философских текстов, несомненно, преобразовывает «мертвые» произведения в «живой» текст, созидаемый студентом посредством рефлексии, живущий в его мыслях, расширяющий его мировоззрение и позволяющий преодолеть границы обыденности учебного процесса в вузе.

В КАЧЕСТВЕ ПРИЛОЖЕНИЯ

Вопросы к мифу о колеснице:

1. Почему человеческая душа бессмертна?
2. Почему душа теряет крылья?
3. Каково Занебесье, куда направлено истинное знание?
4. По какому закону совершается кругооборот души?
5. Каким частям души соответствуют образы коней и возничего?
6. Как совершается процесс познания?
7. Как соотносятся душа и тело?
8. Какое состояние люди зовут Эротом?
9. Ведет ли Эрот к добродетели; и если да, то каким образом?

Вопросы к мифу о пещере:

1. Подумайте, что символизируют тени, видимые узниками на стенах пещеры.
2. Почему Платон изображает в «мифе» именно узников и они находятся в пещере?
3. Каким образом, согласно Платону, должен осуществляться процесс познания?

4. Сформулируйте, что, согласно Платону, представляет собой «идея» или «эйдос».
5. Раскройте, как вы понимаете смысл учения Платона о душе.
6. Раскройте своими словами принципы учения Платона об идеальном государстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Борисов С. В. Principles of philosophical constructivism for practice of education // Роль философии в пространстве информационного общества: Сборник научных трудов по материалам I Международной научно-практической конференции. Ред. Н. А. Краснова, Т. Н. Плесканюк. 2016. С. 4–12.
2. Дыдров А. А. Российское образование в условиях футуроплюрализма // Философия и наука. 2016. Т. 15. С. 40–49.
3. Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское призвание [Электронный ресурс] URL: <http://www.psychology.ru/library/00005.shtml> (дата обращения: 19.07.2017)
4. Платон. Государство. М.: Азбука, 2015. 352 с.
5. Светлов Р. В. Философ и его соперники: учитель в древнем мире // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 2. С. 39–46.

ПЛАТОНИЗМ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

УДК 94(37).07

Пантелеев Алексей Дмитриевич

к. ист. н., доцент, Институт истории СПбГУ

ФИЛОСОФЫ И СОФИСТЫ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ АГИОГРАФИИ*

В статье анализируются свидетельства об участии философов и софистов в процессах над христианами и упоминания имен философов и использование философской терминологии в раннехристианских агиографических текстах («Мученичество Юстина», «Мученичество Аполлония», «Мученичество Пиония» и «Акты Филеаса»). Юстин Мученик и его товарищи были осуждены на смерть стоиком Рустиком, с христианами спорили и, возможно, доносили на них киники, софист Руфин пытался образумить Пиония. Иногда мученики использовали философские термины для указания на сходство учений христиан и философов. Эти ссылки на философские термины или Сократа, также пострадавшего из-за своих взглядов, не приносили никаких практических результатов, но они заставляли пересмотреть общий взгляд на христианство как на темное невежественное суеверие.

Ключевые слова: Римская империя, раннее христианство, античная философия, мученичество, преследования.

Aleksey Panteleev

CSc in History, associate professor, St Petersburg State University, Institute of History

PHILOSOPHERS AND SOPHISTS IN EARLY CHRISTIAN HAGIOGRAPHY

The aim of the article is analysis of the evidences of participation of philosophers and sophists in the processes against Christians and the mention of the names of philosophers and the use of philosophical terminology in the early Christian hagiographic texts (*The Martyrdom of Justin*, *The Martyrdom of Apollonius*, *The Martyrdom of Pionius* and *The Acts of Phileas*). Justin Martyr and his Companions were condemned to death by the Stoic philosopher Rusticus, the Cynics argued against Christians and, perhaps, inform against them, the sophist Rufinus tried to reason Pionius. Sometimes martyrs used philosophical

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ-ОГОН, проект № 15–31–01260 «Раннехристианская агиография в контексте позднеантичной культуры».

terms to indicate the similarity of the teachings of Christians and philosophers. These references to philosophical terms or to Socrates didn't bring any practical results, but they forced to reconsider the general view of Christianity as a dark ignorant superstition.

Keywords: Roman Empire, Early Christianity, Ancient Philosophy, Martyrdom, Persecutions.

В первые века христианство было глубоко чуждо интеллектуалам Римской империи: в их глазах христиане были достойны в лучшем случае жалости, а их учение не вызывало ничего, кроме брезгливого презрения [12, р. 1055–1118; 20, р. 94–163]. Но наряду с этой «магистральной» линией существовала и другая, рассматривавшая христианство как философскую школу, правда, крайне своеобразную; ее проявления можно обнаружить у Галена [19, р. 10–16] и, в какой-то степени, Лукиана [20, р. 68–93]; позже Плотин скажет о гностиках, что они занимаются такой философией, какая не подобает эллинам (II, 9). Первая модель отношения основывалась на случайных сведениях и зловещих слухах, окружавших новую религию, вторая — на более близком знакомстве с христианами, но у них обоих, несомненно, был еще один общий источник — это публичные казни христиан, мученичества. О них упоминают Эпиктет (Diss. IV, 7, 6), Гален [19, 37–48], Фронтон (Min. Fel. Oct., 8; 12), Лукиан (De mort. Peregr., 13), Цельс (Orig. C. Cels. II, 46), наконец, Марк Аврелий (Med., XI, 3). Высокообразованные римляне могли соприкасаться с этим явлением не только в амфитеатре, но и как участники судебного процесса. Ранее мы уже обращались к анализу мученичества в контексте системы римских зрелищ [6, с. 75–89], а здесь будут рассмотрены, во-первых, свидетельства раннехристианской агиографической традиции об участии философов и софистов в процессах над христианами, а во-вторых, более широко, любые упоминания имен философов и использование философской терминологии в этих текстах. Мы постараемся показать, что восприятие христианства как философской школы могло основываться не только на их внешнем сходстве для внешнего наблюдателя [1, с. 221] или заявлениях апологетов, но и на том, как себя вели и к чему апеллировали некоторые мученики. В центре внимания окажутся четыре сочинения: «Мученичество Юстина» (BHG 972z, 973, 974), «Мученичество Аполлония» (BHG 149), «Мученичество Пиония» (BHG 1546) и «Акты Филеаса» (BHG 1513; BHL 6799).

Юстин Мученик и его ученики были казнены в Риме в 165 или 167 г. [7, с. 111–130; 9, с. 343–372]. Их приговорил к смерти Квинт Юний Рустик, консул 133 и 162 г., исполнявший обязанности городского префекта в 162–168 гг. [13, р. 94–95]. Рустик был философом-стоиком, Марк Аврелий упомянул его в своих «Размышлениях»: именно он познакомил будущего императора с учением Эпиктета, отвлек его от риторической

изысканности и показал важность самосовершенствования (Med., I, 7). Хотя поздняя редакция «Мученичества» называет Рустика «человеком страшным и пагубным, исполненным всякого нечестия» (Mart. Iust. C, 1), анализ текста показывает, что это было не так. В начале допроса Рустик не пользуется словом «христианин» и пытается спасти Юстину жизнь, для чего ему было бы достаточно объявить себя философом; задаваемые префектом вопросы вроде «Какую жизнь ты ведешь?» или «Каких учений ты придерживаешься?» давали все возможности для этого [11, р. 516]. Юстин, тем не менее, не воспользовался предоставленной ему возможностью и прямо объявил себя христианином. Кроме того, Рустик неожиданно вступил с мучеником в дискуссию о загробной участи души (5, 1–3), правда, сам ее и прервал, вернувшись к вынесению приговора. Вполне вероятно, что он проявил здесь некую цеховую солидарность: он мог что-то слышать о Юстине и до начала процесса, так как тот интересовался философией и участвовал в каких-то публичных диспутах (Iust. Apol. II, 3). Мученик при ответах Рустик, демонстрируя свое знание философии, пользуется платоническими (*demiourgos* – 2, 6) и стоическими (*ekpurosis* – 5, 2) терминами, правда, наполняя их христианским смыслом.

С казнью Юстина связан еще один философ, правда, прямо не упомянутый в «Мученичестве» — киник Кресцент. Во II Апологии Юстин прямо говорит, что беспокоится, как бы этот Кресцент не донес на него, так как Юстин победил его в диспуте, показав, что «он вообще ничего не знает» (Iust. Apol. II, 3). Ученик Юстина Татиан сообщает, что Кресцент интриговал и против него (Tat. Orat., 19; ср. Eus. HE, IV, 16) [16]. Ничего невозможного здесь нет, рассказы о философях-доносчиках во II в. встречаются и у других авторов [8, с. 77–91].

Богатый материал дает «Мученичество Аполлония», описывающие события в Риме ок. 185 г. [7, с. 191–208; 9, с. 375–416]. Об Аполлонии сообщают Евсевий, который говорит о его философском образовании (HE, V, 21) и Иероним, называющий Аполлония римским сенатором (De vir. ill., 42); текст «Мученичества» не дает надежных оснований считать его сенатором, но безусловно свидетельствует о «весьма приличных философских познаниях» мученика [9, с. 375–416]. Отдельно стоит отметить его прозвище Саккей (*Sakkeas*), возможно, отсылающее к плащу философа [7, с. 193]. Аполлоний произносит большую речь в защиту христианства, которая послужила одним из источников для «Мученичества». Возможно, эта речь была написана еще до процесса, возможно, во время; мученик называет ее *apologia* (4, 2; 5, 2 et al.) [18, р. 244; 5, с. 673]. Он знаком не только с философией, но и с риторикой: его речь строится по четкому композиционному принципу, причем аргументация идет от неживой природы через растения и животных к человеку, что соответствует стоическому учению о началах (*hexis — physis — aisthēsis — logos*) [9,

с. 387]. Г. Роскам считает возможным соотнести «апологию» Аполлония с платоновской «Апологией Сократа»: оба подсудимых заявляют о том, что скорее подчинятся велению Бога, чем приказам людей (Mart. Apoll. 24; Apol. 29d), уделяют большое внимание этике (Mart. Apoll. 4; 6; 26; 36–37; Apol. 28bc; 29b et al.), отказываются опозорить себя отказом от убеждений (Mart. Apoll. 16; Apol. 34b–35d), предсказывают, что за ними последуют многие люди (Mart. Apoll. 24; Apol. 39cd) и критикуют своих судей (Mart. Apoll. 32; Apol. 38c–39d) [18, p. 244–245]. В речи Аполлония дважды появляется Сократ: упоминается его клятва собакой и платаном (19; ср. Phaedr. 228b), а позже Сократ сопоставляется с Христом — как философ был несправедливо осужден афинскими сикофантами, так и Спасителю вынесли приговор некоторые преступники или нечестивцы (41). Внимание мученика во многом занимают вопросы этики (26–30; 36–38; 42; 44). Затем, Аполлоний пользуется аристотелевской концепцией (*schema — ousia*; он использует термины *synecho — 16*, *lupas ekkoptein — 37* и др.) и цитирует Гераклита (19) и «Государство» Платона (40). Наконец, мученик вступает в дискуссию с присутствующим на суде неназванным киником, который обвиняет его в заблуждении и уподоблении себя Гераклиту. Аполлоний отвечает ему указанием на лицемерие и слепоту его сердца (33–34).

Еще один пример мученика, хорошо знакомого с риторической и философской традицией, — Пионий, казненный в Смирне в марте 250 г. [7, с. 265–314]. Как и Аполлоний, Пионий, безусловно, был образованным человеком: он обращается к язычникам, цитируя Гомера, вспоминает Девкалиона и природные катаклизмы на Сицилии, в Лидии и на островах Эгейского моря (Mart. Pionii 4, 2; 4, 5; 21; 23), да и вообще не чужд риторической выучки — он произносит две большие речи, обращенные к язычникам и христианам [4; 17]. Сами слушатели отмечают его образованность, восклицая: «Какие познания!» (Mart. Pionii, 10, 7). Язычник-софист Руфин, «отличавшийся познаниями в риторике», присутствовавший при допросе мученика, попытался его образумить. В надписях и на монетах из Смирны это имя упоминается несколько раз. Вполне вероятно, что отцом этого оратора был знаменитый ритор Клавдий Руфин, учитель софиста Гермократа (Philostr. VS, II, 25, 1) [2, с. 836–837]. При ответе ему Пионий обращается к образу Сократа: «Вот это вот и есть твое ораторское искусство? Вот это и есть твои книги? Такого и Сократ от афинян не претерпел, а сейчас все вокруг — Аниты и Мелеты. Неужели Сократ, Аристид и Анаксарх и остальные, по-вашему, тщеславные люди, так как в философии, справедливости и стойкости упражнялись?» (17). Ответ Пиония — восклицания, риторические вопросы, обращение к идеалам оппонента, — показывает его знакомство с риторикой, и он бьет Руфина его собственным оружием. Важен контекст этого обмена репликами: в Смирне ораторским искусством было проникнуто всё, но идеалы Пиония

принадлежат не риторике, а христианской вере; риторика для него — лишь средство отстаивания своих взглядов. Я. Де Боевт и Я. Бреммер считают, что обмен репликами между Руфином и Пионием следует рассматривать в контексте спора между риторикой и философией: философия дает силы противостоять несправедливости, а риторика способна научить только обвинять и преследовать [14, р. 120–122; 5, с. 674–675].

Ссылки на философскую традицию появляются и в «Актах Филеаса» (Египет, 306 г.). Евсевий Кесарийский отзывается о Филеасе как о человеке, прославленном исполнением общественных обязанностей, щедростью и философским образованием (HE, VIII, 9–10). Префект Кульциан пытается уговорить Филеаса совершить жертвоприношение; это их не первая встреча, до того произошло четыре допроса, сопровождаемых побоями и пытками. За это время Филеас смог убедиться, что на римского магистрата его речи не действуют, поэтому отвечал кратко, а то и вовсе односложно, но внезапно между ними произошел интересный диалог: в ответ на слова Филеаса, что Павел обладал большей мудростью, чем все остальные, Кульциан спросил, не считает ли он его даже мудрее Платона. Мученик ответил: «Не только Платона, но он был мудрее и всех остальных» (3, 2) [10, р. 516–517]. Когда Кульциан в очередной раз предложил мученику принести жертву, тот ответил: «Нет, не совершу. Я берегу свою душу. Христиане не единственные, кто бережет душу — такие есть и среди язычников, возьми Сократа, например. Когда его вели на казнь, хоть и стояли рядом его жена и дети, он не повернулся, но с охотой принял смерть» (4, 1–2). Это риторическое преувеличение — родные не присутствовали при последних часах жизни мудреца — было вызвано присутствием в зале суда жены и брата самого Филеаса (6, 8), и, возможно, в какой-то степени его слова обращены к ним [5, с. 675–676].

К этим текстам нужно добавить еще один случай взаимодействия христианской и античной традиций — сочинение Лукиана «О смерти Перегрин» (160–170 гг.). Как мы показали в другом месте, сатирик воспользовался текстом «Мученичества Поликарпа» для того, чтобы показать сходство между казнью христианских мучеников и самоубийством в Олимпии бродячего киника, которого Лукиан считал лжефилософом и лжегреком; его самосожжение смешно и бесполезно, и оно напоминает поведение безбожных галилеян, которые сами ищут смерти. К этому выводу нас подталкивает обилие деталей и параллелей между описаниями смерти Поликарпа и Перегрин [3]. Кроме того, когда Перегрин оказался арестован из-за своих христианских взглядов, он был отпущен на свободу «правителем Сирии, человеком, склонным к занятиям философией» (Luc. De mort. Per., 16); это напоминает попытку Руфина сохранить жизнь Юстину.

Подводя итог этому обзору, можно сделать несколько выводов и замечаний. Прежде всего, случаи обращения к «философским» сюжетам в ранних мученичествах носят вполне достоверный характер. Аполлоний, Пионий и Филеас — образованные люди, знакомые и с языческой, и христианской литературой; обращения к философии и примеру Сократа вполне уместны и полностью обусловлены контекстом и не несут какой-то принципиальной смысловой нагрузки [5, с. 677]. Два таких эпизода произошли в Риме (Юстин Мученик, Аполлоний), один в Смирне, крупнейшем центре эллинской культуры (Пионий). О Юстине, Аполлонии и Филеасе раннехристианские писатели отзываются как о знатоках античной философии; не стоит воспринимать их свидетельства буквально, но определенными знаниями в области философии эти мученики безусловно обладали. Какие цели преследовали указания на мудрецов прошлого и использование платонических или стоических терминов и концепций в их ответах и речах? Прежде всего, они показывали интеллектуальный уровень обвиняемых. Нет нужды видеть здесь сознательное продолжение попыток апологетов изобразить христианство философской школой, намного важнее, что христиане беседуют на равных с представителями римской элиты и используют общую терминологию и систему образов. Мученики были не грязными необразованными маргиналами, а способными постоять за себя людьми, вызывавшими уважение твердостью своей позиции. Никакой практической пользы обвиняемым от их учености не было, но она заставляла пересмотреть общий взгляд на христианство как на темное невежественное суеверие.

Использование образованными мучениками философских терминов указывало на некоторое сходство между учениями христиан и философских школ (творение космоса, его воспламенение в конце истории, пренебрежение вещами сего мира, внимание к этическим вопросам и близость этических принципов). Здесь нет принципиального отличия от апологий, и часть этих пассажей, вполне вероятно, могут быть следствием включения в текст мученичеств ранее написанных апологий (как в случае Аполлония), а часть — поздними интерполяциями.

Частые ссылки на Сократа могли проиллюстрировать верность христиан своим идеалам и подчеркнуть, что все, кто нес истину миру, сначала подвергались несправедливым гонениям, но затем оказывались правы. И Сократ, и христиане — жертвы толпы и доносчиков. В отличие от других «святых мужей античности» — Зенона Элейского, Катона, Сенеки или Гельвидия Приска — Сократ не был замешан ни в каких политических делах и до конца жизни следовал законам родного города, что также было весьма востребовано христианской апологетикой в то время. Подобные аргументы, конечно, не могли иметь никакого веса на суде, но христиане здесь, кажется, в большей степени ориентировались не на реальную

юридическую практику, а на литературные образцы (рассказывают, что к образу Сократа во время суда обращались Апулей (Apol. Apol., 15; 18; 27), Демонакт (Luc. Dem., 10), Аполлоний Тианский (Philostr. VA, VII, 7)) [5, с. 678].

Наконец, эти тексты позволяют лучше понять, как происходила антихристианская полемика в повседневной жизни, услышать «голос улицы». Если на уровне интеллектуалов с христианами спорили неоплатоники Порфирий, Гиерокл или Юлиан, то со стороны популярной философии в полемике участвовали киники, и не всегда аргументы здесь носили академический характер [15, р. 275–276; 16]. И некий киник в «Мученичестве Аполлония», и софист Руфин призывают мучеников не гнаться за пустой славой, и этот призыв неожиданно находит параллель у императора-философа Марка Аврелия, требующего, чтобы самоубийство было тщательно обдуманно, а не совершалось «из голый воинственности, как у христиан» (Med., XI, 3).

ЛИТЕРАТУРА

1. Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб.: Гуманитарная Академия, 2011. – 352 с.
2. Пантелеев А. Д. Агиография, эпиграфика и нумизматика: «Мученичество Пиония» в историческом контексте // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 20. – 2016. С. 834–841.
3. Пантелеев А. Д. «Мученичество Поликарпа» и «О смерти Перегрин» Лукиана: еще раз о старом споре // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 21. – 2017. С. 642–652.
4. Пантелеев А. Д. Речи в «Мученичестве Пиония»: реальность или фикция? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 18. – 2014. С. 762–770.
5. Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 17. – 2013. С. 668–679.
6. Пантелеев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. Вып. 2 (44). С. 75–89.
7. Ранние мученичества. Тексты, комментарии, исследования /Под ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: Гуманитарная Академия, 2017. – 384 с.
8. Свенцицкая И. С. Доносчик и философ (Римская империя I начала II в.) // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 5. М., 2003. С. 77–91.
9. Сочинения древних христианских апологетов /Под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. – 945 с.
10. Atti e passione dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiansen et al. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1972. – 620 p.
11. Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum //Journal of Theological Studies. Vol. 19. – 1968. P. 509–531.

12. Benko S. *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.* // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 23. 2.* Berlin; New York, 1979. P. 1055–1118.
13. Birley A. *Marcus Aurelius. A Biography.* New York: Routledge, 1987. – 320 p.
14. Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius* // *Vigiliae Christianae.* Vol. 39. – 1985. P. 110–130.
15. Frend W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* New York: Basil Blackwell, 1967. – 625 p.
16. Malherbe A. J. *Justin and Crescens* // *Christian Teaching: Studies in Honor of G. L. LeMoine* / Ed. by E. Ferguson. Abilene: Abilene Christian University, 1981. P. 312–327.
17. Pernot L. *Saint Pionios, martyr et orateur* // *Du héros païen au saint chrétien* / Ed. G. Freyburger, L. Pernot. Paris, 1997. P. 111–123.
18. Roskam G. *The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrium* // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 241–256.
19. Walzer R. *Galen on Jews and Christians.* London: Oxford University Press, 1949. – 101 p.
20. Wilken R. L. *The Christians as the Romans saw Them.* New Heaven, London: Yale University Press, 1984. – 214 p.

Двинянинов Борис Кириллович

аспирант, старший преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия

ОБРАЗ АСКЛЕПИЯ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И ГЕРМЕТИЗМЕ

Асклепий — греческое божество медицины и врачевания. Храмы «Асклепионы» были построены повсеместно в Греции. В эллинистическом Египте с Асклепием в качестве божества врачевания отождествляли таких мудрецов как Имхотеп и Аменхотеп. В греко-римский период и ранее считалось, что Асклепий был родоначальником семей врачей «асклепиадов», в частности полагали его потомками Гиппократ и Аристотеля. Платона, как врача души, иногда называли братом Асклепия и сыном Аполлона. У неоплатоников Асклепий был фигурой сакральной и почитаемой, нередко к нему обращались, особенно Прокл Диадох, посредством теургической и сновидческой практики для решения практических лечебных и магических задач. В герметической традиции поздней античности Асклепий становится легендарным учеником Гермеса Трисмегиста. Для нас особый интерес представляет позднеантичный период существования образа Асклепия в герметизме и неоплатонизме, в котором бог врачевания получает новое, но при этом различное переосмысление.

Ключевые слова: герметизм, неоплатонизм, платонизм, Асклепий, Эскулап, Имхотеп, Аменхотеп, Анубис, Инпу, Германубис, Гермес Трисмегист, Герметический Корпус, Прокл Диадох.

Boris Dvinyaninov

postgraduate student, senior lecturer, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

THE IMAGE OF ASCLEPIUS IN NEOPLATONISM AND HERMETICISM

Asclepius was a Greek god of medicine and healing art. Temples «Asclepeions» were built everywhere Greece. In Hellenistic Egypt such sages like Imhotep and Amenhotep, were identified with Asclepius, as a God of healing. In the Greco-Roman period and before it was believed that Asclepius was an ancestor of the families of medical doctors «Asclepiads», in particular believed that his descendants are Hippocrates and Aristotle. Plato, as a physician of souls, was called the brother of Asclepius, son of Apollo. Neoplatonists' Asclepius was a sacred, revered figure, he was often invoked, especially by Proclus Lycaeus, by means of theurgic and dreaming practices to solve practical medical and magical problems. In the hermetic tradition of late antiquity, Asclepius became the legendary disciple of Hermes Trismegistus. For us the late antique period of the existence of the image of Asclepius in Hermeticism and Neoplatonism, in which the god of medicine gets a new, but different rethinking, is special interest.

Keywords: Hermeticism, Neoplatonism, Platonism, Asclepius, Aesculapius, Imhotep, Amenhotep, Anubis, Anpu, Hermanubis, Hermes Trismegistus, Corpus Hermeticum, Proclus Lycaeus, Successor

Асклепий (др.-греч. Ἀσκληπιός) — древнегреческий бог врачевания или герой, ставший богом, его аналогом в римской религии был Эскулап (лат. Aesculapius). Асклепий упоминается в Илиаде Гомера, ему посвящены XVI гомеровский гимн и LXVII орфический гимн [8, с. 121, 247], был одним из аргонавтов [6, с. 32]. Согласно основной легенде, отцом Асклепия был бог Аполлон, а матерью — в одной из версий Коронида [10, с. 127; 6, с. 194], в другой — Арсиноя [5]. Вопрос происхождения Асклепия был до конца неизвестен, поэтому Пифия в ответ на запрос аркадянина Аполлофана подтверждает, что Асклепий — сын Корониды, дочери Флегия [12, с. 166]. Согласно Сократу Аргосскому и Тарквицию, Асклепий рожден неизвестными родителями, выброшен, найден охотниками, вскормлен молоком собаки [11, с. 58]. Имя Асклепий, которое переводится как «вскрытый», дал ему Аполлон (или Гермес [12, с. 167]), когда вынул его из утробы убитой (сожженной) матери, так ее наказал Аполлон за измену. После такого необычного рождения Асклепий был отдан на воспитание и обучение медицинским навыкам кентавру Херону. Он превзошел своего учителя и отправился на остров Кос, где научил местных жителей врачеванию [20, с. 605].

Приведем историю о знаменитом посохе Асклепия. Однажды бог направлялся к царю Миносу, опираясь на посох, и перед ним на дороге очутилась ядовитая змея, он, боясь быть укушенным, запустил в нее посохом и убил. Тут произошло чудо, Асклепий увидел, как к этой змее подползает другая и в зубах у нее какая-то лечебная трава, которой она накормила первую змею и вернула ее к жизни. Удивленный Асклепий проследовал за второй змеей и нашел это чудодейственное растение, благодаря которому возвращал позже из мира мертвых многих людей. В награду за это тайное знание, Асклепий поместил змею на свой посох. Этот посох также часто путают с кадуцеем Гермеса, с происхождением которого связана иная легенда о змеях, но посох Асклепия, наравне с кадуцеем, прочно вошел в символику медицины.

После того как Асклепий стал нарушать закон Аида, возвращая к жизни смертных, Зевс по просьбе богов поражает его молнией. Но стараниями Аполлона, который мстит богам за сына, его возвращают из мертвых и делают бессмертным богом врачевания. Вероятно, до этого момента Асклепий был полубогом или, если брать эвгемерическую модель, — человеком, связанным с искусством врачевания. Надо отметить, что изначально этим навыком владели многие боги и герои — в Илиаде богов лечит более древний бог медицины Пеан [7, с. 69] (отсюда врачевание называется пеаническим искусством), когда же людей — сыновья Асклепия: Телесфор, Подалирий и Махаон [7, с. 164], и сам Аполлон также владеет целительным даром. Связь же с Аполлоном наделяет Асклепия свойствами солярного бога, отсюда и золотая атрибутика божества и миф о его воскрешении.

По Цицерону, в речах Котты узнаем, что было три Асклепия: «Из Эскулапов первый — сын Аполлона. Ему поклоняются в Аркадии. Он изобрел медицинский зонд и, как говорят, первый стал бинтовать раны. Второй Эскулап был братом Меркурия. Этот, пораженный молнией, говорят, был похоронен в Киносурах. Третий — сын Арсиппа и Арсинои, первым открыл способы очищения желудка и удаления зубов. В Аркадии показывают неподалеку от реки Лузия его могилу и посвященную ему рошу» [21, с. 175].

Как видно из приведенных мифов, образ Асклепия был неоднозначным. Конечно, нужно понимать, что в разных полисах Древней Греции он мог происходить от разных богов и сам быть богом, героем или человеком. Впрочем, за фигурой Асклепия может крыться вполне исторический религиозно-политический аспект противостояния герметического и аполлонического культов. Фаддей Францевич Зелинский так пишет об этом: «Но вернемся к Пелазгу; этимологически (как это развито Виламовицем) его имя совпадает с именем Асклепия (= Эскулапа), которого мы действительно встречаем в его потомстве, как сына аркадского «Исхиса», в прозрачном имени которого («Сила») мы вправе признать «ипостась» аркадского бога, т. е. Гермеса. Но, увы! и его Аполлон не пощадил; Исхиса он убил, а Асклепия присвоил себе. Да, тяжело было герметизму, пока его носителями были аркадцы: народ бессильный, раздираемый кантональными войнами и притесняемый соседями, он не мог противостоять также и религиозным захватам со стороны такой культурной силы, как Аполлон» [4, с. 335]. Таким образом, Асклепий из бога-героя герметического происхождения становится богом-сыном Аполлона. Во многом желание сблизить аполлонейский культ с культом Асклепия могло быть связано и с большой популярностью асклепионов (храмов Асклепия) в народной религии Греции и за ее пределами, в общей сложности божеству принадлежало более 400 храмов по всему Средиземноморью. В асклепионы приносили множество даров и люди тянулись к ним, чтобы исцелять свои болезни и увечья.

Платон, по многократным упоминаниям Асклепия, а также асклепиадов (врачей — потомков Асклепия с острова Кос, к которым относился и знаменитый Гиппократ), явным образом с почтением относился к божеству и врачебному искусству.

Диоген Лаэртский упоминает стихи о Платоне такого содержания:

Если бы Феб не судил Платону родиться в Элладе,
Кто и когда бы изрек слово к целению душ?
Нам исцеляет тела Асклепий, от Феба рожденный,
Но для бессмертной души ты лишь целитель, Платон.

И другие о его кончине:

Фебом на благо людей рождены и Платон и Асклепий:
Тот — целителем душ, этот — целителем тел.
Брачный покинувши пир, взошел он к тому Государству,
Коему сам начертал место у Зевсовых ног [9, с. 149].

Похожим образом пифагорейцы и за ними Ямвлих считали Пифагора врачом человеческих душ и потому отождествляли его с Пеаном (который был ипостасью Аполлона-врачевателя). Аристотель также возводил свой род к сыну Асклепия, Махаону [9, с. 188]. А Сократ в своих последних словах Критону, в диалоге Федон, просит принести в жертву петуха Асклепию, тем самым намекая на свое излечение, под которым понимал смерть, уход в другую благую для философов жизнь [14, с. 96]. Но также у Платона, в диалогах *Ион* [13, с. 137] и *Пир* [13, с. 115], мы узнаем о том, что в честь Асклепия проводились состязания поэтов в Эпидавре и этот бог является покровителем поэтических искусств, а значит, через них исцеляет души людей. В Государстве [15, с. 207–210] же Платон выводит фигуру Асклепия как бога, который знает толк в лечении и каждому дает исцеление согласно его жизни, видя его душу, не меняя ее, а в завершении является «щедрым» богом для всех нуждающихся в лечении, хотя и волен решать, кому помогать, а кому нет. Таким образом, это сакральное отношение к Асклепию и врачеванию, проявленное в диалогах Платона и легендах об именитых философах, было воспринято в поздней античности уже неоплатониками и герметистами, о которых пойдет речь далее.

Об отношении к Асклепию в неоплатонизме мы узнаем из жизнеописания Прокла, которое было изложено Марином. Асклепий в жизни Прокла, одного из видных представителей афинской школы, явно играл очень важную роль. Философ периодически во сне и в храме бога, который находился недалеко от дома Прокла, взывал к божеству для исцеления себя и других. Прокл был весьма известен своими магическими и теургическими способностями. Не будем приводить все легенды и факты, связанные с этим вопросом, отсылая к работам Е. В. Афонасина, А. С. Афонасиной «ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ Очерки истории античной медицины» [1] и к статье «Неоплатонический Асклепий» [2], в которых они изложены весьма подробно. Но самая важная из историй, приведенных Марином о Прокле, касается чудесного исцеления Асклепигении, дочери Архиада и Плутархии в храме Асклепия, по совпадению другая Асклепигения, дочь Плутарха, в доме которого жил Прокл, обучила его оргическим таинствам Гекаты [9, с. 451–452]. Следовательно, Асклепий играл важную связующую роль в судьбах и духовных практиках афинских неоплатоников, возможно, являясь одним из божеств покровителей этой школы.

Асклепий, по мнению Прокла, обладает пеаническим врачеванием и окружен демонами, которые, в свою очередь, являются слугами или предвестниками этого бога [17, с. 211–212]. Например, змеи Асклепия часто

во снах являлись для исцеления, такое видение было и у самого Прокла, после которого он избавился от боли незадолго до своей смерти [18, с. 211].

Образ Асклепия мы обнаруживаем и у других неоплатоников. Ямвлих считал, что все, употребляемое в пищу, приводит к определенным состояниям души, и это знание восходит к Асклепию [23, с. 121]. Также он говорил: «Так, в святилище Асклепия божественными сновидениями прекращаются болезни, а само врачебное искусство возникло из порядка ночных видений на основе священных сновидений» [22, с. 81].

Парфирий же считает, что врачевание, возможно, происходит от Афины, поскольку и Асклепий является лунным умом, также как Аполлон — солнечным. Ямвлих с ним не согласен и указывает на путаницу, допущенную Парфрием, придерживаясь того, что Асклепий — сын Аполлона и, значит, является ипостасью солнечной природы [17, с. 213]. Впрочем, здесь, как мы уже знаем, Парфирий мог не ошибаться, а рассматривать Асклепия как лунное божество на основании его связи с Гермесом, а не с Аполлоном, попутно отмечая важность лунных циклов в искусстве врачевания. Парфирий также в сочинениях выявляет Асклепия как героя, который, как и другие сыновья богов, через настойчивый путь стал богом, и говорит о значении его посоха и о растениях, возвращающих к жизни.

Как мы видим, несмотря на особое почтение к Асклепию и применение знаний искусства врачевания в неоплатонической среде, сам образ Асклепия сохраняется прежним классическим мифологическим. По иному Асклепий проявляет себя в еще одном учении поздней античности — в герметизме.

В герметическом корпусе Асклепию посвящаются следующие диалоги Гермеса Трисмегиста: II «Вселенская речь»; VI «О том, что Благо существует только в Боге одном, и нигде более»; IX «О мышлении и об ощущении»; X «Ключ» (диалог с Татом, Асклепий присутствует в качестве слушателя); XIV «Здоровье души»; XVI «Определения» (Асклепий обращает речь к царю Амону). А также отдельный трактат III в. н. э., дошедший до нас на греческом, латинском и фрагментарно на коптском языках: «Асклепий или Совершенное Слово» (диалог с Асклепием в присутствии Тата и Амона) [4, с.19–24; 36–39; 44–56; 81–90].

Из диалога «Здоровье души» мы узнаем описание качеств Асклепия: «Поскольку в твоё отсутствие мой сын Тат возжелал, чтобы я научил его природе вещей, я решил не откладывать это на потом, и это естественно, ведь он мой сын, и он еще так молод, что едва только приблизился к особому Знанию; я должен был бы впоследствии изощряться, чтобы дать ему объяснения более понятные. Но тебе я хотел послать краткое изложение самых важных понятий, с толкованием более тайным, учитывая твой более зрелый возраст и полученное тобою ранее знание природы вещей» [4, с. 81]. Гермес Трисмегист, как видно, ценит своего ученика, посвящая ему

различные трактаты о «природе вещей», в которых чаще всего Асклепий просто слушает, ведь из-за зрелых лет ему, в отличие от молодого Тата, претит задавать излишние вопросы. Таким образом, этот вочеловеченный Асклепий удостаивается отдельного обширного трактата, который, надо сказать, долгое время приписывали Апулею. С самых первых строк этого сочинения Гермес говорит: «Сей Асклепий для меня как Солнце. Это Бог, Сам Бог ведет тебя к нам, о, Асклепий, дабы ты присутствовал на божественной проповеди, самой набожной из всех проповедей, которые мы до сих пор читали и на которые мы были вдохновлены свыше» [4, с. 98]. И позже указывает на генеалогическую ветвь Асклепия: «Так, твоему предку, о, Асклепий, первооткрывателю искусства врачевания, воздвигнут храм на горе в Ливии, на берегу реки крокодилов, где покоится то, что ему принадлежало в миру, то есть его тело; остальное, лучшая его часть, или, лучше сказать, он сам, ибо чувство и есть весь человек, счастливо вознеслось в небо. Теперь он приходит с помощью к людям, когда они больны, научив их искусству исцеления» [4, с. 140]. И мы понимаем, что перед нами не Асклепий бог, а его предок, который носит его имя, подобно тому, как сам Гермес Трисмегист носит имя своего предка бога Гермеса (о нескольких Гермесах говорит, например, Цицерон [21, с. 175], там же где упоминает о трех Асклепиях). В еще более позднем трактате «Дева или Зеница мира» мы находим следующее упоминание: «И Гермес вознесся к звездам вместе со своими братьями богами. Но он оставил последователем Тата, своего сына и наследника своего учения, а позже Асклепия Имифеса, по замыслу Птаха-Гефеста (иногда переводят как «сына Птаха, называемого также Гефест»), и еще иных, которые под правлением Провидения, царящего над всем, должны были тщательно изучить небесное учение» [4, с. 182]. А в диалоге «Исида к своему сыну Гору» это же упоминание звучит так: «Царь врачевания есть Асклепий, сын Гефеста; царь силы и могущества есть снова Осирис, а после него — ты, сын мой; царь философии есть Арнебесхен; царь поэзии есть снова Асклепий-Имифес» [4, с. 209]. И в очередной раз мы отмечаем, что Асклепиев было двое: один врачеватель, другой поэт. Даже Платон в Государстве задается подобным вопросом: «Насчет всяких прочих дел мы не потребуем отчета у Гомера или у кого-либо еще из поэтов; мы не спросим их, были ли они врачами или только подражателями языку врачей. И существует ли на свете предание, чтобы хоть один из поэтов — древних или же новых — вернул кому-то здоровье, как это делал Асклепий, или чтобы поэт оставил по себе учеников по части врачевания, какими были потомки Асклепия?» [15, с. 463]. А кто же такой этот самый Имифес? Предположительно речь идет о том самом герметическом Асклепии и о его аналоге в Египте, жреце Имхотепе (Имутесе), ведь как пишет Ф. Ф. Зелинский: «Итак, Гермес стал вторым богом, «Разумом-демиургом» <...>. При этом мифологические имена Зевс,

Гермес, Асклепий — стали свободны; их носители из космогонических начал превратились в людей глубокой древности, ставших источниками или первыми восприемниками герметических откровений. Египетские эквиваленты им давно были найдены: Зевсу соответствовал Амон, Гермесу — Тот (или, у герметистов, Тат), Асклепию — Имготеп. Но при слиянии состоялся компромисс: Зевс был заменен Амоном, Асклепий же одолел Имготепа; что касается Гермеса и Тата, то они были удержаны оба, причем Тат стал сыном Гермеса и вытеснил Асклепия, удовольствовавшегося скромной ролью ученика» [4, с. 340]. Имхотеп (в греческой форме Имутес, Ἰμούθης) — древнеегипетский зодчий периода Древнего царства, верховный сановник, жрец. Строитель пирамиды Джосера — первой из египетских пирамид считался также поэтом и мыслителем, которому приписывали ряд медицинских книг и первое произведение в жанре «поучение», которые до нас не дошли. Позже был обожествлён и почитался в качестве бога врачевания. В конце Нового царства он объединяется с фигурой другого египетского жреца, писца, архитектора, медика и сановника Аменхотепа, сына Хапу (ок. 1440–1357 до н. э.), который жил при фараоне Аменхотепе III и был также обожествлён после своей смерти. В свою очередь этот культ в эпоху эллинизма срастается с культом Асклепия, особенно в храме Хатхор и Маат в Дейр эль-Медине, а также в храме Тота в Каср эль-Агуз. А поскольку культ бога Тота и Гермеса аналогично сливался, преобразовываясь в герметизм поздней античности, то культ Асклепия прекрасно мог соотноситься с этим родственным ему учением. В итоге по воле исторических и культурных процессов, Асклепий возвращается в лоно герметизма и вновь обретает человеческие черты в лице ученика Гермеса Трисмегиста. Помимо культа Имхотепа-Аменхотепа, на образ Асклепия мог оказать не последнее влияние культ Анубиса (Инпу). Как известно, Анубис родился от Нефтиды и Сета (или Осириса) и был при рождении полумертвым, его нашла и выходила Исида, в благодарность он помогает ей воскресить Осириса. Плутарх пишет очень интересное примечание к образу этого бога: «А тот, кто изъясняет небесные явления, — Анубис, который является законом вышней сферы, — тот иногда называется Германубисом; одним именем он связан с тем, что наверху, другим — с тем, что внизу. Поэтому в жертву ему приносят как белого петуха, так и пестрого: считают, что вышнее беспримесно и светло, а дольнее — смешанно и пестро» [16, с. 70]. В тот же эллинистический период появляется божество Германубис, которое, по всей видимости, выполняло и врачевные функции и функции психопомпа и изображалось как Гермес-кинокифал. Но самое очевидное упоминание о приношениях петуха нас обращает очередной раз к культу Асклепия в Греции, а тот факт, что Анубис считался богом-хранителем ядов и лекарств, — к сюжету из мифологии Асклепия: Афина дарит ему жилы из правой и левой стороны

медузы Горгоны, благодаря которым он мог лечить или отравлять людей [3, с. 63]. Обращая внимание на эту синкретическую картину, можно предположить, что образ Германубиса сочетал в себе Гермеса и Асклепия и Анубиса, и мог повлиять на закрепление этих богов в дальнейшем как представителей учения египетской мудрости и врачей телa и души.

Роль Асклепия в герметизме не ограничивается познанием гностического знания из уст Гермеса. В низшем практическом герметизме он занимает почетное место знатока астро-медицины и ему посвящаются трактаты на эту тему, самые известные из них: «Священная книга Гермеса Асклепию» [4, с. 279] и «Книга Гермеса Трисмегиста к Асклепию: о растениях семи планет» [4, с. 283]. Конечно, стоит напомнить, что примерно в то же время на острове Кос, обители культа Асклепия и колыбели врачебного искусства, стала развиваться крупнейшая астрологическая школа. Астролог Фирмик Матесис сообщает нам: «Вот какова есть тема (гороскоп) мира согласно Петосирису и Нехепсо, которые наследуют Асклепию и Анубису, которым всемогущее божество Гермес открыло секреты этой науки». Фирмик цитирует даже название произведения несохранившегося произведения Асклепия: «Мойрогенезис». А также объявляет, что он перевел все, «что Гермес и Анубис открыли Асклепию, все, что Петосирус и Нехепсо изложили в деталях, все, что произвели Авраам, Орфей и Критодем, как и другие ученые астрологи» [4, с. 275]. В еще одном коротком фрагменте о планетах под названием «Семь Богов» говорится так: «Изучив много книг в традиции, пришедшей к нам от древних мудрецов, я хочу воспользоваться здесь книгами халдеев и Петосириса, но особенно царя Нехеус (Нехепсо), ибо они основали свое учение, заимствуя его у нашего господина Гермеса и у Асклепия, который есть Имифес, сын Гефеста (Птаха)...» [4, с. 276]. Как мы видим, и здесь Гермес, Асклепий и Анубис идут в общей генеалогии знания.

Культ Асклепия появился примерно в VIII-VII вв. до н. э. и просуществовал до IV в. н. э., оставив наследие из большого количества храмов этого божества. Культ был весьма почитаем и в эллинистическую эпоху начал поглощать другие культы божеств-врачей. В период поздней античности на примере неоплатонического и герметического Асклепиев мы видим максимальную трансформацию образа этого бога-героя. В неоплатонизме Асклепий — божество-покровитель, с которым возможно общаться посредством теургических практик, но он не теряет своей греческой мифологической родословной, а также признается великодушным к людям божеством. В герметизме Асклепий это мудрец, ученик Гермеса Трисмегиста, которому раскрываются гностические знания и который сам становится мудрым учителем, а также покровителем герметической астрологической медицины, вобрав в себя качества Имхотепа и Аменхотепа, а также возможно сочетается с Анубисом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афонасин Е. В., Афонасина А. С. *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ*. Очерки истории античной медицины. — СПб.: РХГА, 2017.
2. Афонасин Е. В., Афонасина А. С. Неоплатонический Асклепий. // *Schole*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10. № 1. С. 260–280.
3. Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л.: Наука, 1972.
4. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. / Сост. и коммент. К. Богуцкого. М.: Новый Акрополь, 2013.
5. Гесиод. Перечень женщин // *Эллинские поэты*. VIII–III века до н. э. М.: Ладомир 1999. С. 80–104.
6. Гигин. Мифы. / Пер. с лат. Д. О. Торшилова. СПб.: Алетейа, 2000.
7. Гомер. Илиада. СПб.: Наука, 2008.
8. Гомеровские гимны, орфические гимны // *Античные гимны*. / В переводах Вересаева, Аверинцева, Грабарь-Пассек, Смыки. Ред. А. Тахо-Годи. М.: Издательство МГУ, 1988.
9. 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, 1986.
10. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. М.: Лабиринт, 2000.
11. Лактанций. Божественные установления. Книги I-VII. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
12. Павсаний. Описание Эллады. Т. 1. / Перевод с древнегреческого С. П. Кондратьева. СПб.: Алетейа, 1996.
13. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006.
14. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007.
15. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007.
16. Плутарх. Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо, 2006.
17. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I. / Пер. С. В. Месяц. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2012.
18. Прокл. Первоосновы теологии. М.: Прогресс, 1993.
19. Прокл. Платоновская Теология я / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001.
20. Страбон. География. М.: Наука, 1964.
21. Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. / Пер. М. И. Рижского. Отв. ред., сост. и вступ. ст. Г. Г. Майорова. М.: Наука, 1985.
22. Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., комментарий и предисловие И. Ю. Мельниковой. М.: Алетейа, 2004.
23. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И. Ю. Мельниковой. М.: Алетейа, 2002.

Приходько Максим Александрович

к. филос. н., протоиерей, приход РПЦ в честь Николая Мирликийского, г. Севилья (Испания)

СИМВОЛИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГИИ ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО*

В статье рассматривается учение Евагрия Понтийского о природе человека как месте взаимопроникновения реальности чувственной и умопостигаемой. На уровне антропологического учения Евагрия прослеживается действие онтологического символизма, который, заключает в себе природа человека и мироздание нынешнего эона. Раскрывается действие созерцания, в котором субъект восходит от одной к другой, высшей реальности. Выявляется символический аспект тела, который, собственно, и открывает перспективу высшего видения. В аспекте символизма показывается переосмысление Евагрием аристотелевской инструменталистской теории — концепции души как энтелехии органического тела (σῶμα ὀργανικόν). В работе дается развернутая интерпретация мысли Евагрия об уме человека как теле Бога.

Ключевые слова: христианская антропология ум, душа, тело, неоплатонизм, энтелехия, символ.

Maxim Prikhodko

CSc in Philosophy, priest, the Orthodox parish of St Nicolas, Seville, Spain

SYMBOLICAL ASPECT OF THE ANTHROPOLOGY OF EVAGRIUS PONTICUS

In the article considers the teaching of Evagrius Pontius on the nature of man as a place of interpenetration of the sensible and the intelligible realities. At the level of the Evagrius' anthropological doctrine, investigates the function of ontological symbolism, which consists within the nature of man and the universe of the present aeon. Reveals the action of contemplation in which a subject rises to the higher reality. As the key of this contemplation founds in the symbolic aspect of the body is revealed, which, in fact, opens the prospect of a higher vision. In the aspect of symbolism, Evagrus recounts the Aristotelian instrumental theory — the concept of the soul as the entelechy of an organic body (σῶμα ὀργανικόν). The work gives an expanded interpretation of Evagrius' idea about the human mind as the *body* of God.

Keywords: Christian anthropology, mind, intellect, soul, body, Neoplatonism, entelechy, symbol

Евагрий Понтийский выступает продолжателем двух важных тенденций христианской и античной философской мысли: совмещения мышления субъекта с действием Откровения и соотношения в человеке двух начал: чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого. Первое было

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ-ОГОН, проект № 15–33–01285 «Рождение божественных имён»: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именовании.

центральной линией экзегетики и герменевтики александрийской школы, второе — ключевым пунктом античной философии.

В александрийской традиции антропология связывается с символизмом: граница имманентного-трансцендентного усматривается в духовном устройении человека. Согласно Клименту Александрийскому, 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 [5, с. 245]. Ориген выделяет в Священном Писании телесный, душевный и духовный смыслы, соответственно устройению человека: тела, души и ума [6, с.351–352].

Линию антропологического символизма Александрийской школы продолжает и углубляет Евагрий Понтийский. Этот автор осуществляет глубокое исследование души человека в рамках аскетического делания. На этом пути у Евагрия рождается оригинальное учение, в котором антропология и теология переплетаются самым тесным образом.

Согласно Евагрию, три части устройства человека: ум душа и тело, корреспондируют три метафизических уровня нозтической реальности, представляя собой, в своей потенциальности, аналогию Святой Троицы: Отца-Ума, Сына-Души и Духа-Тела. Ум и нозтическая реальность, к которой он причастен, есть тело Бога Отца, Сына и Духа [3, 15]. Подобным образом божественная душа пребывает на небесах, ее составляют Сын и Дух [3, с. 481–482]. Божественный же Ум — это Отец [3, с. 483]. Мир и человек несут в себе знаки Святой Троицы, через видение которых, возможно познание Божественного мира и единение с Богом: «граница мира видима также в нашем теле, духе и душе. Когда ты объединяешь границу своей троичности миром, тогда ты объединяешься с заповедью Святой Троицы и слышишь: Благословенны миротворцы...» [14, р. 33]. Таким образом, Евагрий рассматривает все уровни состава человека (ум, душу и тело) как микрокосм, который в своем гармоничном и подлинном устройстве, конгениален миру божественному. Уподобление же человека Богу происходит в осуществлении трех ступеней, из которых, собственно и состоит, по Евагрию, христианская вера: практики, гносиса и теологии.

На уровне «практики», согласно Евагрию, целью является достижение «бесстрастия» — контроля над побуждениями, подчинения тела душе [7, с. 106]. Евагрий понимает «бесстрастие» как совершенствование в добродетелях, которое начинается верой и страхом Бога, проходит в аскетическом делании и заканчивается любовью [7, с. 108]. В связи с этим учением, Евагрий выделяет особый аспект (модус бытия) тела, называемый «умопостигаемое тело» [3, с. 490]. Мы бы назвали это неким концептом тела, присутствующим в сознании человека. В умопостигаемом теле Евагрий выделяет: состояния (τάξις): жизнь и смерть, здоровье и болезнь; формы (σχήματα): стояние и сидение, хождение и склонение,

молчание и говорение; побуждения (κίνησις): голод, сон, желание, ярость, страх, грусть, ненависть, лень, беспокойство, хитрость, гнев, чванство, печаль, скорбь, злоба и им противоположные: сытость, бодрствование, отвращение, умиротворение, смелость, радость, любовь, рвение, спокойствие, простодушие, мягкость, смирение, веселье, утешение, доброта. [3, с. 490]. Другими словами, Евагрий обозначает и детализирует область психической жизни, связанной с телом. Все выделяемые градации в своей совокупности составляют некую сущность, которая является субъектом и объектом, взаимодействующим с душой и умом человека или же «умопостигаемое тело» является душой и умом в их материально-плотском аспекте. Бесстрашием является приобретение контроля над *побуждениями* (κίνησις) и приведение их к гармоничному соотношению. Такое состояние тела является предпосылкой продвижения человека на более высокие бытийственные уровни.

Практика и достигаемое на этом уровне «бесстрашие» упорядочивают душу и подготавливают ее к созерцанию логосов тварных вещей, или «гносису». Созерцание природы, по Евагрию, основывается на чувственном восприятии [21, с. 94]. Чувственное познание разворачивается в душе познающего в целый ряд смыслов: «Одно есть разумение материального, другое — смешение (качество), проявляющееся в этом. Иное есть внутренняя сторона, скрытая в совокупности элементов и иное — то, что воспринимается чувствами от элементов. Одно есть созерцание духовного тела и другое — человеческого органического тела (σῶμα ὀργανικόν)» [13, с. 360]. Мы видим, что естественное познание или созерцание, по Евагрию, начинается от разумения материи, ее качества и завершается в познании органического тела. Познание, совершаемое посредством органов чувств, приходит к видению органического тела и возвращается к своему инструменту, уже как объекту созерцания/познания. Аристотелевский термин σῶμα ὀργανικόν отсылает к знаменитому определению души у Аристотеля как «первой энтелехии природного органического тела» [2, с. 36] — синтезу души и тела, как единого целого. Эту концепцию, по всей видимости, Евагрий включает в свою систему. Согласно своей «проаристотелевской» позиции, Евагрий придерживается особого инструменталистского взгляда на ментальные операции: «[нашему] уму присуще воспринимать представления (νοήματα) о чувственных вещах и быть запечатленным сообразно им посредством этого [земного] тела [нашего], служащего орудием [души] (διὰ τοῦ ὀργανικοῦ σώματος). Ибо каков внешний вид вещи, таков с необходимостью и образ ее, воспринимаемый умом» [4, с. 62; 10, 25]. Ум, будучи бестелесным, должен мыслить и действовать посредством *νοήματα*, умопредставлений, ментальных репрезентаций, которые формируют внутренний мир концептуальных образов, соотносящихся с вещами внешнего мира, то есть

сферу *фантазии*, как мы это находим у Аристотеля. Ум воспринимает *νοήματα* посредством зрения, слуха и через телесный темперамент [7, с.123]. *Νοήματα* заключают в себе форму или внешний вид (μορφή, τύπος) вещи, который отпечатывается в уме (или оформляет ум) и создает в нем ментальные образы: εἶδολα, εἰκόνες, φαντασίαι, φαντάσματα, которые могут беспокоить или подавлять человека, но также и возводить ум к созерцанию божественного, уподоблять умозрителям. [4, с. 99–101] Евагрий пишет: «Наш ум делает все, а именно, сидит, ходит, дает и берет в мышлении». Через свое управление образом (σχῆμα) тела ум способен действовать, хотя его собственная природа «бестелесна» и удалена от всех движений этого качества [4, с. 63; 10, 25]. То есть ум связывается с физическим телом через σχῆμα — образ, ментальную репрезентацию тела, обладающую, по Евагрию, некоей самостоятельной сущностью. Здесь угадывается учение Евагрия об «умопостигаемом теле», уже приводимое нами из «Письма к Мелании».

Модус бытия сознания (ума), связанного с телесностью, или «умопостигаемое тело», является в системе Евагрия ключевым для уразумения проблемы перерастания созерцания естественных вещей, их логосов в созерцание сверхсущностное. В сочинении «О Помыслах» мы читаем, что, помимо *νοήματα* чувственных объектов, ум воспринимает так же и *νοήματα* самого себя. Этим самым «все делается воспринимаемым, за исключением собственного лица» [4, с. 63]. На это загадочное выражение Евагрия неоднократно обращали внимание исследователи. Теологическую важность понятия «лицо» в системе Евагрия отмечает Кэсидей. Исследователь обращает внимание на учение Евагрия о свете, просвещающем ум, очищенный от гнета телесности, приводимое им в «Схолиях на Псалмы». Там Евагрий проводит разделение между видением лица Бога и видением света Его лица. Первое означает совершенное ведение, второе — подход к этому ведению. Свет, просвещающий душу человека и направляющий ее к подлинному ведению, это сияние лица Бога. Здесь Евагрий следует словам псалма (79,8) и словам ап. Павла «Христос есть образ Бога невидимого» (Кол.1,15). Тем самым Евагрий подчеркивает, что Христос есть икона откровения, Христос открывает Лик Бога. Кэсидей заключает, что человек, в учении Евагрия, не может ментально видеть своего лица, вследствие непросвещенности божественным светом, который проистекает от лика Христа. То лицо, которое теряется в ментальном самообразе (образе тела в уме) и есть лицо Христа, которое есть лицо Бога и лицо человека [8, с.186]. Из рассуждения Кэсидея, мы убеждаемся, что в учении Евагрия, Христос как «Образ Бога Невидимого», заключается не только в логосном аспекте природы, но и в структуре самосознания человека. Божественный Логос, как архетип ментального лика человека, открывает для последнего возможность интеграции в природу божественную.

Невидение человеком ментального образа собственного лица выявляет и, так сказать, горизонтальную символическую связь, на что обращает внимание другой исследователь творчества Евагрия, Д. Кориган. Он называет это «радикальной зависимостью от другого (radical other-dependence)». Исследователь сравнивает самосознание с платоническим пониманием красоты, согласно которому, красота никогда всецело не принадлежит видению отдельного субъекта, но также принадлежит взгляду того, кто смотрит со стороны. Применительно к Евагрию Кориган замечает, что своей неполнотой самосознание побуждается познавать дальше, не только через свое видение, но через все видения, времена и места, чтобы проникнуть в тайну Бога через тайну сотворенного мира и тайну собственного ума [9, с.118]. Другими словами, ум человека способен создавать образы, но эти образы неполноценны. Ум нуждается в законченных образах, которые он может узреть в лице другого (ближнего), а главным образом, — в лике Христа, в котором совершенно отражаются логосы мира и открывается видение Святой Троицы.

Как мы убеждаемся, в учении Евагрия ключевым объектом естественного созерцания является тело, а именно, *σῶμα ὀρατικόν*. Уже на уровне практики тело выводится в умопостигаемую плоскость, а на ступени гнозиса это уже целый мир *инструментов* сознания, воздействующих на ум, так или иначе его формирующих. Таким образом, *естественное созерцание* или познание логосов вещей, по Евагрию, тождественно познанию логоса собственного тела. Именно так мы склонны понимать мысль Евагрия о том, что тело является «знаком (*σημεῖον*) состояния человека», подобно тому как «знаком каждого состояния является величина, форма, цвет, качество, естественные силы, слабости, время, место, причины, протяжение, жизнь, смерть и все этому сопутствующее.» [13, р. 157; 15]. Причем тело является знаком именно в *акте*, осуществляемом душой, как, собственно, и душа — в акте, осуществляемом умом: «Как душа, действуя через тело, чувствует немощные члены, так и ум, осуществляя свойственную ему деятельность, познает собственные силы и посредством того, что препятствует ему, находит исцеляющую душу заповедь» [7, с. 109]. Здесь мы видим, что тело в качестве инструмента души являет душу, так и душа в этом же качестве являет уму самого себя. В «Гностических главах» мы находим интересную мысль Евагрия: «Как не материи питают тела, но заключенная в них сила, так и не предметы созерцания заставляют душу возрастать, но созерцание [само — П. М.]» [13, с. 111]. То есть созерцание, по Евагрию, это не столько созерцание постороннего объекта, скорее это сам акт, энтелехия ума, рефлексиирующего самого себя в акте на разных стадиях ведения.

Узрение Логоса Бога в логосах тварных вещей не является у Евагрия самоцелью. Это ведение открывает новую перспективу — *богословие*.

В сочинении «О молитве» мы читаем: «Даже если ум оказывается превыше созерцания телесного естества, это не означает, что он узрел совершенное место Божие. Ибо он может [все время] пребывать в ведении умопостигаемых [вещей] и рассеивать свое внимание на них» [7, с. 83]. По Евагрию, в многообразии мира, пусть даже в сфере умопостигаемых смыслов, присутствует момент несовершенства, неадекватности подлинному единству духовного бытия. Здесь мы вновь наблюдаем близость аристотелевской мысли, согласно которой любой бестелесный образ, логос, обязательно извлекается из чувственно-воспринимаемой вещи посредством *фантазии* и потому вся сфера умопостигаемых смыслов всегда сохраняет связь с чувственным миром [2, с. 92]. По Аристотелю, ум, связанный со сферой фантазии, не является чистым умом, это ум страдательный, или пассивный. Но подлинный ум никак не связан с телом — это ум, познающий не из сферы телесного, а из бестелесного — ум, актуальный, познающий сам себя [2, с. 93–94]. Здесь встает вопрос отношения ума страдательного к уму деятельному — проблема, для которой Аристотель не дает однозначного решения (проблема принадлежности человеку ума деятельного, бестелесного решалась в средневековой схоластике — см. [1]). Пользуясь аристотелевскими понятиями, Евагрий нашел свое оригинальное решение соотношения ума страдательного и деятельного. Переход от сферы чувственной, уже в ее ментальном эквиваленте, к подлинно умной сфере происходит, по Евагрию, в молитве. В акте подлинной молитвы «молящийся в духе и истине чтит благоговейно Творца, не [исходя] от тварей, но [исходя] от Него Самого воспевает Его» [7, с. 83].

Только чистый ум, стоящий вне образов воображения, способен, по Евагрию, созерцать Бога на самом высшем уровне или пребывать в состоянии подлинной молитвы. Такой ум безмятежно взирает на вещи и «начинает зреть собственное сияние» [7, с. 107]. В трактате «О помыслах» Евагрий пишет: «Ум не увидит места Божиего в самом себе, если он не окажется превыше всех умопредставлений, связанных с чувственными вещами; а он не окажется превыше их, если не совлечет с себя страсти, которые сковывают его посредством умопредставлений о чувственных вещах. Страсти же ум отложит с помощью добродетелей, а простые помыслы — с помощью духовного созерцания; а это созерцание он отложит тогда, когда во время молитвы его озарит тот Свет, который запечатлевает собой то место Божие» [4, с. 98]. Мы видим, что, «собственное сияние» ума не принадлежит уму всецело, ум является «местом Божиим», которое просвещается Божественным Светом. Из дальнейшего рассуждения Евагрия проясняется, его понятие об этом Свете, озаряющем чистый ум. Евагрий пишет, что «из умопредставлений одни накладывают свое впечатление на наше владычественное начало и придают ему определенную форму, а другие — нет, сообщая ему только ведение.

...Мысль о Боге не может быть причислена к тем умопредставлениям, которые оставляют свое впечатление в уме, но ее следует причислить к тем умопредставлениям, которые не оставляют это впечатление.» [4, с. 99–101]. Таким образом, мы можем считать «Светом Божиим» сферу духовных *νοήματα*, не создающих отпечатков в уме, но, тем не менее, взаимодействующих с чистым умом. Если эти божественные *νοήματα* не создают сферу образов, которой может оперировать ум, то вполне очевидно, что принцип взаимодействия здесь иной: чистый ум сам становится образом (или *местом*) и включается в отношение с божественными *νοήματα*, как материя с формой. То есть, в этом случае ум — это *ὄργανον* Бога, в этом качестве созерцающий сам себя. Это, по всей видимости, и есть становление ума телом Сына и Духа, о чем Евагрий пишет в «Письме к Мелании».

Нужно заметить, что становление ума материей (или телом или *ὄργανον*) Бога не означает растворения человеческой личности в божестве. Человек, просвещенный божественным светом, по Евагрию, остается самим собой, не только как ум, но и как тело и душа, только уже в ином, преображенном состоянии (см.: [17, р. 365, 371]). Под становлением ума «телом» Бога у Евагрия нужно понимать возвращение ума в исходное состояние до грехопадения. Однако, как замечает А. И. Сидоров, это не означает возвращения к исходной точке, но включает в себя весь путь, пройденный человеком к этой цели, а именно пребывание не только ума, но и души и тела, в их преображенном виде, в одном состоянии, в созерцании Святой Троицы. (7, с. 273). Ум, отражающий свой Архетип — Бога включает в себя душу и тело в их умопостигаемом эквиваленте. Недаром это совершенное состояние, соответствующее ступени ведения — «богословию», рассматривается Евагрием как акт чистой молитвы [7, с.77, 80, 81]. В этом действии две предыдущие ступени: практика и гносис, присутствуют в своем актуализированном, энтелехийном виде.

Актуальность целокупного состава человека (тела-души-духа) в аспекте достижения совершенного, нематериального, сущностного ведения (или конечной ступени созерцания — богословия) Евагрий выражает в восходящем ряде: «Пусть телесные добродетели в тебе будут залогом душевных, душевные — залогом духовных, а духовные — залогом нематериального сущностного ведения» [7, с. 90]. Этот ряд можно назвать символическим, поскольку каждая из ступеней добродетели-познания обозначаемая словом *ὄψεαι*, «залог» имеет значение близкое понятию символа. В словаре Лампа этот термин Евагрия переводится как «join in agreement», «объединение (соединение) в согласии» (16, р. 951). Этот же аспект «объединения в согласии» различных антропологических уровней раскрывается в словах Евагрия о способности человеческого существа выходить за определенные бытийственные рамки: «Созерцание

миров расширяет сердце, логосы же Промысла и Суда возвышают его. Ведение нетелесных вещей возносит горе ум и представляет его Святой Троице» [7, с.137]. В Схолиях на Притчи Евагрий говорит: «Расширивший (πλατυνει) свое сердце через чистоту постигнет Божии логосы: относящиеся к духовному деланию, естественному созерцанию и богословию» (Цит. по: [7, с. 316]).

Мы убедились, что Евагрий Понтийский в своей антропологии проводит принцип символизма. На основании этого принципа Евагрий обозначает двуединый процесс онтологического возрастания и обретения подлинного ведения. Ключевым понятием в этом процессе является аристотелевский термин *ἄρσινον* и связанная с ним концепция души как энтелехии органического тела. Евагрий творчески перерабатывает эту концепцию, фактически дематериализуя ее и создавая с ее помощью символический ряд тела-души-ума, интегрирующихся друг в друга и корреспондирующих Божественную реальность. Евагрий тем самым продолжает линию онтологического символизма Александрийской школы, в котором реальность интерпретируется как Текст, как Слово Бога, имеющее разные уровни прочтения, относительно каждого бытийственного слоя. Евагрий разрабатывает проблему включения человеческого существа в познание этого Текста и возрастания в нем, вплоть до уровня созерцания Святой Троицы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аполлонов А. В. Фома Аквинский и антиаверроистская полемика 70-х годов XIII столетия // Фома Аквинский: Сочинения / Составление, пер. с лат., вводная статья и коммент. А. В. Аполлонова. М.: Едиториал УРСС, 2004. – 264 с.
2. Аристотель. О душе / пер. П. С. Попова. М., 1937. – 180 с.
3. Евагрий Понтийский. Послание к Мелании / пер. Ю. Н. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 475–497.
4. Евагрий Понтийский. О помыслах / пер. А. И. Сидорова // Авва Евагрий Понтийский. О помыслах / Пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2012. – 206 с.
5. Климент Александрийский. Строматы. В 3-х т. / пер. Е. В. Афонасина СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
6. Ориген. О Началах // О началах; Против Цельса. СПб.: «Библиополис», 2008. С. 36–402.
7. Сидоров А. И. Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. – 364 с.
8. Casiday A. M. Evagrius Ponticus. London / New-York, 2006
9. Corrigan K. Evagrius and Gregory: mind, soul and body in the 4th century. Ashgate Publishing Company. Burlington. 2009. 245 p.

10. Évagre le Pontique Sur Les Pensées, ed. P. Géhin, Claire Guillaumont and A. Guillaumont, SC 438, (Paris: Cerf, 1998) pp. 148–301. http://www.ldysinger.com/Evagrius/04_Perio-Log/00a_start.htm
11. Evagrius Ponticus. De Oratione. PG 79,1165–1200 http://www.ldysinger.com/Evagrius/03_Prayer/00a_start.htm
12. Evagrius Ponticus. Praktikos. PG 40, http://www.ldysinger.com/Evagrius/01_Prak/00a_start.htm
13. Evagrius Ponticus. Kephalaia Gnostistika // Evagrius's Kephalaia gnostika : a new translation of the unreformed text from the Syriac / translated with an introduction and commentary by Illaria L. E. Ramelli / SBL Press. Atlanta. 2015. 524 p.
14. Evagrius Ponticus. To Eulogios. On the Confession of Thoughts and Counsel in their Regard // Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus / Translation, Introduction, and Commentary by Robert E. Sinkewicz. Oxford University Press. Oxford. 2006. 410 p.
15. Evagrius Ponticus. Kephalaia Gnostica / Tr. L. Dysinger; ed. A. & C. Guillaumont, W. Frankenberg, I. Hausherr, J. Muyldermans, P. Géhin. URL: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm
16. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1995.
17. O'Laughlin M. Elements of Fourth Century Origenism: The Anthropology of Evagrius Ponticus and its sources // Origen of Alexandria: his world and his legacy / edited by Charles Kannengiessner and William L. Petersen. P. 357–373.

Мирошниченко Евгений Игоревич
аспирант, Институт истории СПбГУ

НЕОПЛАТОНИЗМ СИНЕСИЯ: ИТОГИ ДИСКУССИИ

Статья посвящена обзору мнений различных исследователей о характере и особенностях неоплатонических взглядов Синесия Киренского. Главный вопрос, являющийся предметом дискуссий до сих пор: был Синесий представителем порфирианской традиции или ямблихианской? Кроме того, обсуждается проблема христианского бэкграунда Синесия. Дискуссия началась с утверждения Анри Марру о том, что Синесий не может считаться оригинальным философом, и что его нужно изучать только в качестве представителя александрийской интеллектуальной традиции, а не истории философии. В ходе обсуждения этого тезиса исследователи пришли к выводу о недооценке теургических элементов и ямблихианской философской традиции в мировоззрении Синесия, а также влияния на него христианства. Итогом дискуссии стала попытка вернуть Синесия в историю позднеантичной философии.

Ключевые слова: Синесий Киренский, александрийский неоплатонизм, теургия, Плотин, Ямблих, позднеантичная философия, христианство.

Evgeny Miroshnichenko

postgraduate student, St Petersburg State University, Institute of History

NEOPLATONISM OF SYNESIUS: SOME RESULTS OF PREVIOUS DISCUSSION

The article is dedicated to review of different opinions about character and features of Synesius' Neoplatonic philosophy. The main question, which has been the matter of discussion until now, is: was Synesius a representative of Porphyrian tradition of Neoplatonism or of Jamblichus' one? In addition the problem of Christian background of Synesius has been regarded. The discussion has been initiated with the statement by Henry Marrou, that Synesius cannot be considered as an original philosopher, and that he can be studied only as a representative of the intellectual tradition of Alexandria. During the discussion of this statement the researchers came to conclusion, that theurgic elements of thought, Jamblichus' philosophical tradition and the influence of Christianity were underestimated in Synesius' case. In result we observe today an attempt to bring back Synesius into the history of Late antique Philosophy.

Keywords: Synesius of Cyrene, Neoplatonic philosophy, theurgy, Porphyry, Jamblichus, Late Antique philosophy, Christianity

В 1963 г. Сорбонну потряс неожиданный интеллектуальный скандал. Среди почтенных профессоров произошёл раскол, связанный с вопросом о философской оригинальности известного позднеантичного писателя и общественно-политического деятеля Синесия Киренского. Поводом для раскола послужила программная статья профессора Анри Марру [7], касавшаяся не только Синесия, но и всего александрийского неоплатонизма как историко-философского феномена. В этой статье Марру выступил

с опровержением точки зрения своего коллеги Шарля Лакомбрада [6], который считал Синесия философом и едва ли не приписывал ему своеобразную неоплатонического характера систему.

Марру не был согласен с Лакомбрадом, и всю свою статью он посвятил обоснованию того тезиса, что Синесий не может считаться оригинальным философом. Таким образом, Марру выступал против «размножения» древних философов, когда в разряд мыслителей (вероятно, не без влияния популярного тогда экзистенциализма) зачисляли всех, кто сколько-нибудь участвовал в интеллектуальной жизни своего времени. Марру предлагал подойти к проблеме более разумно и не делать поспешных выводов. Да, писал он, в Синесии мы наблюдаем конфликт между язычеством и христианством, и да, язычество представлено неоплатонической философской традицией. Однако Марру отмечает, что Синесий «был не столько философом в точном смысле этого слова, сколько ритором», «истинным наследником второй софистики» [7, р. 130]. Синесий был замечательным поэтом, автором писем, но не более того. Даже его наиболее «философский» трактат «О сновидениях» далёк от собственно философии. «Надо быть весьма щедрым, каким в действительности постарался быть Шарль Лакомбрад, чтобы найти подлинно метафизические вопросы в нём» [7, р. 130], — пишет Марру. В действительности мы не находим в трактате никаких абстрактных спекуляций: там, где философ, рассуждая о проблеме гадания по сновидениям, пустился бы в метафизические рассуждения, Синесий переходит к практическим вопросам, настаивая на важности правильного технического исполнения обряда, что больше напоминает классический энкомий ритора, чем рассуждения философа [7, р. 130–131]. Не находим мы никакой философии и в других текстах Синесия. Если он и упоминает, скажем, Платона или Аристотеля, то делает это как ритор, а не как философ. С философским наследием Порфирия Синесий едва ли знаком. Его «некоторые знания по философии» были получены им не более, чем от общего культурного бэкграунда [7, р. 131]. Поэтому если и стоит изучать Синесия, то не как самостоятельного философа, а как свидетеля философского образования в Александрии того времени: «он проливает свет на другую, непохожую на афинскую, версию неоплатонизма, не впадающую в жёсткую враждебность по отношению к христианству» [7, р. 131]. Отметив это, Марру всю остальную часть своей статьи посвящает анализу александрийского неоплатонизма, отмечая при этом, что, несмотря на некоторую склонность Синесия к оккультным практикам, в целом в Александрии царил дух «здорового рационализма», и соответственно Синесий был одним из носителей этого духа [7, р. 138–139]. В Синесии Марру отмечает даже некоторую эволюцию — от Ямвлиха и мистической теургии к Порфирию и христианству. Рационализм Порфирия гораздо больше подходил для интеграции философии неоплатонизма

в христианство, поэтому он пользовался популярностью (и не у одного Синесия). К этому же Синесия подталкивал его философский бэкграунд, состоящий, по всей видимости, из математики и аристотелевской логики [7, р. 139–140]. Таким образом, Марру раскритиковал попытку Лакомбрада вписать Синесия в историю античной философии.

После Марру была поставлена новая для синесиеведения проблема неоплатонического бэкграунда Синесия, и она вызвала через некоторое время продолжительную дискуссию.

В 1982 г. как бы в ответ Марру публикует свою книгу американец Джей Брегман. Название книги говорит само за себя: «Синесий Киренский: философ-епископ» [1]. Брегман утверждает, что Синесий был философом: «Он был <...> неоплатоническим философом, который был посвящён в эллинские мистерии александрийской мысли Гипатией» [1, р. 182]. «Как мы видим, Марру и Лакомбрад пытаются встроить Синесия в образ переходного персонажа, который одинаково почитает эллинизм прошлого и глядит вперёд, в православное христианство будущего. Но паттерн, который они пытаются навязать духовному развитию Синесия, есть нечто искусственное» [1, р. 178]. Так, например, одно только богословие Халдейских Оракулов позволяет интерпретировать Синесия как неоплатоника. Брегман считает, что Синесий начинал как типичный философ, обратившись к неоплатонизму ещё в юности, однако после посольства в Константинополь осознал, что будущее принадлежит христианству, и с тех пор стал искать общий фундамент для объединения неоплатонизма и христианства. Синесий так и не стал христианином в общепринятом смысле, даже по стандартам своего времени [1, р. 11], однако он осознал и принял возможность понимания догмы о Троице как неоплатонического учения о последовательных эманациях. Основой для этого мыслительного хода была порфирианская интерпретация Халдейских Оракулов, которая помогла ему решить не только проблему Троицы, но и некоторые другие богословские вопросы [1, р. 8, 83]. Таким образом, Брегман предпринял попытку полностью реабилитировать Синесия как философа.

В 1985 г. выходит книжка немецкого философа и теолога Самуэля Фолленвайдера [13], который и до сих пор является главным авторитетом в области неоплатонических взглядов Синесия. Фолленвайдер представляет срединную позицию между Марру и Брегманом. Синесий, хотя и не может быть назван оригинальным мыслителем, всё же достаточно образован в неоплатонической философии, чтобы самостоятельно ставить и разрешать вопросы метафизического толка. Философию, которую Фолленвайдер называет гуманизмом [13, s. 202], Синесий пытается примирить с христианским богословием. Синесий больше склонен к христианству, чем к неоплатонизму (что видно из его гимнов): так вера во Христа,

нисшедшего в материальный мир, придаёт философским воззрениям Синесия больше оптимизма по отношению к материи, чем мы находим у того же Порфирия [13, s. 155–160, 173–176]. Фолленвайдер фактически вписывает Синесия в историю христианского неоплатонизма, представляя его одним из первых, кто соединил христианство и неоплатонизм (и в этом его позиция сближается с концепцией Брегмана). В то же время Фолленвайдер критически относится к мнению Марру о «рационализме» александрийского неоплатонизма, говоря о существовании теургии и увлечении эзотерикой в Александрии [13, s. 16–17].

В 1991 г. выходит чрезвычайно важная работа Арни Руса [8] о личности и психологии Синесия, в которой проблема обращения Синесия в христианство и принятие епископского сана рассматривается с неожиданного, феноменологического, ракурса. Рус отмечает, что разница между «неоплатоническим христианством» и «христианским неоплатонизмом» во времена Синесия была очень маленькая, поэтому не будет ошибкой характеризовать Синесия как «неоплатоника» [8, p. 122]. Что же касается рационализма Синесия и в целом александрийской неоплатонической традиции, Рус замечает, что в античности религия и философия не были так жестко отделены друг от друга [8, p. 141]. «Трудно отрицать, что Синесий испытывал искренний интерес к учению мистического и эзотерического характера, но рассматривать его как собственно мистика было бы преувеличением» [8, p. 148]. Так психологический подход привёл Руса к достаточно взвешенной позиции касательно взаимоотношения в неоплатонизме Синесия порфирианской и ямблихианской традиций.

В 1993 г. выходит фундаментальная работа Алана Кэмерона и Жаклин Лонг [3], в которой обширная глава посвящена мировоззрению Синесия. Вслед за Фолленвайдером они отмечают тот факт, что неоплатонический характер «Гимнов» Синесия ещё не означает того, что их автор не был христианином, хотя бы если говорить о группе гимнов, относимых к последним годам жизни Синесия [3, p. 19]. С другой стороны, как и Брегман, они доверяют высказываниям Синесия о самом себе как о «философе-священнике» (ep. 62) [3, p. 24]. Что касается намёков Лакомбрада на теургические мотивы в письмах и некоторых других произведениях Синесия, Кэмерон и Лонг разбирают их один за другим и разоблачают (так, например, знаменитая фраза из письма к Геркулиану о сокрытых книгах толкуется ими как обычная шутка) [3, p. 27]. Синесий оказывается вовсе не мистиком, хотя он и сохранил, судя по гимнам, «неоплатонизм своей юности» на всю жизнь [3, p. 28]. Что касается александрийского платонизма в целом, то Кэмерон и Лонг считают, что называть его «старомодным» для времени Синесия было бы неправильно: хотя он и ближе к среднему платонизму, чем к Плотину, Порфирию или Ямблиху, но в то же время, разница между афинским неоплатонизмом

и александрийским, с их точки зрения, сильно преувеличена [3, р. 50]. «Определяющая черта синесианского неоплатонизма, — пишут они, — это его энтузиазм относительно т. н. Халдейских Оракулов». Этот текст был столь же порфирианский, сколь и ямблихианский [3, р. 51]. Таким образом, после 1993 г. в синесиеведении наступил кризис, связанный с тем, что все стройные системы касательно философских воззрений Синесия, созданные Лакомбрадом, Марру, Брегманом, Фолленвайдром и др., оказались слишком шаткими, чтобы быть принятыми всеми исследователями единогласно. Даже понятие «оригинальный философ» было поставлено под вопрос: ведь отсутствие системы ещё не определяет эпигонство мыслителя. Тщательный анализ философских текстов Синесия показал, что его способ соединения философии неоплатонизма и христианской теологии достаточно оригинален для его времени (Фолленвайдер), и что, с другой стороны, мы не можем однозначно отнести его к порфирианской традиции, противопоставляя александрийский платонизм афинскому. Оказалось, что проблема философских взглядов Синесия ещё далека от окончательного разрешения.

В 90-е гг. в синесиеведении наступил кризис. Тщательный анализ философских текстов Синесия показал, что мы не можем однозначно отнести его к порфирианской традиции. Итогом XX в. в целом стало усиленное внимание к проблеме влияния на Синесия Халдейских Оракулов. Что касается оригинальности Синесия как философа, в этом мнения исследователей расходятся. Кроме того, не до конца ясно, насколько сильно на его философские взгляды повлияло христианство.

Последнее время интерес к личности и творчеству Синесия неуклонно возрастает.

Во-первых, появилась статья (написанная Брегманом, что показательно) о Синесии в Кембриджской истории философии (2010) [2]. В этой статье Синесий рассматривается как философ, а его основные положения «были основаны на философском понимании религии» [2, р. 526]. В общем же Брегман в этой статье несколько смягчает свои тезисы из книги 1982 г. и склоняется к точке зрения Марру: «Если сравнить с современными ему профессиональными философами, Синесий, возможно, был не первоклассный философский интеллект, но он был плодотворным метафизическим поэтом» [2, р. 536].

Идея о том, что Синесий «не совсем» философ, на разные лады повторяется в книге Танасану-Дёблер о феномене обращения к философии [11], а также в статьях Хозе (2003) [5] и Димитрова (2008) [4] и в двух сборниках, специально посвящённых личности и творчеству Синесия (2010, 2012) [9, 10]. Сборник 2012 г. «Политика — Литература — Философия» можно рассматривать как некоторый философский итог. Все вопросы, связанные с неоплатонизмом, попытались разрешить: Уго Крискуоло (о соотношении

неоплатонизма и богословия), Фолленвайдер (о неоплатонизме в гимнах) и Танасеано-Дёблер (об отношении Синесия к теургии). Указанные авторы развивают следующие два тезиса: 1) Синесия нельзя отнести только к порфирианской традиции, следует обратить внимание на присутствие теургических элементов в текстах Синесия (особенно в гимнах и в трактате «О сновидениях»); 2) христианский бэкграунд Синесия был явно недооцененным. В целом Синесий относится к зарождающейся в те времена в Александрии традиции христианского неоплатонизма: он использует неоплатонический язык, но его идеи большинством исследователей признаются христианскими по своему существу.

Несмотря на существенные колебания исследователей по поводу того, считать ли Синесия оригинальным философом или нет, в недавно вышедшем шестом томе знаменитого французского словаря античных философов мы обнаруживаем энциклопедическую статью о Синесии, в которой автор, как в своё время Лакомбрад в своей книге, называет знаменитого киренского аристократа философом [12].

ЛИТЕРАТУРА

1. Bregman J. Synesius of Cyrene, philosopher-bishop. University of California Press, 1982.
2. Bregman J. Synesius of Cyrene // *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. V. I. Ed. by L. P. Gerson. Cambridge, 2010. P. 520–537. [Bibliography: Vol. II. P. 1095–1098].
3. Cameron A., Long J. (with a contribution by Sherry L.) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley, 1993.
4. Dimitrov D. Y. Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis // *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Ed. by Mostafa El-Abbadi and Omnia Fathallah. Leiden, Brill, 2008. P. 149–170.
5. Hose M. Synesios und seine Briefe. Versuch einer Analyse eines literarischen Entwurfs // *Wurzbürger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft*, 27 (2003). S. 125–141.
6. Lacombrade C. *Synesios de Cyrene: Hellen et chretien*. Paris, 1951.
7. Marrou H. Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 126–150.
8. Roos B.-A. *Synesius of Cyrene: a Study in his personality*. Lund, 1991.
9. *Synesios von Kyrene: Polis, Freundschaft, Jenseitsstrafen*. Tübingen, 2010.
10. *Synesios von Kyrene. Politik — Literatur — Philosophie*. Ed. by H. Seng and L. M. Hoffmann. Turnhout, 2012.
11. Tanaseanu-Doebler I. *Konversion zur Philosophie in der Späantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*. Stuttgart, 2005.
12. Toulouse S. *Synesios de Cyrene // Dictionnaire des philosophes antiques*. Bd. 6. Paris, 2016. P. 639–676.
13. Vollenweider S. *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*. Göttingen, 1985.

Маковецкий Евгений Анатольевич

д. филос. н., доцент, Институт философии СПбГУ

ЧТО ДЕЛАТЬ МУЗАМ У ВОД МЕЛЕСА? (К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФРАГМЕНТОВ II.8–12 «КАРТИН» ФИЛОСТРАТА СТАРШЕГО)*

Фрагменты II.8–12 «Картин» Филострата Старшего рассматриваются в статье в качестве единого урока. Можно предположить, что цель данного занятия — научить юношей вкусу слов. Методы, которыми пользуется для этого Филострат, — припоминание и вслушивание.

Ключевые слова: «Картины» Филострата Старшего, риторика, память, диалог Платона Менон, омофоны, омоформы.

Eugene Makovetsky

DSc in Philosophy, associate professor, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

WHY ARE THE MUSES PRESENT AT THE SOURCE OF THE MELES?

Fragments II.8–12 of The Imagines of the Elder Philostratus are considered in the paper as a single lesson. It is possible to assume that the purpose of this lesson is to teach young men to taste of words. Methods which Philostratus uses for this purpose are an anamnesis and a listening.

Keywords: The Imagines of the Elder Philostratus, Rhetoric, Memory, Plato's Meno, Homophones.

Если мы поставим перед собой задачи: сначала записать в одну строку всё то, что некогда умели делать люди, а потом разучились; а затем измерить длину получившейся записи, — наверняка, ничего из этого не выйдет. Во-первых, мы даже не вспомним всего, что следовало бы записать, а, во-вторых, вряд ли эта бесконечно длинная строка будет соразмерна чему-то, взятому из нашего опыта. К счастью, существует то, о чём мы имеем хотя бы смутное представление. Например, мы понимаем, что значит наслаждаться стилем некоего сочинения, но трудно себе представить, чтобы мы наслаждались им настолько же, насколько это удавалось грекам и ромеям; чтобы мы, например, писали подражания в знак благодарности за то удовольствие, которое испытали, читая оригинал; или чтобы мы, делясь впечатлением о прочитанном, говорили об удовольствии, пожалуй, в первую очередь. А, например, патриарх Фотий, начиная говорить о Филостратовой «Жизни Аполлония Тианского», в первую очередь описывает именно стиль сочинения: «Этот Филострат пользовался сладостным и цветистым повествованием и словами... действительно, сочинения его и увлекательны и прелестны» (Пер. Н. В. Брагинской)

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 15–03–00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

[цит. по: 2, с.15]. Совершенно точно это определение подходит и для описания стиля «Картин» Филострата Старшего. Риторическое совершенство книги стало одной из причин её популярности: в грекоязычной культуре её читали, в первую очередь, чтобы прикоснуться к совершенству аттического стиля и ради удовольствия.

Длинный список поклонников «Картин», их отзывы о сочинении Филострата, наконец, огромное число сохранившихся средневековых списков книги [см.: 2] позволяют нам с уверенностью говорить о том, что «Картины» и в самом деле на протяжении веков были источником наслаждения. Однако с той же долей уверенности можно предположить, что «Картины» читали не только ради удовольствия, но они были ещё и учебником красноречия. В самом деле, и количество списков, и композиционное совершенство книги в равной мере свидетельствуют ещё и о её учебном предназначении. Да и сам Филострат во введении назвал практический повод к написанию книги: состоявшийся между ним и неаполитанскими юношами диалог перед картинами.

Мы пытаемся найти явные свидетельства учебного применения «Картин», рассуждение ниже, к сожалению, едва ли может быть принято в качестве убедительного подтверждения этой гипотезы. Тем не менее, за неимением лучшего мы приводим его.

Рассматриваемый нами фрагмент состоит из пяти описаний, которые расположены во второй части книги: П.8 Мелес, П.9 Панфея, П.10 Кассандра, П.11 Пан, П.12 Пиндар. В структуре «Картин», выявленной Н. В. Брагинской [см.: 11], первые четыре описания относятся к первому семантическому циклу, последнее — ко второму. Такое наложение, возможно, свидетельствует о пересечении двух назначений книги: художественного и учебного, хотя утверждать этого мы не можем. Мы предполагаем, что в пяти названных описаниях мы имеем перед собой — как бы, наверное, сказали современные педагоги — «дидактическую единицу», отдельный урок, в ходе которого Филострат учит юношей вкусу слов. Разумеется, этот урок (как и любой другой) не существует отдельно от остальных, мы же, рассматривая его под микроскопом, совершаем насилие над книгой, которое не даст нам насладиться текстом. Это можно оправдать тем, что в жизни обучение тоже не всегда приносит удовольствие; а ещё это можно как-то оправдать задачей нашей работы. Интереснее другое: то, чему Филострат юношей учит. Сам этот предмет — «вкус слов» — выглядит настолько эфемерным и нешкольным, что трудно себе представить, что этому можно было хоть как-то научить. Здесь мы, запасаясь изрядным оптимизмом и верой в совершенство древних, всё-таки можем вообразить, что так-то оно всё и было.

Прежде чем перечислить остальные наши допущения, обратим внимание на две детали, содержащиеся в рассматриваемой группе

описаний. Они, на наш взгляд, являются свидетельством наличия в «Картинах» учебно-риторического замысла. Во-первых, в разбираемых здесь картинах бросается в глаза описание Филостратом женской красоты: все, о ком он здесь говорит, прекрасны до такой степени, что автор специально обращает внимание на простоту их нарядов. Здесь он, очевидно, следует той логике, которую изложил в первом описании этого цикла, во фрагменте, посвящённом красоте Критеис: «...цепочки, блеск камней и ожерелья женщинам с умеренной красотой придают немало изящества... у женщин же некрасивых или, напротив, очень красивых они производят обратное действие. У одних они сильнее подчёркивают их некрасивость, у других же отводят глаза от природной красоты» [9, с. 70]. Все женщины у Филострата прекрасны и не украшены. Даже Кассандра перед смертью сбрасывает «венки священных повязок», которые хотя бы и с оговоркой, но можно было принять за украшения. Критеис, Панфея и Кассандра прекрасны без украшений. Лишь каплями росы, воды или грязи могут быть украшены иные нимфы, а, например, нимфы лугов сами по себе прекрасны как цветы гиацинта. Все женщины, которых нам описывает Филострат, не нуждаются в украшениях. О чём это говорит ученику риторика? Мы склонны видеть в Филостратовом отношении к женскому наряду метафору его приверженности простоте аттического стиля красноречия. А вот лидийцев он, наоборот, порицает за излишнюю любовь к украшениям (за азианский стиль?) (см.: I.30 Пелопс в [9]).

Можно отметить ещё один элемент «Картин», свидетельствующий о учебно-риторической направленности книги. Особенно, на наш взгляд, этот элемент очевиден в рассматриваемой группе описаний. Кто участвует в «Картинах»? — Сам Филострат в качестве учителя, юноши-ученики, мальчик — сын хозяин дома, в котором гостит Филострат. И, конечно, картины, сюжеты и герои которых предстают перед юношами во всей их жизненной силе. Оживить картины — в этом состоит искусство ритора, но часть этого искусства состоит в том, чтобы хорошо знать свою аудиторию [см.: 8, 273d-e]. Даже блестящий Филострат не смог бы оживить в слове те картины, которые были бы юношам неинтересны. А вот красавицы юношам, безусловно, интересны. Итак, у нас есть три стороны: мальчик и юноши, Филострат, ожившие картины. Это, с одной стороны, естественно для диалогического экфрасиса, который есть не что иное, как «беседа, связанная с изображением и содержащая его описание» [3, с. 275]. Именно в этом жанре написаны «Картины». Однако, с другой стороны, это ещё и те три вещи, которые необходимы риторике: природа, знание, умение (φύσις, ἐπιστήμη (τέχνη), ἕσκησις) — в этих трёх терминах, суммируя соответствующие наставления Исократ, Дионисия Галикарнасского и Элия Аристида, выразил суть риторического

мастерства Я. Н. Любарский, когда комментировал риторическую подготовку Анны Комниной [см.: 1, с. 437–438]. В диспозиции «Картин» эти термины находят следующие соответствия: природа — это красавицы (заметим, — без украшений), знания — Филострат, умение и упражнения — юноши (природа, как она представлена в «Картинах», безусловно, для них притягательна). На наш взгляд, эта схема хорошо согласуется с конструкцией диалогического экфрасиса: в нём странники (юноши) получают комментарии по поводу того, на что они смотрят (природа), от посвящённого (Филострата) [см.: 4, с. 1]. Так или иначе, на наш взгляд, вполне можно видеть в выборе Филостратом жанра диалогического экфрасиса для своего произведения способ реализации его учебно-риторического замысла.

Наконец, перейдём к интерпретации описаний II.8–12, здесь мы исходим, кроме вышеназванного, из следующих допущений:

1. Если некоторые слова, близкие по звучанию, но различающиеся по смыслу, заметны даже русскому читателю, то тем более связь этих слов не могла оказаться незаметной для греческих юношей, когда-либо слушавших или читавших речь Филострата.

2. В «Картинах», безусловно, обладающих всеми совершенствами риторического искусства, можно видеть и учебник красноречия. Ничто не мешает предположить, что Филострат видел свою задачу в том, чтобы преподать ученикам кроме иных разделов риторики ещё и искусство памяти. Именно на элементах этого искусства мы сосредотачиваем внимание.

3. Безусловная значимость платоновских диалогов как для Второй софистики, так и для риторики, их широкая известность, а, значит, и удобство их использования в пропедевтических целях, наконец, потребность в интерпретации платоновских текстов, характерная для Поздней Античности, — всё это заставляет нас искать аллюзии на диалоги Платона и в «Картинах».

Описания II.8–12 объединяются в группу на основании вкусовой связи, существующей между цветом и звуком или жидкостью и звуком, которые доминируют в представленных здесь картинах. Смысловая же последовательность описаний позволяет предполагать наличие в этой группе и развитие сразу двух сюжетов:

Сюжет А. «Поэтический»: от Гомера, о родителях которого речь идёт в I.8, до Пиндара, рождение которого Филострат описывает в I.12.

Хотя в целом цветовая гамма картин рассматриваемой группы соответствует всем остальным описаниям — пурпур, золото, белизна и пр., — однако, здесь обращает на себя внимание связь цвета и звука, скорее всего, это именно вкусовая связь в буквальном смысле.

	Цвет	Звук	Вкус
П.8 Мелес	Прозрачные воды Мелеса, любовные слёзы Критеис, смешение того и другого. Пурпурная повязка на волосах девушки. Лотосы, крокусы, гиацинт	Журчание потока, тихая беседа влюблённых	Смешение чистоты пресного и солёного. Предвкушение сладости
П.9 Панфея	Кровь, страшные раны Абрадата, румянец на щеках Панфеи, гиацинт, золото (шлем, золотой песок Кира, золотое лоно Лидии), слёзы Панфеи, царапины на её шее, её черные волосы и глаза	Молчание	Горечь решимости
П.10 Кассандра	Золото (светильники, кубки), красный (огонь светильников, кровь, раны, вино, кровь, смешанная с вином и едой, румянец на щеках мертвецов)	Жалобный крик Кассандры, который невозможно забыть даже в Аиде	Горечь предательства (Агамемнон, Клитемнестра), горечь одиночества и недоверия (Кассандра)
П.11 Пан	Капли воды на волосах Найд, засохшая грязь на нимфах стад, нимфы лугов подобны цветам гиацинта, чёрная (?) борода Пана	Крик Пана, которому не отвечает даже Эхо	Горечь (заслуженной) обиды
П.12 Пиндар	Капли свежей росы, покрывающие нимф, мёд и пчёлы	Жужжание пчёл, звон кимвалов, звуки тимпанов Реи.	Сладость слов. Слова Пиндара как капли мёда

Итак, этот поэтический сюжет пяти описаний Филострата строится, с одной стороны, на «медовых» созвучиях: Мелес — мёд — пчела; на видимых образах: музы в виде пчёл привели корабли афинян в Ионию; на завершающем сюжет вскармливании Пиндара пчёлами. А с другой стороны, сюжет держится на владении сосудами поэзии, каждый из которых наполнен особенной жидкостью, а их смешение и рождает звуки поэтической речи. Так слёзы Критеис, смешиваясь с водами юноши-потока Мелеса, рожают неразличимый для посторонних любовный шёпот.

А капли мёда на губах Пиндара превращаются в слова песен, которые поёт даже Пан, наверняка вернув себе этим благосклонность нимф. Капли воды, смешанные с засохшей грязью и гиацинтами, рожают безответные крики. Если же смешать золото (=мёд?) с кровью, вином и огнём, получится жалобный крик, настолько жалобный, что услышавший никогда его не забудет. Соединение крови и золота даст молчание беспредельного мужества и беспредельной же любви. В пяти описаниях — четыре песни, четыре образа любви, возможно, четыре жанра поэзии Пиндара. А в пятой песне — рождение поэта. Всё вместе — и история поэзии, и урок для юношей, стремящихся почувствовать вкус слова и научиться говорить.

Сюжет Б. «Философский»: указание на Платона (диалог Менон) в I.10 — только фонетическое, но зато, если оно действительно существует, то позволяет понять, какую роль платоновская философия памяти играет в риторическом наставлении Филострата (на наш взгляд, на это может указывать нечто близкое омоформе: τετραγώδηται — τετραγωνίζω). «Картины» могут рассматриваться не только как внутренне логичная и хорошо запоминающаяся система мест памяти, но ещё и как урок платоновской философии, для которой чрезвычайно важно припоминание. Поскольку «правда обо всём сущем живёт у нас в душе» [7, 86b], то «найти знания в самом себе — это и значит припомнить» [7, 85d]. Филострат помогает юношам припомнить то знание, которое уже содержится в их душах, и делает он это точно так же, как Сократ в платоновском Меноне. Только если у Сократа юноша решает геометрическую задачу, то юноши Филострата овладевают другим искусством — красноречием. Поэтому и группа картин, которые описывает учитель, должна пробудить в их душах главное риторическое знание — о вкусе слов.

Вопрос, который в конце II.8 Филострат задаёт слушателям, — «А зачем здесь музы? Что делать им у вод Мелеса?» — является ключевым для всей группы II.8–12. Если в античной драме «все, о чем говорится, сопровождается движениями, которые непременно бывают названы, словно зрители слепы» [10, с. 550], то Филострат здесь задаёт вопрос, словно юноши глухи и беспамятны.

Но, во-первых, что они слышат? — «Медовое» созвучие не может ускользнуть от внимания юношей: Μέλης — μέλι — μέλιτα — [μέλος] (Мелес — мёд — пчела — [песня]).

Во-вторых, что они помнят? — Трудно в это «медовое» созвучие не добавить ещё и имени одной из трёх старших муз: Μελέτη (Забота, Опыт и даже Ораторское упражнение) [См.: 6, IX, 29,2], [См.: 5]. Трудно также не обратить внимание на присутствие и двух других старших муз в развитии сюжета этой группы описаний (Μνήμη (Память), Ἀοιδή (Песнь)). Наконец, кроме того, что юноши помнят в начале «урока», есть ещё нечто, что они должны припомнить под руководством учителя: вкус слов.

В-третьих, как отвечает на этот вопрос сам Филострат? — «Им пришла по душе Иония из-за Мелеса, воды которого вкуснее вод Кефиса и Ольмея». Это похоже на тему урока: нужно забыть и оглохнуть, чтобы научиться различать слова на вкус. Точно так же, как в античной драме, по О. М. Фрейденберг: там «слепота» зрителей не отменяет движений, здесь глухота и беспамятность учеников тоже не отменяют звуки и образы памяти. Более того, только услышав и вспомнив, ты сможешь почувствовать вкус слов.

Стало быть, что делать музам у вод Мелеса? — научить юношей вкусу слов. Но как это возможно? — Нужно, чтобы они, во-первых, услышали, а во-вторых, припомнили.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анна Комнина. Алексиада / Вступ. статья, пер., коммент. Я. Н. Любарского. Отв. редактор А. П. Каждан. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965.
2. Брагинская Н. В. *Fata libelli*. Судьба «Картин» Филострата от античности до наших дней // Античность в культуре и искусстве последующих веков. Материалы научной конференции ГМИИ им. А. С. Пушкина (1982). М.: «Советский художник», 1984. С. 14–41.
3. Брагинская Н. В. «Картины» Филострата Старшего: генезис и структура диалога перед изображением // *Одиссей. Человек в истории*. Т. 6. М.: «Наука», 1994. С. 274–313.
4. Брагинская Н. В. Генезис и структура диалога перед изображением и «Картины» Филострата Старшего. М., 1992.
5. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958.
6. Павсаний. Описание Эллады. / Перевод С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. Отв. ред. проф. Э. Д. Фролов. Т. 2. СПб.: Алетейя, 1996.
7. Платон. Менон // Платон. Собр. соч. в 4-х т.: Т. I / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Вступ. ст. А. Ф. Лосева; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. С. 577–614.
8. Платон. Федр // Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 136–192.
9. Филострат (Старший и Младший). Картины. Каллистрат. Статуи. / Прим., пер. и введение С. П. Кондратьева. М.: Изогиз, 1936.
10. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
11. Braginskaya N. V., Leonov D. N. La Composition des Images de Philostrate l'ancien // *Le Défi de l'art: Philostrate, Callistrate et l'image Sophistique. Études réunies et présentées / par Michel Constantini, Françoise Graziani et Stéphane Rolet*. La Licorne: Presses Univ. de Rennes, 2006. P. 9–29.

НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

УДК 1(091)

Кислякова Лидия Юрьевна

магистрант, Санкт-Петербургский государственный университет

ЛЮБОВЬ, СМЕРТЬ И ВЫГОДА В КОММЕНТАРИИ ФИЧИНО К ДИАЛОГУ «ПИР» И В КИПРСКОЙ ЛЮБОВНОЙ ЛИРИКЕ XVI ВЕКА

Сборник стихотворений, написанных на кипрском диалекте греческого языка под влиянием итальянской ренессансной поэзии в середине 16 века (кодекс IX.32 библиотеки св. Марка, Венеция), исследуется на предмет возможной связи его поэтики с неоплатонической теорией смерти в любви и выгоды в любви Марсилио Фичино, представленной в его комментарии к диалогу «Пир». Параллели прослеживаются в таких темах, как роль взгляда, экспликация эмоциональных состояний, понимание дихотомии жизнь-смерть. Однако основным разногласием является экономическая модель отношений влюблённых и возлюбленных: если Фичино считает благом взаимовыгодный обмен телами, душами и имуществом, то кипрская поэтика, следуя конвенциям петрархизма, строится по модели экономики дара — ценностью здесь, вне риторики обмена и выгоды, является сама поэзия, преподносимая в качестве дара.

Ключевые слова: неоплатонизм, Фичино, Кипр, Ренессанс, поэзия, любовь, смерть, экономика.

Lidia Kisliakova

MA student, St Petersburg State University

LOVE, DEATH AND GAIN IN FICINO'S COMMENTARY ON *SYMPOSIUM* AND IN THE RENAISSANCE LOVE POETRY OF CYPRUS

The book of love poems, written in the Cypriot dialect of Greek language in the mid-sixteenth century under the influence of Italian Renaissance poetry (codex IX.32 of the Marciana Library, Venice) is being questioned on the subject of possible connection of its poetics with Marsilio Ficino's theory of love, death in love, and gain in love as presented in his commentary on Plato's *Symposium*. We see the similarities in such themes as the role of a gaze, explication of emotions and love-death bias, however the general disagreement lies in the economic model of relationship lover-beloved: if Ficino estimates the mutual gain in exchanging

bodies, souls and possessions, the poetics of a cyriot collection, following petrar-chist conventions, represent economics of a gift — where the value, beyond the rhetorics of exchange and gain, belongs to the poetry itself, to be given for a gift.

Keywords: neoplatonism, Ficino, Cyprus, Renaissance, poetry, love, death, economics.

Кипрский анонимный сборник, известный также под условным заглавием «Рифмы любви» или «Песни любви» («Ρίμες Αγάπης») [10], состоящий из 156 стихотворений на кипрском диалекте греческого языка, принадлежит к ряду произведений ренессансного течения петрархизма: это подражание и развитие тематики и поэтических форм, представленных в собрании *Canzoniere* Петрарки. Часть произведений сборника — переложения итальянских авторов (Петрарка, Саннадзаро, Бембо, Дельфино, Ариосто, Серафино), часть является авторскими сочинениями, созданными под влиянием итальянской культуры. В отношении поэтики сборника интересен вопрос о возможном влиянии на автора (или авторов, о чем ведутся споры) [10, с. 23–34] философии ренессансного неоплатонизма. Так, кипрская исследовательница М. Родостенус-Балафа [2] рассматривает, какие мотивы комментария М. Фичино к диалогу Платона «Пир» присутствуют в сборнике. Наличие таких мотивов, по нашему мнению, не может быть основанием для утверждения о непосредственном влиянии текста Фичино, или развития философии Фичино в поэтической форме, скорее, их присутствие отражает умонастроение эпохи, циркулирование в интересующем нас контексте любовного дискурса ряда представлений, далёким первоисточником которых являются сочинения Платона, а одной из возможных транслирующих инстанций — труды Фичино.

Рассмотрим, с какими моментами теории любви Фичино можно соотнести те или иные фрагменты кипрского сборника. Первое — роль зрения в возникновении и развитии любовного аффекта: по Фичино, любовь зарождается от узрения прекрасного и требует непрерывного созерцания своего объекта [5, с. 115, 166], ответный взгляд воскрешает влюбленного, который, влюбившись, тут же умирает, потому что его душа и разум захвачены другим и больше ему не принадлежат, а тот, кто не обладает душой, мертв [5, с. 143–144]. Второе — причины противоречивых состояний влюбленного, его самоотчуждения и умирания: отдавая душу другому, он лишается сам себя, лишается жизненного тепла т. к. умирает, но в то же время его горячит любовь, он одновременно надеется и страшится, умирает и воскресает от ответного чувства. [5, с. 52–53]. Радикальным расхождением с идеями Фичино является отношение к взаимности: Фичино превозносит блага и выгоды взаимной любви, в том числе, материальные [5, с. 145]. Кипрский лирический герой, следуя жанровым конвенциям петрархизма, страдает от безответной

любви к возвышенной возлюбленной на протяжении 131 стихотворения, после чего обращается к Богу. Все эти моменты отмечены и в статье М. Родостенус-Балафа [2].

Не затрагивавшийся ранее исследователями аспект поэтики кипрского сборника можно обнаружить, обратившись к следующему пассажию комментария Фичино к «Пиду» [5, с. 145–146]. Тема этого пассажа, непосредственно следующего за доказательством и прославлением выгод любви взаимной, и логически вытекающая из него, коль скоро речь зашла о выгоде — тема экономики, представленная с позиций юриспруденции и защиты права собственности и преследования за её отчуждение. Этот фрагмент производит впечатление риторической фигуры на грани фарса, или, может быть, как и теория взаимной любви в целом, является завуалированным обращением автора к конкретной персоне, или к нескольким, в ком автор был заинтересован, либо может быть прочтен как риторическое пособие для флирта. Так или иначе, данные вопросы остаются за рамками нашего исследования, поэтому рассмотрим перевод самого текста Фичино. Начинается речь в защиту прав влюбленных с риторического обвинения возлюбленного лица в убийстве:

«Certainly there is a most just vengeance in reciprocal love, for a homicide must be punished by death, and who will deny that a man who is loved is a homicide since he robs the loving one of his soul? So, likewise, who will deny that a man himself dies when he loves in return the person who loves him? This is a restitution which is certainly due, when each returns to the other the soul he has taken. Each gives up his own to his lover, but by loving in return restores the other through his own. Therefore, anyone who is loved ought in very justice to love in return, and he who does not love his lover must bear the charge of homicide, nay, rather the triple charge of thief, homicide, and desecrator». [5, с. 145]

Итак, гипотетический возлюбленный обвиняется в воровстве, убийстве, и святотатстве. Далее уточняется обвинение в воровстве. В переводе употребляется слово money (в оригинале Фичино pecunia): 1) деньги; 2) все то, что служит предметом имущества; 3) способность: magnitude pecuniae = facultatum) [2]:

«Money is possessed by the body, the body by the soul, and therefore, the man who takes captive of the soul, by which body and money are possessed, thus seizes all three at once: soul, body and money. Hence it happens that, like a thief, homicide, and desecrator, he is punishable by triple death, and, as though naturally wicked and immoral, he may be killed by anyone with impunity, unless he obeys that law of his own accord, that is, by loving his lover. When his lover dies, he will likewise die, and when his lover returns to life a second time, he will also. In the argument just given, it is conclusively

proved that the beloved ought to love his lover in return, not only ought, but must; as is shown» [5, с. 145–146].

Экономика любви, предлагаемая Фичино — начиная с идеи взаимного обмена жизнями с получением стопроцентной выгоды (т. к. вместо одной отданной жизни, по Фичино, каждый взаимно любящий получает две, свою и чужую), и заканчивая непосредственным обращением к вопросу имущества — соответствует парадигме рыночных отношений. Причем, как следует из пассажа, это не модель свободного рынка, в котором участники предположительно вступают в отношения обмена без принуждения и на равных условиях, а скорее напоминает позднекапиталистическую медиа-утопию вменённого желания, которую мы наблюдаем: потребитель (капиталистический возлюбленный) обязан платить (отдавать время жизни) производителю (капиталистическому влюбленному) за исполнение желаний, навязанных самим производителем ради получения производителем выгоды, трактуемой как обоюдная. Отказ от потребления карается социальной смертью, невозможностью участия в общественных отношениях. В такой парадигме успех и счастье — т. е. престиж и удовольствие — обретаются путем совершения сбалансированных микро-циклов производства и потребления, отдачи и получения любви, что становится основой ведущей идеологии, или, в терминах Аристотеля, телеологической причиной такого рынка. В кипрском сборнике, жанровые конвенции которого, как было сказано, не предусматривают взаимности, то есть отношений равноценного обмена, тем более, с целью получения благ, правовых притязаний в духе риторики Фичино мы не найдём. На что кипрский поэт надеется, так это доставить свое послание адресату, и встретить сочувствие, т. е. получить положительный отзыв, — о чем пишет в самом начале книги (перевод всех фрагментов мой):

Ἀγόμε , βιβλιόν παραδαρμένον, [...]
Κι αν δης κείνην που μ' έκαψεν το ζένον,
πε της αχ την μεριάμ μου «προσκυνώ σε»
᾽δὲ πώς εγώ παντού φιλώ σε σέναν
φίλα κ' εσου τα χέρην της για μένα. [...]
αν τύχως ν' αγρικήση η κυρά μου
τάχα και να λυπήθην τα λαμπρά μου.
(2: 9, 13–16, 31–32); [10, с. 88].

Отправляйся, книга многострадальная, [...]
И если увидишь ту, что сожгла меня дотла,
передай ей, скажи «преклоняюсь пред тобой»:
видишь, как ласкаю мысли о ней, где бы я ни был,
прильни и ты к её руке, вместо меня. [...]
и если вдруг случайно услышит моя возлюбленная
может быть и посочувствует моим страданиям.

Άμετε, πλήξεις, πάθη και λαμπρά μου,
σ'εκείνην απόυ βάλθην να με κλύση,
με λύπην πέτε πως άφτει καρδιά μου,
όπως να λυπηθή να συχωρήση. (4, 1–4); [10, с. 80].

Отправлю раны сердца моего
той, кто меня так мучит и тревожит,
пусть скажут, как сожгла любовь его,
тогда мой ангел сжалится, быть может.

В петрархистском космосе отношения влюбленного и возлюбленной строятся по модели отправитель-адресат, в которой ценностью является сам текст, качество и количество того, что отправитель способен отдать в дар за вознаграждение символическое. Исторической предпосылкой такой альтернативной экономики любви являются обстоятельства возникновения позднесредневековой куртуазной лирики, традицию которой развивает и выводит на новый уровень Петрарка: это реалии феодальных отношений, в которых источником средств к существованию вассала является служение сюзерену. Понимание содержания этого служения постепенно трансформировалось: «Куртуазия становится знаменем социальной элиты, претендовавшей на господство в социальной, нравственной и эстетической сфере» [4, с. 7]. Возвращаясь к внутреннему устройству мира петрархистской лирики Кипра, размышляя над экономической моделью этого устройства, механизмами приобретения престижа, можно предположить, что это экономика предельной растраты языка, его сверхпотребления в акте дара. Вступая в отношения любви-смерти, как мы выяснили из обращения к Фичино, поэт торопится отдать *rescipia*, которой обладает его тело, которым обладает его душа, захваченная ненароком возлюбленной, ей же — и здесь *rescipia* следует понимать как *facultas*: способность, умение, талант трансформировать топливо аффекта любви-смерти в художественную ценность, которую уже можно подарить, преподнести в виде книги, рукописи. Растратой, или сверхпотреблением, я называю способ обращения петрархистского кипрского поэта с языком: он растрчивает валюту своих страданий (в тексте представленных множеством синонимичных означающих: *πάθη*, *λαμπρόν*, *φλόγα*, *βάρη*, *οξοδόν*, *πικριά*, *δολερά*, *θλήψη*, *πλήξεις*, *καματιάμ*: страсти, жгучее страдание, пылание в огне, тяготы, огорчение, горечь, боль, печаль, раны, тоска) на бесконечные вариативные повторения жанровых клише и этих самых означающих, вплоть до полного исчерпания языковых возможностей, — таким образом, количество страданий переводя в качество, длительность и постоянство в предельную, исчерпывающую жизненные возможности интенсивность, и всё вместе заключает в сложную и строгую ритмическую и рифмическую художественную форму. В рамках

текста всему этому богатству устанавливается эквивалент — взгляд, милость или сочувствие возлюбленной. Но так как возлюбленная, обитающая где-то на границе реальности и сновидения, благосклонна в сновидении, но неизменно холодна к герою в реальности, чем только лишь поддерживает в лирическом герое необходимый для продолжения движения любовного дискурса уровень аффектного топлива, все добро уходит на ветер. В пределах лирического мира, как неоднократно повторяет сам поэт, никакой выгоды он не получает (либо, как мы можем предположить, выгодой является само поэтическое наслаждение, но отнюдь не удовольствие и престиж):

Ποιός ἐνὶ γοιόν ἐμέναν πικραμένους
καὶ ποιός ὡς γοιόν ἐμέναν μαρτυρίζει,
ποιός με στο χιόνιν ἄφτει κ' ἐμπυρίζει
καὶ τις ἐν γοιόν ἐμέναν πειραμένους ;

Ὁ ναύτης ἐν καμπόσον ναπαμένος,
πὺ μέραν οὐδε νύχταν δὲν σιγίζει
γιατί ἀν δουλεύῃ, διάφορος ολπίζει
κι ὅσα διαβάζει δὲν νιώθει ὁ θλιμμένος.

Ἀν ἐν κι ὁ ζευγαλάτης παραδέρνῃ
ὅλον τὸν χρόνον δίχα νὰ 'χῃ πνάση
κερδαίνει ἀχ τὸν καρπὸν κείνον πὺ σπέρνει.

Οὐδένας γοιόν ἐμέν δὲν ἐν νὰ μοιάσῃ
διὰτὶ ἡ καρδιά μου πάντα τῆς ἀφταίνει
κι ἀπὸ μὲν δὲν θέλει ν' ἀγιτιάσῃ.
(20, 1–14); [10, с. 100].

Кому может быть также горько, как мне,
кто подобно мне страдает,
кто среди льда горит и полыхает огнем,
кто столько же, сколько я, перенес?

Мореплаватель, и тот иногда делает передышку,
хотя и он ни днем ни ночью не останавливается,
потому что трудясь, он надеется на прибыль,
и сколько ни проходит, не чувствует себя несчастным.

Если кто за бороной пашет землю
весь год без передышки
всё же он получает выгоду от плодов, что сеет.

Ни с кем я не могу себя сравнить,
потому что сердце мое всегда горит в огне
а та, кто может, не хочет мне помочь.

Но если трактовать преподношение послания-поэзии адресату-возлюбленной как дар ответный, возвращение в готовой художественной форме поэтической *facultas*, обретенной изначально как дар — ни за что, просто так — то экономическая парадигма мира петрархистской лирики будет наиболее близка модели потлача: предельной растраты в обмене дарами, в котором наибольший выигрыш, в виде социального престижа и благосклонности духов, получает тот, кто больше всех растратил — подарил или уничтожил [см. 1; 3]. В таком случае, раскаяние поэта в ошибке с адресатом, и переадресация дара Богу, могут быть поняты либо как момент открытия истинного дарителя *facultas*, которому надлежит отправить дар в ответ — что соответствует и неоплатонической концепции возвращения души в «пункт выдачи» (как в комментарии Фицино: «...there exists a certain continuous attraction (beginning from God, emanating to the World, and returning at last to God) which returns again, as if in a kind of circle, to the same place whence it issued» [5, с. 46]) либо как момент исчерпания языковых ресурсов в отношении с определённым адресатом, и преодоление этого кризиса путем обращения к адресату беспредельному, дающему потенциальную возможность обладания неисчерпаемыми ресурсами дара.

ὡς να ῥτη ἀποῦ την χάρις σου ἐλεμοσύνη
να λείψ' η εχθρά κ' η σκληριά και βρω λιμιώναν :
το σώμαν τώρα την ζωήν κ' εις τον αιώναν
το πνεύμαμ μου το ταπεινόν μ' εσέν
να μείνη. (143, 9–12); [10, с. 282].

Что от благодати твоей придет милосердие,
оставлю погибель и мучения, и найду причал:
телу моему и жизни в вечности,
где смиренный мой дух пребудет с тобой.

Так или иначе, за гранью лирического мира послание кипрского поэта получило от адресата-читателя не только положительную оценку, но и заслуженную славу среди соотечественников, к которым, на самом деле, и был обращен сборник — первое, единственное и уникальное произведение, в котором сложнейшие формы итальянской ренессансной поэзии были воссозданы на греческом народном языке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грякалов Н. А. Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии. Изд. Д. Буланин. 2015.
2. Латинско-русский словарь к источникам римского права. Сост. Ф. Дыдынский.
3. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011.

4. Ποэзия трубаду ров. Ποэзия миннезингер ов. Ποэзия вагантов / Под ред. М. Гаспарова, вступ. ст. Б. Пуришев. 1974.
5. Jayne, Sears Reynolds. Marsilio Ficino's Commentary on Plato's, Symposium. Published by University of Missouri, Columbia, 1944.
6. Rodostenous-Balafa, M. Erotokritos, the Cypriot Canzoniere and their dialogue with the Neoplatonic tradition // ΚΑΜΠΙΟΣ: Cambridge Papers in Modern Greek, 2013, №20.
7. Rodostenous-Balafa, M. "The nightingale that sweetly mourns": comments on the thematics and poetics of cypriot Canzoniere.// «His Words Were Nourishments and His Coundel Food»: A Festschrift for David W. Holton. Edited by Efrosini Camatsos, Tassos A. Kaplanis and Jocelyn Pye. Cambridge Scholars Publishing, 2014.
8. Σιαπκαρά-Πιτσιλλίδου Θ., Ο πετραρχισμός στην Κύπρο: Ρίμες Αγάπης από χειρόγραφο του 16ου αιώνα με μεταφορά στην κοινή μας γλώσσα. Τρίτη κριτική έκδοση, Αθήνα 1976.

Гончаров Игорь Анатольевич

д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой политологии и международных отношений, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина

ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ
В НОВОЕВРОПЕЙСКУЮ МЕТАФИЗИКУ В КОНТЕКСТЕ
ПОНИМАНИЯ СУЩНОСТИ ПРОСТРАНСТВА

В статье рассматривается принципиальное отличие античной натурфилософской традиции от метафизических принципов, заложивших основание науки Нового времени. В качестве базового понятия, послужившего основанием для сравнения этих двух методологий, рассматривается понятие пространства. Так, например, в античной традиции понятие пространства соотносится с такими понятиями как материя и иное, причем существование иного, как и пространства, вне сущего невозможно. В ньютоновской картине мира в свою очередь допускается существование бесконечного пространства, что противоречит натурфилософскому пониманию сущего.

Ключевые слова: натурфилософия, метафизика, пространство, материя, иное, пустота, место, бесконечность.

Igor Goncharov

DSc in Philosophy, professor, head of department of political science and international relationships, Syktyvkar state university named after Pitirim Sorokin

TRANSFORMATION OF ANCIENT PHILOSOPHY OF NATURE
IN THE NEW EUROPEAN METAPHYSICAL TRADITION IN RESPECT
TO THE UNDERSTANDING OF THE NATURE OF SPACE

The article deals with the concept of the entity and space in philosophy of nature and in New European metaphysical tradition. In Naturphilosophy “space” correlates with the such terms as “other” and “matter”. “Other” without the existence is impossible. In the Newtonian picture of the world we have a possibility of Infinite space. This proposal contrasts with the understanding of the nature of space in ancient tradition of philosophy of nature.

Keywords: philosophy of nature, metaphysics, space, matter, other, place, infinity

Трудно найти понятие, которое бы вызывало столько споров в научной традиции античности и Нового времени, каковым является понятие пространства. В контексте платоновско-аристотелевского дискурса это понятие оказывается весьма близким по содержанию понятию материя, поскольку у Платона материя рассматривается как конструкция, в основе которой лежит прямоугольный треугольник, фигура, дающая основание для объемных тел, являющихся элементами огня воздуха, воды и земли. Поэтому, высказывание Платона, о том, что пространство есть результат незаконного умозаключения (Тимей 51b), связанного с объективным

полаганием сущего, может быть и отнесено к материи, поскольку последняя является своего рода конкретизацией пространства. Хотя Аристотель в *Метафизике* и оспаривает подобное представление о материи как соотношения малого и большого и подвергает критике т. н. математические предметы (*Мет.* 992b5), его понимание пространства также неотделимо от материи определяется им как «место» (*Физика* 208b-209a).

Соотношение понятий «материя» и «пространство» представляет собой отношение, которое моно определить через различные степени напряжения. Так, например, эта напряженность может доходить до противопоставления этих понятий, и тогда мы имеем дело с понятием пустоты, и, с другой стороны, они могут практически отождествляться через конкретизацию пространства в геометрических телах Платона.

Рассматривая концепции пространства Платона и Аристотеля в контексте новоевропейской традиции, А. Койре противопоставил Платона Аристотелю, трактуя платоновскую концепцию пространства как своего рода предпосылку учения о бесконечности Вселенной — концепции, заложившей основания новоевропейской науки. Этому отчасти можно найти подтверждение в «Тимее», где шесть видов движения как бы предшествуют творению космоса Демиургом.

Можно ли считать платоновское понимание соотношения материи и пространства тождественным учению об абсолютном пространстве и абсолютном движении И. Ньютона? Для ответа на этот вопрос достаточно обратиться к порядку создания вселенной у Платона в «Тимее».

Создавая душу и оформляя движение, Демиург из смеси тождественного иного и сущности заполняет промежутки $3/2$, $4/3$, $9/8$. Минимальный промежуток, подлежащий заполнению исходной субстанцией, равен $256/243$, пропорциональный $32/27$, при этом 27 как бы замыкает ряд 2 , 4 , 8 . (*Тимей* 36 b). Таким образом, минимальный отрезок равен $13/243$.

Если представить это отношение графически, то это деление весьма напоминает Дихотомию Зенона, только с одной лишь разницей, а именно — деление строго организовано пропорциональным отношением и имеет в своем основании неделимый более отрезок.

Поскольку в качестве точки отсчета нами была взята единица, то она была, соответственно, обозначена как $2/2$, $3/3$, $8/8$, $27/27$ и $243/243$. Таким образом, $256/243$ оказался самым маленьким отрезком на прямой, а именно $13/243$. В издании «Тимея» 1888 года, в комментариях Р. Д. Арчер-Хиндт дана прогрессивная шкала, где отрезок $256/243$ находится на границе между 1 и 2. В этом случае шкала выглядит следующим образом 1 ; $9/8$; $81/64$; $4/3$, $3/2$; $27/16$; $243/128$ и $243/256$; 2 (8; 109). На наш взгляд, более логично было бы поместить минимальный отрезок в начало шкалы. В этом отношении он бы в соответствии с духом Дихотомии знаменовал бы собой окончание регресса.

Вместе с тем, как бы ни отличались интерпретации данного фрагмента, ясно одно, что 13/256 минимальная и неделимая часть смеси подобного иного и сущности (об «атомизме» у Платона см. также 6; 128–137). Таким образом, Демиург, в соответствии с текстом «Тимея», израсходовал всю смесь без остатка. Принципиальным для нас в данном случае остается открытый вопрос о том, остались ли после израсходования смеси ее компоненты, а именно, иное и тождественное, или же они целиком трансформировались в сущность и стали, таким образом, лишь номинальными понятиями, не означающими ничего. Если мы будем придерживаться второго варианта, то тогда мы получаем точку зрения Аристотеля, которая не признает абстрактного различия иного и тождественного, но строит свое определение сущности на конкретных противоположностях-основаниях. Впоследствии эта позиция находит свое логическое завершение в критике контрадикторности в учении о сущности Г. Гегеля (2; 275–280).

Так, например, вводя понятие места вместо пространства и пустоты, Аристотель как бы градуирует пространство по модальности, то есть место может быть заполнено, либо может быть заполнено в возможности, но в любом случае это не пустота, но актуально или потенциально сущее. Отсюда прослеживается связь между неопределенностью иного с одной стороны, и пустотой или бесконечным пространством, с другой. Так, например, понятие места предполагает ограниченный набор сущностей, которые могут его занять. Иными словами, место является своим иным сущности и является тем же бытием в потенции. Допуская неопределенность как неопределенность существования, мы тем самым допускаем неопределенность места, как бесконечное пространство или пустоту.

В своем очерке «Пустота и бесконечное пространство в XIV веке» А. Койре представил дискуссию относительно возможности пустоты. Так, ссылаясь на Генриха Гентского, Койре показывает, как средствами аристотелевской же науки можно обосновать существование пустоты. Если Бог в своем всемогуществе удалит какую-либо часть мира, то будет существовать пустота, либо некоторое время, либо постоянно. Некоторое время она будет существовать, поскольку скорость движения не бесконечна. И отдельные частицы заполняют пустоту не сразу (3; 81–82). Вместе с тем, большинство приводимых аргументов А. Койре, и не только аргументов Генриха Гентского, опирались на теологический тезис о всемогуществе Бога. В этом случае спор о пустоте так или иначе был связан с аристотелевской парадигмой, в которой, как отмечает А. Койре, не признается возможность бесконечной скорости. Перефразируя мысль А. Койре, который говорит о двух принципах, изменивших аристотелевскую парадигму космоса, а именно, разрушение космоса и геометризация пространства (3; 130), можно сказать, что этими двумя принципами стали бесконечность

скорости и геометризация пространства. Наличие бесконечной скорости сопряжено с понятием пустоты и отсутствием сопротивления какой-либо среды, т. е. сопряжено с бесконечным пространством. Бесконечная скорость компенсирует бесконечность пространства, что позволяет представить бесконечность космоса как сущее здесь и сейчас в ньютоновском определении пространства как «чувствилаща Бога». «Если можно так выразиться, пустота у атомистов была синонимом отсутствия, в то время как у Ньютона абсолютное пространство было синонимом присутствия, — но не присутствия материи, а присутствия чего-то высшего, некоторого метафизического (сверхфизического) начала...» (1; 261).

Вполне возможно, что данное представление восходит к идее бесконечности как актуальности Н. Кузанского и Дж. Бруно, которая может быть представлена как ренессансная идея космоса как окружности, центр которой везде. Впрочем, данное предположение требует дополнительного исследования.

Естественно, что следствием допущения бесконечной скорости будет и разрушение конечности космоса с его иерархией, поскольку ни одно место не будет предпочтительнее другого, то есть мы здесь получаем в качестве следствия и геометризацию пространства, поскольку аристотелевское понятие места, утрачивая свою специфику, превращается в математическое пространство. Таким образом, за счет допущения бесконечной скорости решается и проблема противостояния математики и физики, которую А. Койре выделяет в качестве основного противоречия между новоевропейским аристотелизмом и платонизмом.

Вместе с тем, для того, чтобы выяснить отношение между аристотелизмом, платонизмом и новоевропейской метафизикой следует обратить внимание на уже упоминавшуюся дискуссию о т. н. математических предметах. В этом отношении у Платона встречается некая двусмысленность, с одной стороны, он предвещает создание космоса шестью видами движения, которые являют нам пространство пока еще без сущего, с другой конструируя материю из прямоугольных треугольников, и закручивая заготовку космоса в виде двух сфер, вращение которых задает объем и пространство мира, он создает пространство вместе с космосом. Остается ли пустое пространство за пределами космоса или оно полностью исчерпано и конкретизировано в натурфилософской модели «Тимея»? Этот вопрос коррелирует и с вопросом о том, все ли иное было исчерпано в творении, или за пределами космоса существует иное, равно как и иное, так и пустое бесконечное пространство?

Допущение существования иного как бесконечности, а именно как бесконечного пространства, что мы наблюдаем в ньютоновской картине мира, предполагает сохранение бесконечного, неопределенного, или, в нашем случае, иного наряду с сущим, что в натурфилософской практике

невозможно. Для описания этой натурфилософской методологии, на наш взгляд, вполне подходит понятие гегелевского снятия, как оно представлено в его Логике, а именно, бытие, снимаясь в существовании и действительности, уже не существует отдельно. Правда здесь следует оговориться, что вводя понятие рядоположенности, Гегель исключил природу из процесса снятия, что позволило сохранить пространственную дурную бесконечность как основу метафизики Ньютона. В натурфилософии же сохраняется логика мышления, что позволяет формулировать космологическую концепцию в рамках конкретного понимания пространственного отношения как неотъемлемой части сущего.

Как показывает А. Койре, новоевропейская парадигма вновь привлекает внимание к неопределенному ответу Платона о существовании пустоты и иного с одной стороны и определенности аристотелевского понимания, с другой. Геометризация пространства Платона — это конструирование трехмерного пространства из двухмерных фигур (треугольник, плоскость X как космическая заготовка). Геометризация пространства в новоевропейском варианте представляет собой вектор в противоположном направлении, нежели геометризация пространства у Платона. Задача теперь заключалась в том, чтобы представить трехмерное пространство в виде двухмерной модели. Здесь речь идет о феномене ренессансной и нововременной перспективы. Моделирование трехмерного пространства в двухмерном измерении может осуществляться в следующих моделях, а именно: прямая (ренессансная) перспектива, аксонометрическая проекция и обратная перспектива. Ренессансная перспектива предполагает наличие некоего экрана, который ориентирован на некую точку схождения, к которой стремятся все предметы (5; 10–11). Если их представить как лежащие в бесконечность, как, например, железнодорожный путь, то в итоге они все сойдутся в одной точке. Обратная перспектива предполагает в качестве точки схождения самого наблюдателя. В этом случае предметы заднего плана будут больше, чем предметы переднего плана. Аксонометрия предполагает точную передачу размеров трехмерного предмета и предполагает изображение одного или нескольких предметов, находящихся в непосредственной близости от наблюдателя. Так, изображение геометрических тел Платона передается в аксонометрии. Прямая перспектива связана с т. н. монокулярным зрением, в то время как бинокулярное зрение дает изображение предметов с учетом расстояния, но близлежащие предметы передаются с определенной поправкой выравнивающей перспективные искажения близлежащих предметов в сторону увеличения. Этот эффект, носящий название механизма константности формы (4; 12), был отмечен в свое время Р. Декартом, но не оказал существенного влияния на моделирование трехмерного пространства в двух измерениях.

Если обратиться к ранее указанной классификации, то бинокулярное зрение как бы занимает промежуточное положение между аксонометрией и прямой перспективой, в то время как обратная перспектива предполагает задействование специфических психологических механизмов (7; 46–98) и представляет собой предмет, лежащий вне пределов нашего исследования. В нашем случае трансформацию античных представлений о пространстве в новоевропейское представление можно было бы проследить на примере соотношения аксонометрии и бинокулярного зрения с одной стороны, и прямой перспективы с другой. Внимание геометра и художника античности сосредоточено на изображении фигур первого и второго планов, при этом перспективные изменения учитываются в рамках действия механизма константности формы. Задний план как бы замыкает пространство. Его цель — подчеркнуть трехмерность и цветовую гамму изображенных предметов первого и второго плана. Так, в фотоателье в прошлом активно использовался т. н. задний фон, в современных фотоаппаратах используются для этой цели портретные или длиннофокусные объективы с малой глубиной резкости, «отсекающие» задний фон, размывая предметы, находящиеся в его границах.

В ренессансной и новоевропейской модели изображения, а также представления трехмерного пространства задний фон становится едва ли не главным героем, скрывающим наличие множества предметов. Эта живописная модель бесконечности и бесконечного пространства, актуализирует уже упоминавшуюся Дихотомию Зенона. Можно ли делить отрезок до бесконечности? Этот вопрос, относящийся, казалось бы, только к отвлеченному натурфилософскому доказательству, на наш взгляд, имеет непосредственное отношение к рассматриваемой теме. Как уже отмечалось, исходный отрезок Демиурга Платона делит не до бесконечности. Линия же ренессансной перспективы, идущая от переднего к заднему плану, устремляется в бесконечность, где точка отнюдь не замыкает пространство, но является символом бесконечной делимости. То есть в ренессансном и новоевропейском пространстве отрезок Зенона делится до бесконечности.

Важнейшим фактором формирования новоевропейской науки А. Койре считает, как уже отмечалось, геометризацию пространства. Основной тезис аристотелевской науки состоял в том, что геометрическое и реальные пространства несводимы друг к другу. В ренессансной перспективе мы находим возможность совмещения этих типов пространства. Так, бесконечно делимая линия предполагает расположение на ней бесконечного количества реальных предметов. При этом речь не идет о регрессе, то есть о делении на бесконечно малые. Так, линия, точка и отрезок могут выглядеть как математические сущности, если наблюдатель будет стоять на месте, но по мере его движения к горизонту геометрический

отрезок превращается в реальное расстояние, пространство, заполненное реальными предметами.

Как отмечает А. Койре, изобретение телескопа существенно отличалось от изобретения подзорной трубы, хотя принцип действия у них один (3; 117). Подзорная труба обнаруживает то, что уже есть в подлунном мире, телескоп Галилея обнаруживал новые предметы, с его помощью можно было увидеть то, что раньше казалось не существующим. Это изобретение означало принципиальную возможность для наблюдателя перемещаться в пространстве в мгновение ока и в этом отношении быть со-наблюдателем абсолютного наблюдателя. При этом совершенно не отрицалась идея геоцентризма. Именно Земля с ее земными технологиями могла создавать инструменты покорения космоса и возможность для человека пребывать в любой точке пространства.

Новое измерение в этом смысле стала приобретать и технология, теперь это не удел изобретателей-инженеров, но дело ученых. В этом отношении технология удостоверяет себя как символ божественного всемогущества и возможность бесконечного человеческого господства над вселенной

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987.
2. Гегель Г. Наука логики//Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975.
3. Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
4. Раушенбах Б. В. Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1975.
5. Раушенбах Б. В. Системы перспективы в изобразительном искусстве. Общая теория перспективы. М., 1986.
6. Светлов Р. В. Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128–137.
7. Флоренский П. А. Обратная перспектива//Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999.
8. The Timaeus of Plato edited with introduction and notes by R. D. Archer-Hind M. A. London, New York, 1888.

ОБРАЗ СОКРАТА В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Во все времена художественная литература обращалась к образу Сократа. Начиная с античности и вплоть до эпохи модернизма, персонаж Сократа получает самую разную смысловую нагрузку — в зависимости от того, что конкретно попадает в фокус внимания изящной словесности: его героическая смерть, нравственные принципы, любовные отношения, образ жизни, гражданская позиция. В статье предпринимается попытка проследить изменение представлений о философе и показать феномен Сократа как своего рода зеркало, в котором отражаются основные проблемы, веяния и духовные запросы времени.

Ключевые слова: Сократ, художественная литература, философия, культурная эпоха

Охана Koval

CSc in Philosophy, associate professor, Russian Christian The image of Socrates in the world literature

Fiction appealed to the image of Socrates in all epochs. From the beginning with Latin antiquity right up until the modernism, the character of Socrates received a variety of meanings — depending on what exactly fell into the focus of writers' attention: his heroic death, ethical principles, relationships, way of life, civic position. There is an attempt to trace the change of different points of view on the figure of the philosopher and to show the phenomenon of Socrates as a kind of mirror in which the main problems, trends and spiritual demands of the time are reflected.

Keywords: Socrates, fiction, philosophy, cultural epoch

Где идеала нравственный оплот?
Тогда Сократ ведь тоже Дон-
Кихот!

Дж. Г. Байрон. «Дон-Жуан»

В начале XX в. Альфред Норт Уайтхед высказал смелую и оригинальную идею, что вся история философии представляет собой лишь комментарий к сочинениям Платона. Сам Платон многие мысли предпочел изложить устами Сократа. Существует немало споров относительно того, насколько литературный образ философа, созданный Платоном, соответствует реальному историческому прототипу. Однако какие бы ученые мнения ни высказывались на этот счет, литература отзывается на фигуру Сократа по-своему, обыгрывая ее во множестве версий и контекстов. Конечно,

Сократ едва ли занимает в художественной литературе столь значимое место, чтобы можно было счесть ее комментарием к его мысли и жизни, но, тем не менее, в каждую эпоху неизменно появлялись произведения, где Сократ становился главным или второстепенным действующим лицом.

В литературного персонажа Сократ превратился еще при жизни. Аристофановы комедии («Облака» – 423 г. до н. э., «Птицы» – 414 г. до н. э., «Лягушки» – 405 г. до н. э.) претендуют на то, чтобы наряду с воспоминаниями Ксенофонта и диалогами Платона занять место аутентичного исторического источника о жизни и деяниях Сократа. Правда, образ, выведенный Аристофаном, до того гротескный и уничижительный, что едва ли мог прийтись по душе самому мыслителю, даже при всей его открытости и легендарной самоиронии. Надо сказать, что влияние Аристофана на излете античности не уступало платоновскому. Так, Апулей, который называл себя платоником, тем не менее, в своем знаменитом романе «Метаморфозы, или Золотой осел» (153 г. н. э.) награждает персонажа по имени Сократ незавидной судьбой: поддавшись соблазну телесного наслаждения, забыв о детях и жене, он попадает во власть колдуньи Мерои, что доводит его до плачевного состояния. Но и этого мало: Апулей заставляет пережить Сократа сначала символическую смерть, а за ней и реальную; причем какая из них подлинная — сказать трудно. Мероя со своей подругой совершают над ним кровавый ритуал отмщения, прирезав жертву во сне и вынув сердце из груди [см.: 1, с. 161].

Современник Апулея Лукиан в своей фантазии «Разговоры в царстве мертвых» (ок. 150 г. н. э.) тоже отводит Сократу весьма сомнительную роль. С одной стороны, он помещает его на острова блаженных, где Сократ — в полном соответствии с желаниями, высказанными в платоновской «Апологии» (41 b), — беседует с Нестором и Паламедом, наслаждаясь компанией миловидных юношей, в героические времена прославившихся своими умом, красотой и храбростью на всю Грецию. С другой стороны, Лукиан недвусмысленно намекает на обоснованность обвинений, выдвинутых против Сократа на суде, в которых ему инкриминировалось развращение молодежи. А что касается знаменитого эпизода мужественного поведения философа перед лицом смерти, столько красочно описанного Платоном в «Федоне», то у Лукиана он получает иную интерпретацию. Разговор, который главный герой сочинения Лукиана, попавший в загробный мир, затевает с Кербером, трехглавым псом у врат преисподни, уличает Сократа в весьма неблагоприятных целях, преследуя которые он так театрально обставил свой уход:

М е н и п п. <...> Скажи мне, ради Стикса, какой был вид у Сократа, когда он спускался к вам? <...>

К е р б е р. Издали, Менипп, казалось, что он идет совершенно спокойно и совсем не боится смерти; таким он хотел казаться тем, что стояли по ту сторону входа. Но когда он заглянул в расселину и увидел мрак и когда я, замечая, что он медлит, укусил его подобно цикуте и потащил за ногу, он заплакал, как младенец, стал горевать по своим детям и окончательно потерял самообладание.

М е н и п п. Да разве он не был софист? Разве не презирал смерти на самом деле?

К е р б е р. Нет, видя, что смерти ему не избежать, он лишь храбрился и притворялся, будто добровольно принимает то, что должно непременно случиться: хотел, чтобы присутствующие удивлялись ему [6, с. 462].

Эта смесь почтительности и панибратства, признания и насмешки, восхищения и обесценивания заслуг Сократа отличает литературу периода второй софистики. Однако с тех пор так зло смеяться над Сократом не позволяла себе никакая эпоха — вплоть до Ницше; и даже после него инвективы в адрес Сократа носили более щадящий характер, чем в древнем Риме.

Значительная доля в создании идеализированного образа Сократа приходится на Средние века. Во многом именно из-за своей мученической смерти и провозглашения бессмертия души — идей, столь созвучных христианскому мироощущению, — фигура античного мыслителя обретает сакральные черты, порой ставящие его в один ряд с Христом. Мудрость Сократа, которую при всей амбивалентности отношения к его личности, не мог игнорировать античный мир, подменяется в эру средневековья боговдохновенной верой, отступить от которой афинского философа не заставили ни общественное осуждение, ни смертный приговор. В «Романе о Розе» (1230, 1275) — одном из самых популярных произведений того времени, где в аллегорической форме излагается рыцарский любовный кодекс и объясняется природа любви, — поведение Сократа возводится в идеал, достойный подражания, не только для каждого порядочного человека и честного гражданина, но и подлинного христианина.

К Фортуне станешь равнодушен
И мудрости всегда послушен,
Как рассудительный Сократ. —
Везению он не был рад,
А в бедах — не был огорчен,
Поскольку убедился он,
Что счастье с горем не важны,
По весу своему равны.
Писал Солин во время оно:

Назвал оракул Аполлона
Сократа первым мудрецом.
Являло и его лицо
Полнейшую невозмутимость –
К судьбы ударам всем терпимость,
Каких он много перенес,
И даже яд к губам поднес
Он без малейшего смущенья, —
За веру в Господа мученье
Он от злодеев потерпел.
Но перед смертью не робел,
Других богов не признавая! [4, с. 182].

Смеховая средневековая культура тоже не обходит вниманием античного мудреца. Первый переводчик «Романа о Розе» на английский язык, на могильной плите которого красуется эпитафия, сравнивающая его с Сократом, создал совсем иного рода бестселлер, хотя главной темой и здесь выступает любовь. Речь идет о «Кентерберийских рассказах» (конец XIV в.) Джеффри Чосера, в которых сохранен дух далеких от куртуазности, народных представлений о любви и высмеиваются те глупости, на которые она подбивает человека. Чосер воспроизводит один из самых ходовых сюжетов, связанных с Сократом, сатирически обыгрывая его взаимоотношения с женой:

Муж злой жены — сколь жребий сей жесток!
Ведь вот Ксантиппа свой ночной горшок
Ему на голову перевернула,
И спину лишь покорнее согнул он,
Обтерся и промолвил, идиот:
«Чуть отгремело, и уж дождь идет» [9, с. 282].

Для литературы эпохи Возрождения и Нового времени личность Сократа оказалась поистине незаменимой, поскольку воплощала собой ренессансный идеал человека как универсального существа. Не отрицая того иконичного образа, который был создан во времена становления и развития христианства, она переносит своего персонажа с небес на землю, но совсем не в ущерб его совершенству. Сократ символизирует теперь не добродетели, необходимые для обретения блаженства в вечной жизни, а дух новой эры гуманизма и свободы, пренебрегающий будущим, загробным существованием, ради настоящего, происходящего здесь и сейчас. По меткому замечанию Вернера Йегера, этот образ настолько соответствовал актуальным моральным ценностям и раскрепощению разума, что «без упоминания Сократа не излагалась ни одна новая нравственная или религиозная идея, ни одно новое духовное движение не зарождалось без ссылки на него» [5, с. 48]. Так, Франсуа Рабле, сравнивая

свою великую книгу «Гаргантюа и Пантагрюэль» (1533–1564) с обманчивой внешностью Сократа, с первых строк берет философа себе в союзники и заступники. В прологе он обращается к читателю с такими словами:

Достославные пьяницы и вы, досточтимые венерики (ибо вам, а не кому другому, посвящены мои писания)! В диалоге Платона под названием *Пир* Алкивиад, восхваляя своего наставника Сократа, поистине всем философам философа, сравнил его, между прочим, с силенами. Силенами прежде назывались ларчики вроде тех, какие бывают теперь у аптекарей; сверху на них нарисованы смешные и забавные фигурки, как, например, гарпии, сатиры, взнуданные гуси, рогатые зайцы, утки под вьючным седлом, крылатые козлы, олени в упряжке и разные другие занятные картинки, вызывающие у людей смех, — этим свойством и обладал Силен, учитель доброго Бахуса, — а внутри хранились редкие снадобья, как то: меккский бальзам, амбра, амом, мускус, цибет, порошки из драгоценных камней и прочее тому подобное. Таков, по словам Алкивиада, и был Сократ: если бы вы обратили внимание только на его наружность и стали судить о нем по внешнему виду, вы не дали бы за него и ломаного гроша — до того он был некрасив и до того смешная была у него повадка: нос у него был курносый, глядел он исподлобья, выражение лица у него было тупое, нрав простой, одежда грубая, жил он в бедности, на женщин ему не везло, не был он способен ни к какому роду государственной службы, любил посмеяться, не дурак был выпить, любил подтрунить, скрывая за этим божественную свою мудрость. Но откройте этот ларец — и вы найдете внутри дивное, бесценное снадобье: живость мысли сверхъестественную, добродетель изумительную, мужество неодолимое, трезвость беспримерную, жизнерадостность неизменную, твердость духа несокрушимую и презрение необычайное ко всему, из-за чего смертные так много хлопочут, суеются, трудятся, путешествуют и воюют [8, с. 29–30].

В эпоху романтизма особое влияние приобретает образ Диотимы как мудрой наставницы Сократа, проповедующей философию любви не столько в форме возвышенного теоретизирования, сколько в качестве определенного образа жизни, единственно достойного человека. Поднаторевший в этой науке поэт Фридрих Гельдерлин создает свой утонченный шедевр «Сократ и Алкивиад» (1798):

«Святой Сократ, что же ты чувствуешь
Этакого юнца? Нет никого почтеннее?
Так глядишь на него, как будто
Он к сонму богов причтен?»

Кто глубины познал, влюблен в живейшее,
Зоркий зрит возвышенность юности,
И мудрец на закате
Склонен к прекрасному [3, с. 287].

Словами другого великого романтика Джорджа Байрона можно подытожить кредо индивидуалистского сознания новоевропейского человека, опирающегося на этические установки Сократа, — иногда сознательно, а зачастую даже не отдавая себе в этом отчета:

«Мы знаем только то, — сказал Сократ, —
Что ничего не знаем». И, как дети,
Пред Неизбежным смертные дрожат.
У каждого своя печаль на свете,
И слабый мнит, что Зло нам ставит сети.
Нет, суть в тебе! Твоих усилий плод —
Судьба твоя [2, с. 67].

Осип Манделштам рисует Сократа очень доступным и близким, вполне земным:

Уже светло, поет сирена
В седьмом часу утра.
Старик, похожий на Верлэна,
Теперь твоя пора!

В глазах лукавый или детский
Зеленый огонек;
На шею нацепил турецкий
Узорчатый платок.

Он богохульствует, бормочет
Несвязные слова;
Он исповедываться хочет —
Но согрешить сперва.

Разочарованный рабочий
Иль огорченный мот —
А глаз, подбитый в недрах ночи,
Как радуга цветет.

А дома — руганью крылатой,
От ярости бледна.
Встречает пьяного Сократа
Суровая жена! [7, с. 86]

Однако это лирическое стихотворение под названием «Старик» (1913, 1937) выявляет и некоторые болевые точки века, которые условно можно обозначить как эмансипаторские движения. И хотя увиденный глазами Ксантиппы Сократ, разумеется, не вызывает сочувствия (Stefan Anders «Verteidigung der Xantippe» – 1960, Gerald Messadie «Madame Sokrate» – 2000), все же в литературном пространстве он мало-помалу превращается в рупор, способный многократно усилить голос тех, кто

по тем или иным причинам оказывается в XX веке ущемлен в своих правах. Это могут быть и права женщин (Delphica «Gastmahl der Xantippe» – 1958), и права сексуальных меньшинств (Мэри Рено «Последние капли вина» – 1956), и права политической оппозиции (Friedrich Dürrenmatt «Der Tod des Sokrates» – 1990), и права жертв социальной несправедливости (Ларс Юлленстен «Смерть Сократа» – 1960), и права эксплуатируемых (Костас Варналис «Подлинная апология Сократа» – 1931), и права притесняемых по этническому или религиозному признаку (Cynthia Ozick «Puttermesser and Xanthippe» – 1982), и права художников или интеллектуалов (Сэйс Нотебоом «Следующая история» – 1993), и права инакомыслящих (Джозеф Хеллер «Вообрази себе картину» – 1988), и права влюбленных или сумасшедших (Wolfgang Köppen «Arme Diotima. Ein Märchen» – 1949, Энрике Вила-Матас «Бартлби и компания» – 2001). Всю трагическую панораму XX в. вобрал в себя как губка образ древнегреческого мыслителя.

Попытка проследить, какие стороны личности и философии античного мыслителя акцентировала в разные времена мировая литература, призвана была не столько показать интеллектуальную и этическую универсальность феномена Сократа, сколько выявить «исторический интерес» той или иной эпохи (включая современную), репрезентирующий среди прочего и смену культурных диспозитивов. Начиная с литературы латинской античности и вплоть до модернистского типа дискурса персонаж Сократа получает самую разную смысловую нагруженность — в зависимости от того, что конкретно попадает в фокус внимания изящной словесности: его героическая смерть, нравственные принципы, любовные отношения, образ жизни, гражданская позиция. Превалирование определенных мотивов в художественной литературе весьма показательно: образ Сократа выступает своего рода зеркалом, в котором отражаются основные проблемы, веяния и духовные запросы времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апулей. Метаморфозы / Пер. с лат. М. Кузмина // Петроний. Арбитр. Сатирикон. Апулей. Метаморфозы. М.: Правда, 1993.
2. Байрон Дж. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда / Пер. с англ. В. Левика // Байрон Дж. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда. Дон-Жуан. М.: Художественная литература, 1972. С. 27–194.
3. Гельдерлин Ф. Сократ и Алкивиад / Пер. с нем. В. Куприянова // Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. Письма Диотимы. М.: Наука, 1988.
4. Гийом де Лоррис, Жан де Мён. Роман о Розе. Средневековая аллегорическая поэма / Пер. с франц. И. Б. Смирновой. М.: ГИС, 2007.
5. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет, 1997.

6. Лукиан. Разговоры в царстве мертвых / Пер. с греч. С. Сребрного // Апулей. Апология, или О магии. Метаморфозы, или Золотой осел. Флориды. О божестве Сократа. Лукиан. Диалоги. Не-dialogические жанры. М.: Пушкинская библиотека, АСТ, 2005. С. 435–473.

7. Мандельштам О. Э. Старик // Мандельштам О. Э. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. Стихотворения. Проза / Сост. П. Нерлера и А. Никитаева. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999. С. 86.

8. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Пер. с франц. Н. Любимова. М.: Художественная литература, 1973.

9. Чосер Дж. Кентерберийские рассказы / Пер. с англ. И. Кашкина и О. Румера. М.: Художественная литература, 1973.

Рохмистров Владимир Геннадьевич
Русская христианская гуманитарная академия

ПЛАТОНОВСКАЯ АЛЛЕГОРИЯ ПЕЩЕРЫ
И «ЧЁРНЫЙ ПРИНЦ» АЙРИС МЁРДОК

Платон в диалоге «Пир» рисует путь восхождения к созерцанию божественного через рассуждение о любви, которое переходит в подлинный гимн Эросу. Это восхождение великолепно проиллюстрировано в романе Айрис Мёрдок «Чёрный принц».

Ключевые слова: Платон, «Федон», «Государство», «Пир», аллегория пещеры, Эрос.

Vladimir Rokhmistrov

Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

PLATO'S ALLEGORY OF THE CAVE AND IRIS
MURDOCH'S NOVEL «THE BLACK PRINCE»

Plato in his dialogue «Symposium» demonstrates the way of ascent to contemplation of the divine through a conversation about love which transforms in real hymn to Eros. This ascent is excellent illustrated by Iris Murdoch's novel «The Black Prince».

Keywords: Plato, *Phaedo*, *The Republic*, *Symposium*, allegory of the cave, Eros.

1

Всякое живое существо стремится к благу.

Сократ в «Филебе» говорит: «совершенно необходимо утверждать, что всё познающее (πάν τὸ γινώσκον) охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им» (20d6–8). Аристотель начинает «Никомахову этику» с утверждения: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (πράξις) и сознательный выбор (προαίρεσις), как принято считать, стремятся к определённому благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему всё стремится» (1094a1–2). Столь единодушное согласие Платона и Аристотеля позволяет считать утверждение «благо — это то, к чему всё стремится» аксиомой философии. Но Платон говорит, что охотится за благом *всё познающее*, а Аристотель упоминает в связи с этим *сознательный выбор*. При чём здесь познавательная способность? Разве не достаточно лишь того, что каждое живое существо просто — от природы — стремится к благу? Это выглядит совершенно естественным законом самой природы.

Однако с одной стороны: «Тем самым за нашими действиями и стремлениями признаётся самостоятельная, или природная, сила, никак не зависящая от наших представлений о том, чего же мы действительно хотим» [7, с. 162–163]. С другой стороны: «не зная и не подозревая

о самостоятельной и природной устремлённости наших желаний или души, мы тем самым не можем и знать, что же для нас является этим благом» [7, с. 163]. А надо ли знать об этом. Быть может, мы философствованием перегружаем себя, и животные действуют более успешно, просто, не раздумывая, следуя естественному закону природы? Но

что бы мы ни предполагали и на что бы ни рассчитывали, будучи всегда ведомыми своими желаниями, природы, блага и пользы которых не видим и не исследуем, мы способны руководствоваться только собственной выгодой, выражающейся в стремлении к удовольствиям [7, с. 163].

Действительно, если нашим руководителем на жизненном пути является тело, мы можем руководствоваться лишь его сигналами — страданием и удовольствием. А в «Тимее» Платон отмечает, что в человеке наряду с бессмертным существует «смертный вид души» с «опасными, зависящими от необходимости состояниями» — это «сильнейшая приманка зла — удовольствие» и «отпугивающее нас от блага — страдание» (69d). Различению *блага* и *удовольствия* Платон посвятил целый диалог «Филеб», пытаясь доказать, что истинным *благом* для человека является не удовольствие, а знание и понимание (11b6–7, 19d4–5).

Понятие *удовольствие* — едва ли не одно из основных понятий философии Платона, оно проходит красной нитью через многие его диалоги. Ибо *смертный вид души*, напрямую связанный с телом и использующий тело как путеводитель по этому миру, и является той самой составляющей, которая вынуждает нас принимать удовольствие за само благо и тем самым попадать в ловушку смерти. В результате, как отмечает Платон в «Федоне», для бессмертной части души тело является темницей, настоящей тюрьмой, не позволяющей достичь при жизни знания истины (66e5–67a). И, соответственно, знания истинного блага.

В шестой книге «Государства» Платон говорит: «Ты часто уже слышал: идея блага — вот это самое важное знание» (505a3). И далее напоминает: «ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких — в понимании (φρόνησις)» (505b6–7). При этом «к благу стремится любая душа и ради него всё совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чём же оно состоит» (505e).

Платон объясняет далее, что наше познание здесь на земле происходит благодаря органам чувств, присущим телу. Но при этом философ отмечает, что для зрения необходим свет Солнца (507e8–508a2). И после этого говорит о двойной роли блага в деле познания истины. Во-первых, «благо произвело его (Солнце — *В. Р.*) подобным самому себе». А во-вторых, «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому,

тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» (508b9–c3).

Определив соответственно этому две области познания — область зримого и область умопостигаемого (509d1–5), Платон предлагает представить их в виде линии, на основании чего процесс познания предстаёт как отражение в сознании образов реальных вещей — своеобразных теней воспринимаемых предметов. Это становится особенно отчётливо ясным, когда в начале седьмой книги «Государства» философ предлагает взглянуть на окружающий человека чувственный мир через аллегорию пещеры, согласно которой тени отражённых благодаря свету огня предметов попадают в сознание человека строго ограничено — лишь с видимой стены пещеры, по которой движутся тени.

Воспринятые зрением тени предметов множатся в рассудке всевозможными уподоблениями, которые всё более превращают первоначально воспринятые образы в отблески неотчётливых мнений. (Именно этим, по мнению Платона, и занимается искусство). Вырваться из этого бесконечного процесса *погружения во мрак* можно только вернувшись к первоначальному истоку света знания, который в сознании, как утверждает Платон, представлен идеей блага, являющей собой своеобразное *солнце* умопостигаемой области.

Представив благодаря этой аллегории наглядно, что именно происходит с нашим процессом познания, Платон как бы подталкивает нас к простому и естественному выводу — для поиска истины необходимо *покинуть пещеру* и выйти к свету. Все мы понимаем, что пещера — это аллегория, и на самом деле всё описанное Платоном происходит в сознании, а попросту говоря — в голове. Соответственно и путь от тьмы к свету должен проходить непосредственно в области умопостигаемого.

Мы потому и можем двигаться в направлении Блага, что уже ему принадлежим, не понимая этого. Нет теней без источника света, нет подобий без того, подобиями чего они являются, стремление к бессмертию («Пир») даёт о себе знать в каждом проявлении человеческой жизни, и это стремление к тому, что является по природе нашим, — это и есть стремление вернуться в наше природное место, от которого мы удалились и память о котором не отпускает нас [1, с. 43].

Путеводной звездой движения к благу, как это следует из других диалогов Платона, является красота — любовь к прекрасному — Эрос. Речь о том, как именно нужно следовать по этой далеко не торной тропе к свету и истине идёт у Платона и в «Филебе», и в «Федре», но, пожалуй, наиболее обстоятельно в «Пире» (210–211), где он говорит о любви к прекрасным телам — сначала к одному, затем ко всем, после чего следует

обратить внимание на душу и т. д. При этом важно отметить, что говоря в «Пире» о происхождении Эроса, Платон настаивает на его двойственной природе. Эрос является сыном Афродиты, но в одном случае это Афродита Пандемос, в другом — Афродита Небесная (Уrania). В соответствии с этим существуют два Эрота: земной и небесный (186). Это великолепно проиллюстрировано в романе А. Мёрдок «Чёрный принц».

2

В своём исследовании романа «Чёрный принц» филолог Калининградского университета Т. Ю. Тимонина пишет, что мотив платоновской пещеры является «одним из центральных мотивов романа», играя в нём «первостепенную роль», а также выполняя «в романе важную сюжетно-композиционную функцию» [9, с. 122]. Философская подоплёка романа совсем не случайна, А. Мёрдок около двадцати лет преподавала философию. Из-под её пера вышли серьёзные философские труды: «Суверенность Блага», «О возвышенном и Благе», «О Боге и Добре», «Огонь и солнце: почему Платон запретил художников» и др.

Роман «Чёрный принц» — своеобразный самоанализ. Отчёт в форме спонтанного переплетения воспоминаний и образов прошлого, запечатлевающих процесс *паломничества от иллюзии к реальности*, составленный в прямом и переносном смысле *в тюремном заключении*. Главный герой романа Брэдли Пирсон так и заявляет, что книга родилась из его *темноты*. Темнота эта царит не где-нибудь, а именно в сознании. Мёрдок пишет об этом вполне отчётливо:

Эти образы, проплывающие в пещере нашего сознания (ибо сознание наше, что бы там ни говорили философы, действительно тёмная пещера, в которой плавают бесчисленные существа), разумеется, не нейтральны, они уже пропитаны нашим отношением, просвечены им» [3, с. 202].

Внешне интрига в романе выглядит вполне тривиально – 58-летний писатель Б. Пирсон неожиданно испытывает острое сексуальное влечение к 23-летней дочери своего давнего приятеля и коллеги. Эта любовь Пирсона к Джулиан Баффин, так внезапно *вспыхнувшая в его сознании*, переворачивает весь его внутренний мир. В первые моменты он признается: «Я превратился в бога... хотя я остро, до боли, ощущал своё тело, я чувствовал себя совершенно обновлённым, изменившимся и, в сущности, бестелесным» [3, с. 216]. Так же чрезвычайно важно для нас следующее ощущение Брэдли: «это случилось не только что, а произошло целую вечность тому назад, когда создавались земля и небо» [3, с. 217]. Весьма характерно и внутреннее восприятие героя: «Время стало вечностью. Это был огромный тёплый шар осознанного бытия, внутри которого

я медленно-медленно перемещался или которым, возможно, был сам», а далее добавляет: «Джулиан была во всём» [3, с. 217]. Но более всего важны другие его слова: «Я не думал. Я просто был» [3, с. 284].

Воссиявший в душе Б. Пирсона *свет истины* открыл ему всю иллюзорность прежнего существования в потоке теней и призраков, населявших его, да и не только его сознание, но и сознание всех прочих персонажей романа. Но *тёмный Эрот* земной страсти не позволил ему удержаться на высоте *откровения*, вновь погрузив в поток захвативших всех персонажей романа призраков и представлений. В результате Пирсон опять стал прежним обывателем, т. е. вернулся в пещеру, и тёмный Эрот вступил в свои права, результатом чего стала смерть как чистой и всепокоряющей любви, так и самого героя.

Роман «Чёрный принц» является великолепной иллюстрацией роли Эроса в восхождении человеческой души к *благу*, к восприятию света *истины*. Главный герой признаётся:

Душа в поисках бессмертия открывает глубокие тайны. Как мало знают так называемые «психологи» о её путях и ходах. На какой-то миг мне в одном тёмном видении открылось будущее... Любовь человеческая — это ворота ко всякому знанию...» [3, с. 397].

Чёрный принц — это призрак вульгарного Эрота, посланца платоновской Афродиты Пандемос. Однако, согласно версии романа Мёрдок, этот тёмный Эрот неразрывно связан с Эротом светлым, представляющим Афродиту Уранию. «Чёрный Эрот, которого я любил и боялся, — это лишь слабая тень более великого и грозного божества» [3, с. 398], — признаётся главный герой в своём заключительном слове.

Брэдли Пирсон обвинён в убийстве, привлечён к суду, осуждён и посажен в тюрьму. И, после всего вышесказанного, совсем неудивительно, что следующий пассаж из платоновского диалога «Государство», в котором говорится о человеке, вернувшемся после созерцания истинного Солнца в пещеру, буквально описывает финал романа:

А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение ещё не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или ещё где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видевшие самоё справедливость» (517de).

Следует признать, что понять человека, покинувшего ясный солнечный свет и вернувшегося в *пещеру* может только тот, кто сам однажды проделал этот путь. Благодаря роману А. Мёрдок становится ясно, что достичь

этого света истины может практически любой человек. Но что же может позволить человеку удержаться на высоте достигнутого *единства бытия и мышления*?

3

Обратимся к диалогу Платона «Пир» и внимательно проследим логику его развития.

Первым выступает Федр. Он сразу же заявляет, что наивысшим благом для человека является любовь.

После него выступает Павсаний, уточняющий, что богиня любви Афродита почитается в двух видах: Афродита небесная, олицетворяющая возвышенную любовь, и Афродита пошлая, олицетворяющая любовь плотскую. Нам ясно из этого, что не всякая любовь, так же как и не всякое удовольствие ведёт к благу.

Дальше должен был выступать Аристофан, но боги поразили его икотой, вероятно, ради того, чтобы прежде Эриксимах, врач, не просто уточнил, что два вида любви соответствуют делению человека на душу и тело, но ещё и указал на существование третьей Афродиты — Полигимнии.¹

У Аристофана прошла икота, и он уже в открытую говорит о трёх видах любви, однако, не называя их. С одной стороны, речь идёт о трёх видах живых существ — мужчинах, женщинах и андрогинах. С другой стороны — о любви мужчин к мужчинам, мужчин к женщинам и женщин к женщинам. Но что именно является третьим видом любви, не уточняется.

После этого выступает красавец Агафон, который восхваляет Эрота на все лады. Эрот не просто самый молодой и красивый, податель всех благ, он «устраивает всякие собрания», «становится нашим предводителем», «мудрецами чтимый, богами любимый» (197de) и т. д.

На что выступающий после него Сократ начинает «ругать» Эрота, доказывая, что тот некрасив и именно поэтому гоняется за красивыми; и вообще — он занимает среднее положение между богатством и бедностью, мудростью и невежеством... Но кроме этого Сократ, подтвердив, что любовь бывает двух видов — телесная и духовная, указывает на то, что беременные телесно рожают детей и тем самым приобщаются к бессмертию, а беременные духовно рожают... знания, которые также обеспечивают им бессмертие (208–209).

И вот после выступления Сократа является *пьяный* Алкивиад, не слышавший всех предыдущих ораторов, и сразу же, как естественное продолжение всего предыдущего (ведь писавший диалог Платон не был пьян), воспеваает самого Сократа, сравнивая его с силеном.

¹ А. Ф. Лосев предложил следующую параллель: Афродита Урания соответствует музе Урании, а Афродита Пандемос — Музе Полигимнии.

Таким образом, Сократ, как бы замещающий Эрота — что явно подчеркивается во второй части диалога, когда Алкивиад произносит хвалебную речь не Эроту, а Сократу — как бы объединяет противоположные стороны Эрота, причём именно как силен, обнаруживающий «красоту» под покровом внешней грубости [6, с. 421].

Теперь вспомним слова Аристофана о трёх видах любви², и о неназванном третьем виде, и о Афродите Полигимнии, о которой мы в Мифологическом словаре читаем, что она помогала «запоминать схваченное», что её имя «указывает на то, что поэты приобретали сделанными ими гимнами бессмертную славу», а также, что музу Полигимнию всегда изображали «со свитком в руках, в задумчивой позе». А о силене там же сказано, что это «воплощение стихийных сил природы».

Напомним, что жестоко наказанный Аполлоном Марсий всё-таки стал создателем фригийских напевов... А тот силен, которого захватил в плен царь Мидас, был воспитателем не кого иного, как бога — Диониса. Так как апологетическая традиция рассматривает Сократа именно как «повивальную бабку» философского образования, сравнение с силеном может содержать отсылку именно к этому персонажу [8, с. 177].

Отвергнутые Сократом юноши реализуют собой превращение Эрота-объекта в Эрота-стремление, то есть удивление и потрясение от непонятного поведения Сократа провоцируют вопрос: почему их красота не является высшим благом, как они привыкли считать, и что может быть настоящим благом — юноши догадываются, что им может обладать Сократ [6, с. 422].

Сократ, отождествлённый Алкивиадом с силеном, фактически выполняет функции Эрота Афродиты Полигимнии, олицетворяющей третий вид любви — любви к мудрости — *фило-софии*. Только этот третий вид любви позволяет, достигнув вершины, удерживаться в свете истины.

Итак, поскольку возвращение в пещеру, как согласно логике Платона в диалоге «Государство», так и согласно логике самой жизни — необходимо, «вторая ослеплённость», наступающая при возвращении во тьму с яркого света, после «короткого пути», о котором пишет А. Мёрдок, становится фатальной, и лишь возвращение «в пещеру» после «долгого пути», предлагаемого философией, позволяет преодолеть мгновенное действие «второй ослеплённости» и удерживать себя в свете истинного бытия.

² Здесь любопытно отметить, что американские исследователи диалога Скотт и Велтон, списывающие разговор о трех видах любви в речи Аристофана на его комический характер [12, р. 65], далее, основываясь на фрагменте из речи Диотимы (204b4–5), где говорится, что «Эрот не может не быть философом», делают прямой вывод о том, что «Диотима обозначает этим философию как разновидность любви» [12, р. 103].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. В., Караваева С. В. Лекция Платона «О Благие» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. 2016. Т. 5. № 2 (5). С. 24–45.
2. Аристотель. Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
3. Мёрдок А. Чёрный принц. (Пер. с англ. И. Бернштейн и А. Поливановой) М.: Художественная литература, 1977.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2. М.: БРЭ, Олимп, 2000.
5. Платон. Собрание соч. в 4-х т. Т. 2–3. М.: Мысль, 1993.
6. Протопопова И. А. Платоновский «Пир» как силен и андрогин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 4. С. 418–423.
7. Романов А. Н. Возвращение в пещеру: о методе «более долгого пути» в Государстве VI–VII // Платоновский сборник: РХГА–РГГУ. СПб, 2014. С. 160–193.
8. Светлов Р. В. Сократ в пространстве античного воображения // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. Т. 9. № 1. С. 169–184.
9. Тимонина Т. Ю. Хронотоп пещеры в романе А. Мёрдок «Чёрный принц». Евразийское Научное Объединение. 2015. Т. 2. № 3 (3). С. 122–125.
10. *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione Caroli Friderici Hermanni*, Lipsiae, Teubner, 1873–1877. Vol. 2.
11. *Plato with an Engl. transl. by H. N. Fowler, W. R. M. Lamb, R. G. Bury, P. Shorey*, Loeb Classical Library, 1914–2005. Vol. 6.
12. Scott G. A., Welton W. A. *Erotic wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*. State University of New York Press, 2008.

ПЛАТОН И ЕВРОПЕЙСКИЕ НАУЧНЫЕ ДИСКУРСЫ

УДК 141

Артемьев Тимур Мурманович

к. филос. н., доцент, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПЛАТОНОВСКИХ МЕТОДОВ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

В статье сравниваются методы познания истины у Платона — самосовершенствование философа (катарсис), созерцание идей (анамнезис), диалог (диалогос) с методами познания истины у Гуссерля — феноменологической редукцией, интуитивным созерцанием, интенциональным переживанием, дескрипцией логических понятий. Отмечено, что ряд методов, в которых отвергается истинность чувственных ощущений, у философов концептуально схожи. При этом, истинное знание основано у Платона на размышлении об абстрактных понятиях, а у Гуссерля на чувственном восприятии и в этом системы философов различны. Это подтверждается особенностями диалогов у Платона и интенциональным переживанием и дескрипцией у Гуссерля. Дополняя логику понятий чувственной способностью восприятия вещей и новым словарем, Гуссерль трансформирует гносеологию Платона и таким образом создает научную философию.

Ключевые слова: методы познания истины, катарсис, анамнезис, диалог, феноменологическая редукция, интуитивное созерцание, интенциональное переживание, дескрипция логических понятий.

Timur Artemev

CSc in Philosophy, associate professor, North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov

THE TRANSFORMATION OF PLATO'S METHODS OF KNOWLEDGE OF THE TRUTH IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

There are compared methods of the truth cognition by Plato — catharsis, anamnesis, dialogue with methods of the truth cognition by Husserl — phenomenological reduction, intuitive contemplation, intentionality experience and description of logical concepts. Some methods where validity of sensual feelings is rejected are conceptually similar. At the same time the true knowledge

according to Plato is based on reflection about abstract concepts. But the true knowledge according to Husserl is based on sensory perception, and the systems of both philosophers in this kind are different. It is confirmed by features of dialogues according to Plato and intentionality experience and description according to Husserl. Supplementing the logic of concepts with the sensual ability of perception of things and the new dictionary, Husserl transforms Plato's gnoseology and creates the scientific philosophy.

Keywords: methods of knowledge of truth, catharsis, anamnesis, dialogue, phenomenological reduction, intuitive contemplation, intentionality experience, description of logical concepts.

В статье продемонстрирована трансформация платоновских методов познания истины в феноменологии Гуссерля. Задача, которую решает Гуссерль такой трансформацией — это попытка, вслед за Кантом, создать строго научную философию. Основной тезис статьи состоит в том, что Гуссерль дополняет методы Платона чувственным восприятием. Это дополнение было необходимо Гуссерлю для решения названной задачи, поскольку современные науки в обосновании своих положений опираются и на чувственные и на мысленные познавательные способности.

Согласно Платону, к целостному познанию истины ведет комплекс методов, содержащий три последовательных шага:

- α. Самосовершенствование философа (катарсис).
- β. Созерцание идей (анамнезис).
- γ. Диалог (диалогос).

По Гуссерлю, осознание истинных вещей обусловлено четырьмя трансцендентальными методами познания истины:

- a'. Феноменологическая редукция.
- b'. Интуитивное созерцание.
- c'. Интенциональное переживание.
- d'. Дескрипция логических понятий.

Сравним основные аспекты перечисленных методов. Самосовершенствование, по Платону, включает в себя образовательные и аскетические упражнения. В качестве результата таких упражнений — очищение, катарсис разума от не истинных мнений и страстей. Так, согласно диалогу «Федон», использовать упражнения очищения и аскезу нужно так,

«чтобы как можно тщательнее отрешить душу от тела, приучать её собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — сейчас и в будущем — наедине с собой, освободившись от тела» [6, с. 19].

и, таким образом приобщиться к истинному знанию. Очищению от неистинных мнений по диалогу «Федон» способствуют средства

очищения: это «и благоразумие, и справедливость, и мужество, и само разумение» [6, с. 21], лишенное чувственного и телесного.

Феноменологическая редукция Гуссерля сокращает, уменьшает и очищает ментальное от всего, что не имеет онтологического статуса. Феноменология, как наука, начинается с метода редукции, который направляет феноменолога только к сознанию и не рассматривает взаимодействия исследователя с внешней ему реальностью.

«И только вместе с разработкой трансцендентально-феноменологической редукции могло возникнуть понимание того, что трансцендентальная субъективность сознания есть не пустой метафизический постулат, но данность собственного трансцендентального опыта и бесконечная область многообразных отдельных опытов и, тем самым, бесконечных дескрипций и анализов. ... Тем самым становится возможной трансцендентальная философия как строгая наука на абсолютно бытийной почве, соответственно, на почве опыта трансцендентальной интересубъективности, и это — Строгая наука — это понятие, благодаря полному осуществлению феноменологии, начиная с редукции...»

Таким образом, путь к достижению истинного знания начинается у обоих философов с методов, характеризующихся одинаковым содержанием — очищение.

Непосредственное созерцание воспоминаний, по Платону, подразумевает способность немногих избранных к философствованию. Начало созерцания актуализируется обращением к памяти.

У Гуссерля созерцание интуитивное. Метод способствует субъекту в познании сущности вещей, а именно в восприятии их целостного образа. Интуиция — это добытчик информации из первоисточника. Так, Гуссерль писал: «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника...» [1, с. 60]. В этом методе проявляется научно-методическая часть эйдетики (науки о сущностях) противоположная для наивной «естественной установки». Основанием научности становится включение в созерцание чувственной способности восприятия. Это то, чего не было у Платона, поскольку анамнезис — это работа мышления, связанная с памятью об идеях и используется в философии, но эйдетическая наука требует познания не только мышлением, но и чувствами. Гуссерль считал созерцание научным методом: «сфера абсолютных истоков — доступно созерцающему исследованию и несет на себе бесконечную полноту доступных ясному усмотрению познаний, отмеченных величайшим научным достоинством» [2, с. 281].

Оба философа утверждали, что главная задача философии — это постижение истины. Сходство метода «созерцание» заключается

в его использовании философами для выявления истинного знания непосредственным, а не опосредованным образом.

Завершающий шаг к познанию истины, по Платону, диалогос — требует произнесения разумной речи об абстрактных понятиях. При этом необходимо получить обратную связь от других, т. е. понимание и подтверждение того, что постулируемое знание действительно истинное.

Этот метод Платона наибольшим образом трансформируется в феноменологии. Развивая феноменологию как науку, Гуссерль использует метод интенционального переживания. Метод способствует опознанию истинного феномена через описание сущности переживания интенции с помощью дескриптивного анализа. В дескрипцию включено описание таких логических понятий как знак, значение, смысл, единство и множество, чувство и суждение, и т. п. В этих актах описания феноменолог использует такие дескриптивные свойства речи как символические звуковые или письменные знаки [см. 4, с. 76].

Дескрипцией логических понятий феноменология предлагает описания того, что именно можно усмотреть на основе интуитивного схватывания родов и видов сущности без эмпирического содержания. Кроме того, предлагаются описания восприятий и суждений как таковых [см. 4, с. 28–29]. При этом, «логические понятия, как обладающие значимостью единицы мышления, должны иметь свой источник в созерцании; они должны вырастать благодаря абстракции на основе определенных переживаний» [4, с. 17].

Гуссерль добавляет к дескрипции чувственную способность интенционального переживания. Интенциональное переживание — метод определения акта истины через описание сущности переживания интенции методом дескриптивного анализа понятий. При восприятии слов наше внимание всегда направлено на выражаемый смысл. Если размышлять о смысле интенционального акта, то вместо познаваемого предмета можно усмотреть саму истину. Для познания этой истины и предназначено интенциональное переживание.

Интенциональное переживание эффективно, только если сознание обрабатывает такую чувственную способность как восприятие. В единстве наполняющего сознание восприятия с интенциональным содержанием переживается и подтверждается совпадение феноменов [см. 3]. Переживание по Гуссерлю всегда связано со смыслом, однако понятийно не описанный смысл переживания содержится в скрытом виде, а философ жаждет описать его и таким образом сделать истинным.

Дескрипция есть предварительная ступень теории, её аксиома, которую нет нужды доказывать, но исходя из неё, можно развивать истинное знание. Поэтому, для Гуссерля описать смысл методом дескрипции логического понятия является научно обоснованным шагом к истине.

Дескрипция по Гуссерлю — это описание реальности, а точнее опыта воспринимающего переживания и воспринятой реальности, выраженного в логических понятиях.

Подчеркнем, в чем состоит трансформация платоновских методов познания истины... Во-первых, это современный для нашего времени обновление античного способа передачи истины от речевого сообщения к дескрипции — то есть к описанию через формализованные языки. Иначе говоря, Гуссерль меняет речевой акт проговаривания Платона на символическое описание логических понятий — дескрипцию.

И, во-вторых, это включение в логически обоснованную мысленную абстракцию модели Платона чувственного познавательного алгоритма, а именно восприятия. Чувственное восприятие появляется у Гуссерля уже на этапе интуитивного созерцания вещей. Платону для созерцания идей восприятие, конечно же, не нужно, а Гуссерлю требуется созерцать вещи, а не идеи. Вещи для феноменолога конституируются из чистого сознания, сознание порождает вещи, вот для познания этих объектов нужно, чтобы они были восприняты целостным образом. Субъект направляет внимание на собственные восприятия, образы, радости и печали, надежды и страхи, воления и желания и тому подобные реально происходящие в сознании события. Поскольку любой опыт переживается, можно ухватить саму доподлинность, анализируя переживания через восприятие.

Чувственные ощущения обманчивы и для Платона и для Гуссерля, от них они избавляются, очищаются еще на этапе катарсиса или феноменологической редукции, но другой вид чувственной способности — восприятие — нужен для целей науки, а для Гуссерля философия — это наука, так что без научной составляющей система не состоится. Субъективный характер любого восприятия сладывается с эгологией Гуссерля как подходящие друг к другу пазлы и таким образом создается трансцендентальная наука. Можно отметить, что подход Гуссерля обладает преимуществом целостного познания истинного знания, поскольку включает больший, чем у Платона, спектр познавательных способностей.

Девиз Гуссерля «назад, к самим вещам» показывает суть различия подходов Платона и Гуссерля к основам познания, если у Платона эта основа идеи, то у Гуссерля это субъектный мир предметности. Следует вспомнить тот факт, что Гуссерль разводит в разные стороны проблему вещей и проблему смысла [см. 1, с. 29]. Ведь к одному и тому же предмету можно относиться с различными смыслами, но только при восприятии вещей происходит истинное совпадение предмета с самим собой [см. 5]. Таким образом, как и Платон, Гуссерль на завершающем этапе предлагает познавать через исследование понятий, однако трансформирует платонизм включением в свою систему таких категорий субъективности как интенция и переживание.

По Платону, истина находится благодаря очищению от неистинных мнений, созерцанию и разумному обсуждению в диалоге. Для него, очевидно, что, истина выражается через высказывания, формулируемые с помощью понятий.

Согласно Гуссерлю, иметь какой-либо смысл могут также только выраженные языком высказывания, поэтому для поиска истины он исследует понятия методом дескрипции. По Гуссерлю истина также как и по Платону познаваема с помощью понятий и суждений, однако очевидность истины не достижима без индивидуального переживания предметов. Гуссерль отвергает истинность ощущений и в этом он также следует Платону. При этом познание истинного знания основано у Гуссерля на восприятии и потому системы философов различны.

Создать строго научную философию — задача, которую решает Гуссерль. Для этого он создал такой метод «очищающего» характера как феноменологическая редукция. Здесь мы отмечаем концептуальное сходство методов катарсиса и феноменологической редукции ($\alpha = \alpha'$). Затем феноменолог в пространстве чистого сознания интуитивным созерцанием выявляет образы вещей. Также отмечаем концептуальное сходство ($\beta = \beta'$). Завершающие познание методы Платона и Гуссерля различаются ($\gamma \neq \gamma'+\delta'$) феноменологическим дополнением, но имеют общую цель — сформулировать истину с помощью понятий. Платон привлекает речь в качестве средства для высказывания истинной мысли. Гуссерль поглощает речевой акт проговаривания многовариантным описанием логических понятий — дескрипцией и добавляет к дескрипции чувственную способность интенционального переживания. Так, основатель феноменологии создает научную философию и успешно решает свою задачу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999. 336 с.
2. Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 464 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011. 253 с.
4. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. 471 с.
5. Молчанов В. И. Проблема культуры с точки зрения феноменологии сознания // Вестник Самарского государственного университета, 2001. № 3. С. 5–16.
6. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. 528 с.

ДОГОВОРНОЙ ХАРАКТЕР СУВЕРЕНИТЕТА, МЕЖДУ АНТИЧНОСТЬЮ И МОДЕРНОМ

Во второй книге «Государства» Платон Главкон, брат Платона, представляет теорию происхождения законов, которую, по мнению многих ученых, можно рассмотреть как одно из первых изречений договорного взгляда на политику и, более точно, того видения вещей, согласно которому законы являются результатом пакта, посредством которого люди обязуются друг другу. Цель статьи — проверить, действительно ли тезисы Главкона можно рассматривать как выражение договорного взгляда на законы. Несомненно, есть некоторые сходства между темой Главкона и Гоббским договором. Главкон считает, что люди в природном состоянии стремятся совершить несправедливость по отношению к другим людям, и поэтому, пока они живут в этом состоянии, они — то авторы, то жертвы несправедливости. И именно для того, чтобы выйти из этой ситуации, люди начали, говорит Главкон, ставить законы и заключать сделки между собой. Но переход от состояния естественной несправедливости к закону и пакту можно понять двумя разными способами.

Один из способов будет теоретизирован много веков спустя Гоббсом: так как люди в основном похожи друг на друга по силам и интеллекту, и именно по этой причине, каждый постоянно рискует убитым или наездом со стороны других, всем интересно установить Политический пакт, который положит конец этому состоянию неопределенности и опасности. Это типичная аргументация современного договорного подхода, которая предполагает равенство между людьми. Совершенно иной способ мышления о происхождении законов — это то, что представлено персонажем Каллилиса в «Горгии» Платона и будет рассмотрено Ницше: законы — это пределы, поставленные слабыми и множеством, чтобы ограничивать сильных, сделать их власть невозможной, что соответствовало бы естественному порядку [Горгий, 483 bc]. В отличие от контрактуализма, эта перспектива объясняет рождение законов именно из неравенства между людьми.

Если читать внимательно, то рассуждение Главкона в «Государстве» не может быть отнесено ни к одному из этих направлений, и больше похоже на что-то между ними. На самом деле, Главкон утверждает, что пакт и законы желают те, кто не способен делать несправедливость, не подвергаясь ей, поэтому являются объектом желания, можно сказать, слабых, и только впоследствии они принимаются сильными, которые от законов предпочли бы убежать. В заключение можно сказать, что отсутствие предпосылки равенства затрудняет ассимиляцию позиции Главкона к контрактуализму, как делали несколько ученых, в том числе W. K. C. Guthrie (1969), N. C. Denyer (1983) и G. Santas (2006).

Stefano Petrucciani

PhD, head of the Philosophy department, University of Rome 'La Sapienza'

THE CONTRACTUAL NATURE OF SOVEREIGNTY,
BETWEEN ANTIQUITY AND MODERNITY

In the Second Book of the State of Plato, Glaucon represents the theory of the origin of laws, which, although in its extreme brevity, has an analogy with Hobbesian: laws are born of an agreement between people who through them are not at risk of violence and injustice. But what are the similarities and what are the differences between ancient and modern contractualism? And also: the thesis of the Glaucon can really be regarded as an anticipation of the theories of the political pact? The aim of the report is to provide an answer to these questions.

Keywords: Sovereignty, laws, Plato, Polis, society, violence, Hobbes, justice, force, contract, collective, freedom, liberalism, politics.

L'intervento di Glaucone nel secondo libro della *Repubblica* si colloca in una certa continuità con quello di Trasimaco nel primo libro. Il sofista Trasimaco aveva sostenuto che "la giustizia è l'utile del più forte"; Glaucone svolge anch'egli un ragionamento anti-moralista, sostenendo che tutti gli uomini, se potessero, si dedicherebbero con piacere alla sopraffazione nei confronti degli altri, come mostra la favola dell'anello di Gige, un gioiello che aveva la proprietà di rendere invisibile chi lo indossava. Chiunque potesse disporre di una simile magia, sostiene Glaucone, non esiterebbe a usarla per appropriarsi dei beni altrui e per commettere ogni sorta di cattiva azione.

Se lo confrontiamo con il pensiero politico moderno, possiamo dire che il ragionamento di Glaucone parte da una visione dell'uomo che ha molti punti di contatto con quella di Machiavelli o di Hobbes: gli uomini sono creature che cercano solo la loro utilità, desiderose di accrescere la propria ricchezza e il proprio potere anche a scapito degli altri, e prive di ogni naturale inclinazione morale. In breve possiamo dire che, per Glaucone come per Hobbes, ogni uomo è un lupo per l'altro uomo. Volendo approfondire un po' la questione si dovrebbe aggiungere però che, per Hobbes, la guerra di ogni uomo contro gli altri ci sarebbe anche se gli uomini non fossero cattivi come dei lupi: infatti è sufficiente la semplice condizione di assenza di leggi, e quindi di incertezza, a far sì che per ciascuno sia necessario e *razionale* (anche se è l'uomo più pacifico del mondo) attaccare per primo e cercare di commettere ingiustizia contro gli altri prima che gli altri la commettano contro di lui. Ma, a parte questa precisazione, la situazione di Glaucone è simile a quella hobbesiana: gli uomini sono tutti desiderosi di sopraffare i loro simili. Ma, se è così, come sarà possibile dare vita a una convivenza pacifica e organizzata secondo leggi?

In altre parole: il problema di creare una condizione di pacifica e giusta convivenza, è risolvibile anche da uomini così inclini a commettere ingiustizia gli uni nei confronti degli altri? E come viene trovata questa soluzione?

Nel suo discorso, Glaucone ricostruisce la soluzione attraverso una serie di passaggi.

1. La prima assunzione, come abbiamo visto, è radicalmente machiavelliana e hobbesiana *ante litteram*. Essa infatti suona così: “dicono che per natura commettere ingiustizia è un bene e subirla è un male” [πεφυκέναι γὰρ δὴ φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν] [*Resp.*, 358e 5].

2. Ma la seconda premessa introduce una precisazione fondamentale: il dolore del subire ingiustizia è più grande del piacere che si prova nel prevaricare sugli altri [πλέονι δὲ κακῶ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῶ τὸ ἀδικεῖν] [*Resp.*, 358e 5–6].

Questa seconda premessa merita un breve commento: se è vero che fare ingiustizia è un piacere, ma subirla è un dolore più grande, allora ne consegue che la condizione di assenza di leggi (ovvero, nel linguaggio di Hobbes, lo stato di natura) non è un gioco a somma zero, ma un gioco a somma negativa [6, p. 130]: se gli individui, nello stato di natura, fanno e subiscono ingiustizia, e se la seconda premessa è vera, allora nello stato di natura la somma dei dolori eccede quella dei piaceri. E da qui si può trarre la conseguenza che uno stato retto da leggi, dove non si commette e non si subisce ingiustizia, è preferibile allo stato di natura, perché lo stato civile è un gioco a somma zero, mentre lo stato di natura è un gioco a somma negativa.

La seconda premessa ci fornisce dunque un buon motivo in forza del quale gli individui potrebbero scegliere di fare tra loro il patto di sottomettersi a una legge, e dunque di porre fine alla condizione in cui si fanno e si subiscono ingiustizie.

Ma il ragionamento fin qui svolto lascia aperti due problemi non risolti: Glaucone non ci ha spiegato *perché* il dolore di subire ingiustizia sia più grande del piacere di fare ingiustizia.

E inoltre il ragionamento è valido solo se, nello stato di natura, tutti subiscono e fanno ingiustizia in modo più o meno uguale; ma, se così non è, non ci sono buoni motivi, per tutti, di scegliere il patto sociale. E questa è proprio la questione che viene sollevata nel terzo passo del ragionamento, che ora andiamo a illustrare.

3. Quando gli uomini, nello stato di natura, fanno e subiscono reciprocamente ingiustizia, e dunque sperimentano entrambe le cose, “coloro che non sono capaci di evitare l’uno e di ottenere l’altro ritengono vantaggioso venire a un accordo, di non farsi a vicenda ingiustizia. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro” [*Resp.*, 359 a]. Se ci si concentra su questo passo, l’idea che la visione di Glaucone possa essere letta come un’anticipazione del contrattualismo appare piuttosto dubbia. Glaucone sembra ragionare infatti partendo dalla assunzione che nello stato di natura il potenziale di forza di cui

gli uomini dispongono sia sostanzialmente diverso: ve ne sono alcuni (non tutti) che non sono capaci né di commettere ingiustizia né di evitarla, e sono proprio essi che hanno interesse a mettersi d'accordo per non farsi a vicenda ingiustizia. Ma se è così, come si arriva alla vigenza della legge per tutti? Il punto viene così ricostruito da Santas: siamo di fronte, scrive lo studioso, a un "two-stage agreement": in primo luogo i deboli si accordano tra loro; e poi "once they band together, being perhaps a considerable majority, they are collectively stronger than the few individually strong men, and the latter find themselves in the weak position and also come to agree for similar reasons" [6, p. 131–132].

Questa lettura salva il carattere contrattuale dell'origine della legge, ma al prezzo di introdurre un patto in due fasi del quale nel testo non c'è traccia. La tesi di Glaucone si potrebbe interpretare in modo forse più lineare dicendo che la maggioranza, costituita da individui deboli, impone ai forti di accettare il dominio della legge al quale essi avrebbero preferito sottrarsi.

Ma il punto che deve essere energicamente sottolineato è che, se si introduce la distinzione tra i deboli e i forti, come il testo sembra fare, è difficile conservare la tesi della genesi contrattuale della legge. Se infatti ci sono deboli e forti, allora gli esiti prevedibili non sono quelli indicati dalla teoria del patto sociale, ma di tutt'altro tipo: il dominio dei forti sui deboli, oppure il fatto che i forti impongono ai deboli la loro legge (concretizzando così il detto di Trasimaco secondo il quale la giustizia è l'utile del più forte), oppure il fatto che i deboli si coalizzano per imporre ai forti di limitare la loro tracotanza. In ogni caso, l'esito contrattuale non scaturisce facilmente da una situazione in cui gli uomini si dividono in forti e deboli.

Ma è proprio sicuro che sia conforme alla tesi di Glaucone dare tanta importanza alla divisione degli uomini in forti e deboli? Questa divisione si può mettere in dubbio ricordando, come fa uno studioso in un saggio recente, che secondo quanto dice proprio Glaucone, tutti gli uomini sperimentano il fare e il subire ingiustizia. E allora, dove sono i deboli e i forti? Ragionando su questa linea, scrive lo studioso, "poderíamos considerar que os homens podem ser ora *dynámenoi*, ora *mê dynámenoi*, ou seja, conseguem algumas vezes cometer injustiça e outras não, sofrendo desta também. Desse modo, não existiria *dynámenos* de maneira duradoura, mas somente circunstancial" [1, p. 247]. Insomma, se a tutti a turno capita di commettere e di subire ingiustizia, non esistono uomini stabilmente forti e uomini stabilmente deboli. In effetti, la possibilità che tutti gli individui stringano un patto per uscire dallo stato di natura, cioè per sottomettersi alla legge e per cessare di commettere e di subire ingiustizia, presuppone proprio che tra gli individui non ci siano differenze sostanziali e che essi siano uguali almeno nella capacità di fare e subire torti. Questo aspetto è giustamente messo in risalto da Nicholas Denyer che, nell'articolo *The origins of Justice* (dove interpreta il passo di Glaucone facendo ricorso all'idea del dilemma del prigioniero, sviluppata nella moderna

teoria dei giochi) mostra che, se si parte da individui uguali, è per loro razionale scegliere di superare la condizione di natura; mentre, se si parte da individui diseguali, questo superamento è razionale solo per i deboli, mentre per i forti è più vantaggioso restare nella condizione di natura.

Dunque, se si assume che Glaucone ha una teoria del patto, gli si devono attribuire anche dei presupposti egualitari, nel senso che tutti gli uomini sono similmente capaci di fare e commettere ingiustizia. Se tutti si trovano in questa condizione, e se il dolore del subire ingiustizia è maggiore del piacere di farla, allora sarà razionale per gli individui sottoscrivere un patto di non aggressione e di pacifica convivenza. Se invece, come accade nelle visioni di Trasimaco e di Callicle, gli individui sono fondamentalmente diseguali, le leggi non potranno mai essere il risultato di un accordo tra tutti: e dunque sarà legittimo anche sostenere, come fa Callicle nel *Gorgia* platonico, che le leggi sono degli argini posti dai deboli e dalla moltitudine per contenere la tracotanza dei forti, per rendere impossibile il loro dominio che sarebbe invece corrispondente all'ordine naturale [*Gorgia*, 483 b-c].

L'idea del patto sociale dunque presuppone che gli uomini siano considerati come eguali. E questo punto è confermato dalla lettura di Hobbes il quale sottolinea energicamente [*Leviatano*, cap. XIII] che anche i cosiddetti deboli possono essere capaci, con l'astuzia o con l'associazione, di uccidere i più forti; tutti dunque sono ugualmente vulnerabili, e solo per questa ragione è razionale, per tutti gli individui, aderire al patto politico.

La linea opposta, quella che discende da Callicle, la ritroveremo in Nietzsche: gli uomini non sono affatto eguali, e proprio per questo i più deboli, che non sono in grado di combattere a viso aperto, costruiscono le morali e le leggi per tenere a freno la sana e naturale aggressività dei forti, la loro volontà di potenza.

Ma la tesi del Glaucone platonico da che parte sta? Segue una logica hobbesiana o una logica nietzscheana? Per tentare di chiarire meglio questo punto, sul quale hanno scritto pagine interessanti Mario Vegetti [7] e Luca Mori [5], conviene ora leggere la conclusione del discorso di Glaucone: fermo restando che il meglio è commettere ingiustizia senza pagarne la pena, e il peggio è subire ingiustizia senza potersi vendicare, la giustizia, ovvero il vivere sotto la legge, è “tenuta in onore perché manca la forza di commettere ingiustizia”. Chi avesse questa forza, dice infatti Glaucone, ed è un punto che abbiamo già toccato prima, “certo non si accorderebbe mai con alcuno in questo patto, di non farsi a vicenda ingiustizia. Sarebbe pazzo ad agire così” [*Repubblica*, 359 b]. In queste conclusioni sembra riemergere la considerazione degli uomini come eguali. Infatti, come scrive Vegetti, “è solo sulla base della universale debolezza (ἀρρωστία, 359 b1)” [7, p. 160] che gli uomini stipulano il patto di non farsi reciprocamente ingiustizia. La giustizia non è amata per se stessa ma ad essa ci si adatta perché non siamo abbastanza forti per preferire l'ingiustizia.

Sulla base di queste ultime considerazioni, e in particolare del riferimento alla universale debolezza e vulnerabilità sottolineato da Vegetti, ci sembra che si imponga una conclusione: la tesi di Glaucone sull'origine della giustizia non si lascia fissare in modo univoco, perché in essa sono presenti entrambe le linee che si divaricheranno in Hobbes e in Nietzsche: sia la tesi che le leggi sono create da coloro che non sono capaci di commettere ingiustizia e di evitare di subirla, sia la tesi secondo la quale, poiché nessuno è sufficientemente forte per poter regolarmente prevalere sugli altri, gli uomini si accordano per non farsi ingiustizia a vicenda. Glaucone non si lascia ridurre né all'uno né all'altro schema; e questo perché non gli si può attribuire né una univoca teorizzazione della differenza tra deboli e forti, né una univoca teorizzazione dell'eguaglianza (nella capacità di nuocere).

Rispetto alla riflessione più ampia sulla questione del contrattualismo, però, l'analisi delle tesi di Glaucone ci consente di trarre una conclusione di significato più generale: la costruzione del patto sociale su fondamenti puramente egoistici o strategici presuppone che tra gli uomini regni una sostanziale *eguaglianza di fatto* (come quella che, non a caso, Hobbes si sforza di dimostrare nel cap. XIII del *Leviatano*). Ma la tesi della eguaglianza di fatto è troppo fragile e dubbia per poter sostenere l'intero edificio del patto sociale. L'alternativa è costruire le regole del patto sociale, come faranno Locke e Rousseau, a partire dal principio che gli uomini sono eguali non di fatto, ma *de jure*, cioè sono uguali *nei diritti*. Su questa base si può certamente costruire un patto sociale, ma è un patto sociale che, con il principio della eguaglianza nei diritti, presuppone già la moralità; non è un patto che possa essere sottoscritto sulla sola base utilitaria; non è più, per usare una immagine kantiana, un patto che potrebbe essere sottoscritto anche da un popolo di diavoli, purché capaci di calcolare razionalmente il danno e l'utilità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Bentim da Rocha Menezes L. M. O contrato de Gláucou // Trans/Form/Ação. Jan./Mar. 2017. Vol. 40. Nº1. P. 235–252.
2. Cross R. C. Woosley A. D. Plato's Republic. A philosophical commentary. London: Macmillan, 1964. – 295 p.
3. Denyer N. C. The origins of justice // Scritti per Marcello Gigante. Napoli: Macchiaroli, 1983. P. 133–52.
4. Guthrie W. K. C. History of Greek Philosophy, vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. – 543 p.
5. Mori L. La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica. Pisa: ETS, 2005. – 154 p.
6. Santas G. Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic // G. Santas (ed.). The Blackwell Guide to Plato's Republic. Oxford UK: Blackwell, 2006. P. 125–145.
7. Vegetti M. Glaucone // M. Vegetti, a cura di. La Repubblica, traduzione e commento. Napoli: Bibliopolis, 1998. Vol. II. P. 151–172.

Протопопов Иван Алексеевич

к. филос. н., доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ИДЕИ БЛАГА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Материал посвящён исследованию проблемы онтологического статуса идеи блага в философии Платона. В диалоге «Государство» утверждается, что благо даёт всем познаваемым вещам существование, но само по себе находится по ту сторону бытия. Автор отвечает на вопрос о том, как соотносится у Платона идея блага с бытием, в том случае, если она понимается в качестве идеи единого.

Ключевые слова: идея блага, вещи и идеи, бытие, одно и иное, небытие.

Ivan Protopov

CSc in Philosophy, associate professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

THE ONTOLOGICAL STATUS THE IDEA OF THE GOOD IN THE PHILOSOPHY OF PLATO

The paper deals with the problem of ontological status of the idea of the good in the philosophy of Plato. In the dialogue «Republic» argued that the good gives all knowable things exist, but in itself is on the other side of existence. The author answers the question, how does the Platonic idea of the good related with being, in that case, if she is understood to as the idea of a single.

Keywords: the idea of the good, things and ideas, being, single and other, non-being.

В шестой книге диалога «Государство» Платон, разъясняя значение высшей по своей сущности — идеи блага, утверждает, что вещи могут познаваться лишь благодаря благу. Он считает, что оно же даёт им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой¹. О какого рода бытии τὸ εἶναι и существовании οὐσία (как обычно переводят οὐσία в этом случае на русский язык) здесь идёт речь? Идёт ли речь о бытии чувственно воспринимаемых вещей или о бытии, которое относится к идеям как умопостигаемым предметам?

Известно, что истинным бытием обладают согласно Платону идеи, тогда как чувственно воспринимаемые вещи, являясь подобиями идей, существуют лишь как становящиеся и никогда сами по себе не есть. Означает ли это, что идея блага находится за пределами этого существования всех чувственно воспринимаемых вещей, сама по себе обладая истинным бытием, или речь у Платона идёт о том, что благо находится по ту сторону бытия вообще, которое относится к остальным идеям? Сравнивая идею

¹ Платон. Государство / Собр. соч. в 3-х т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 208.

блага с солнцем во фрагменте, который предшествует вышеизложенному, Платон утверждает, что подобно тому как солнце само по себе, отличаясь от зрения и всего того, что мы видим, даёт нам возможность воспринимать всё чувственно воспринимаемое сущее, благо даёт нашему уму возможность мыслить и познавать всё умопостигаемое сущее².

Таким образом, благо даёт возможность существования таким познаваемым предметам, которые как идеи обладают бытием сами по себе. Согласно Плотину, который положил основание данному пониманию идеи блага у Платона, она, совпадая по своей сути с идеей единого, отличается от всего сущего, чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого. Отличаясь от всех вечно сущих идей, она не обладает никаким бытием вообще и как единое лежит по ту сторону их существования, которое они имеют в Уме. Порождая всё сущее, благо не является ничем из сущего, ни сущностью, ни умом, ни качеством, ни количеством, так как оно предшествует бытию вообще³. Насколько обоснована эта неоплатоническая концепция? Действительно ли для Платона идея блага не обладает никаким бытием и что означает это для неё? Мы рассмотрим эти вопросы, обращаясь к платоновскому пониманию природы единого.

Исследуя соотношение идей единого и иного, Платон, прежде всего, устанавливает общее различие единого и много, в том отношении, что единое не может никоим образом быть иным как многим (абсолютное полагание единого с выводами для единого). Таким образом, если мы понимаем благо в виде единого, то оно не является иным и ему не могут быть свойственны никакие определения, имеющие отношение ко многому: целое и части, пребывание в самом себе и в ином, движение и покой и т. д. Главное же, что выясняется — это то, что единое само по себе не может быть тождественно ни себе самому, ни иному, а также не может отличаться от себя и от иного⁴.

Отличаясь от себя самого, оно не было бы единым, а будучи тождественным с иным, оно отличалось бы от себя самого. Но единое не будет также отличным от иного, оно вообще ни от чего не отличается, так как различие относится только к иному. Единое не будет тождественно также и себе, поскольку бытие единым отличается само по себе от бытия тождественным. Определяемое как тождественное с самим собой, единое будет соотноситься с самим собой, и будет, тем самым, в отношении себя самого иным, а не единым⁵. Таким образом, единое само по себе также не будет подобным и неподобным, равным и неравным, а также не будет иметь никакого отношения к бытию во времени.

² Там же. С. 207.

³ Плотин. О благе или Первоедином. СПб., 1995. С. 280.

⁴ Платон. Парменид / Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 363.

⁵ Там же. С. 364.

В результате из того, что единое безусловным образом существует, Платоном делается ключевой вывод, что оно именно в силу этого не существует, как единого его вообще нет. Именно этот вывод мы можем сделать в отношении идеи блага: если она не обладает никаким бытием вообще, то она не существует, ни как основание бытия иного как многого, ни сама по себе. Если же существование единого принимается не абсолютно, но относительно и независимо от последствий такого предположения, то оно будет причастно бытию как иному, и тем самым, будет в самом себе сразу единым и многим, и в этом смысле, противоположным самому себе. Таковым будет и высшее благо: единым и многим, и поэтому, противоречащим самому себе.

Таким образом, во всей множественности существующего и в каждой его части будет в любом случае присутствовать благо, будучи единым и многим, но в то же время единое и многое будут различаться друг от друга. Но в итоге, единое, присутствуя во всех частях целого, будет, тем самым, разделенным в самом себе и не останется целым, поскольку как тождественное со многим, оно не будет присутствовать во всех частях бытия в виде одного единого⁶. Как говорит Платон, единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество и будет само по себе многим⁷. Действительная противоположность в существующем едином, делающая возможным существование иного как многого, состоит по Платону в том, что оно полагается, и как тождественное самому себе, и как отличное от себя, но точно также оно полагается как тождественное иному и отличное от него.

Тем самым, мы можем сказать, что благо как единое тождественно с собой и иным, и отлично от себя и иного. Находясь в противоречии с самим собой, оно существует, будучи тождественным и различным с самим собой как иным. Только такая противоположность в бытии единого, понимаемого в виде блага, делает возможным как бытие умопостигаемых идей, так и чувственно воспринимаемого многого, которое возникает «вдруг» разом, но именно эта противоположность означает отрицание единого как единого и блага самого по себе⁸. Таким же образом, причастное единому многое будет само по себе не единым, а многим, что означает, с одной стороны, отрицание единого как существующего, а с другой, — предполагает его как единое само по себе, но уже как несуществующее.

Утверждение, что единое не существует (относительное отрицание единого с выводами для единого), как считает Платон, не противоречит его природе, но напротив, предполагает в соответствии с сущностью

⁶ Платон. Парменид / Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 372.

⁷ Там же. С. 374.

⁸ Там же. С. 394.

единого его понимание как отличного от иного, несмотря на соотношение с ним в самом себе. То же самое мы можем сказать и в отношении природы блага. Познавая благо как единое, мы исходим из его сущности и мыслим ее в отношении бытия и небытия, независимо от того существует ли само благо, таким же образом как сущность иного как многого. Несуществующее единое как благо, с одной стороны, отличается от иного, а с другой, — определяется в соответствии с теми же идеями, что и бытие иного как многого, но в противоположном ему онтологическом смысле.

Благо будет тождественно с собой и отлично от иного, подобно себе и неподобно многому, но самое главное, — в качестве несуществующего оно как единое должно положительным образом быть, существовать⁹. Мы можем сказать, следуя платоновским положениям, что благо как единое *есть* несуществующее единое, тем самым оно есть единство бытия и небытия как двух противоположных друг другу идей, делающих возможным всё остальное сущее. Таким образом, единое, понимаемое в виде блага, как несуществующее будет причастно бытию и представляет собой положительное единство противоположностей тождества и различия с самим собой как иным, в отличии от иного как многого, которое, существуя, оказывается причастно небытию.

Единое как благо есть одновременно существующее и несуществующее. Несуществующему единому как тождественному с самим собой в виде существующего будут относиться идеи покоя и движения тождества и различия, поскольку оно делает возможными и существующими эти идеи. Но если единое безусловным образом не существует (абсолютное отрицание единого с выводами для единого), то блага не в каком-то отношении не существует, оно вообще не будет причастно бытию, так как его вообще нет. Таким же образом, если блага как единого вообще нет, то ничто из иного, и прежде всего, никакая из идей не будет существовать, так как никакое сущее (умопостигаемое и чувственно воспринимаемое) не будет ни тождественным, ни отличным от себя (абсолютное отрицание единого с выводами для иного), поскольку, если единого нет, то нет вообще ничего. Какие выводы мы можем сделать из рассмотрения платоновской диалектики единого и иного в отношении понимания идеи блага в целом?

Одно лишь бытие блага как единого, отличного от иного без соотношения с небытием приводит к отрицанию его самого и возникающего из него многого и делает их невозможными (абсолютное полагание единого с выводами для единого и иного). Таким же образом, одно лишь небытие блага как единого, отличного от иного без соотношения с бытием, делает его не только несуществующим, но и отрицает его собственную сущность и делает невозможным существование иного как многого

⁹ Платон. Парменид / Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 402–404.

(абсолютное отрицание единого с выводами для единого и иного). Только противоположные и противоречащие друг другу утверждения о существовании и несуществовании блага как единого раскрывают его как в отношении себя самого, так и в отношении иного как многого и делают возможным бытие идей как высших родов всего сущего (бытия, тождественного, иного, покоя и движения), которые умопостигаемым образом существуют, независимо от всего чувственно воспринимаемого сущего.

При этом благо само по себе отличается от бытия идей, или лежит по ту сторону этих сущностей, но выступает в то же время в самом себе таким отрицательным единством бытия и небытия, которое делает возможным бытие вообще и бытие высших родов всего сущего понимаемых в виде идей. В развитом виде такая диалектика представлена у Платона в его диалоге «Софист». Но только положительное единство противоположностей тождества и различия блага тождественного с самим собой как иным, в отличие от иного как многого, осуществляет единое и многое в них самих таким образом, что несуществующее во всём сущем и в самом бытии благо полагается как существующее в своей сущности, в отличие от иного как существующего многого (относительное отрицание единого с выводами для единого).

Общий вывод из всего диалектического рассмотрения единого и иного формулируется Платоном таким образом, что оно само и иное по отношению друг к другу существуют и не существуют, являются и не являются¹⁰. Считается, что этот вывод скорее отрицательный, тем не менее, он может трактоваться и положительно, а именно, что единое, понимаемое как благо, отрицательно соотносится с самим собой в «Пармениде», но в этой своей отрицательности оно положительно осуществляется или полагается. Благо имеет само по себе отрицательную природу и есть отрицательное соотносящееся с собой отрицательное единство противоположностей, понятие такого отрицательного единства является определяющим для диалектики Платона.

¹⁰ Платон. Парменид / Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 412

Капилупи, Стефано Мария

PhD, директор Института итальянской культуры РХГА, Русская христианская гуманитарная академия, Римский университет «Ла Сапьенца»

О ВОЗМОЖНОСТИ НОВОГО ПРИМИРЕНИЯ ПОНИМАНИЙ БЛАГА И ПОЛЕЗНОГО (ОТ ПЛАТОНА ДО С. БУЛГАКОВА)

В Первой книге «Государства» известному заявлению софиста Фрасимаха, согласно которому справедливость это закон, с помощью которого сильные навязывают свою выгоду, Сократ возражает, что справедливостью является, скорее всего, то, что полезно слабому, а это только праведники готовы поддерживать. Праведники не ищут лишь чести и славы, а согласны руководить государством скорее «чтобы избежать страшного наказания, быть подчиненными тем, кто хуже их». Эта диалектика внутреннего полезного и внешней прибыли не является достаточной, чтобы обнаружить конкретное видение Блага как такового, понятого как общее благо. Так почему в философской и богословской традиции полезное как таковое было в дальнейшем и чаще всего поставлено в нерешенном антитезисе с идеей блага и добра, таким образом, нередко усугубляя разделение и пропасть между этикой и экономическим и политическим видением вещей? Доклад намерен предложить новые вопросы и возможные подходы, касающиеся чисто реляционной концепции добра и человеческого достоинства в контексте древней, средневековой и современной традиций.

Ключевые слова: полезное, софист, Сократ, Платон, Аристотель, Фома Аквинский, С. Булгаков, этика, экономика, политика, внутреннее, внешнее, человеческое достоинство, общее благо.

Stefano Maria Capilupi

PhD, Head of the Italian culture institute (Russian Christian Academy for Humanities), Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg; University of Rome 'La Sapienza'

ON THE POSSIBILITY OF A NEW RECONCILIATION OF THE UNDERSTANDING OF THE GOOD AND OF THE USEFUL (FROM PLATO TO S. BULGAKOV)

In the First Book of the State, the famous statement of the sophist Frasinachus, according to which justice is the law by which strong impose their own profit, Socrates objects that justice is most likely to the useful of the weak people, which only the righteous are ready to support. The righteous do not seek only honor and glory, and they are agree to lead the State rather «to avoid terrible punishment, to be subordinate to those who are worse than them». This dialectic of internal useful and external profit is not sufficient to discover a concrete vision of the Good as such, understood as a common good? So why, in the philosophical and the theological traditions, the useful as such was later and more often posed in an unresolved antithesis with the idea of Good, exacerbating the division and the gap between ethics and the economic and political vision of things? The paper intends to propose new questions and possible approaches regarding the purely relational concept of good and human dignity in the context of ancient, medieval and modern traditions.

Keywords: Useful, sophist, Socrates, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, S. Bulgakov, ethics, economics, politics, interior, exterior, human dignity, the common good.

У Аристотеля главные добродетели — те, которые составляют самоцель: справедливость и умеренность. Быть самоцелью значит быть самодостаточным, «автаркическим». А быть независимым и самодостаточным — это истинный идеал для философа, сформулированный ещё в «enkráteia» Сократа. Однако в этом сложно не заметить также некоторое отражение общественной религии греков. Конечно, Сократ это развивал в сторону не внешних, а внутренних ценностей, и также в этом — его открытие человеческой души. Но аналогия остается в силе: боги не нуждаются в людях. А эти постоянно стремятся к богам, их боятся. Как, наконец, весь космос у Аристотеля стремится к тому, что, будучи неподвижным, всех и все тянет к себе, причиняя движение всего, хотя в свою очередь и естественным образом он не нуждается ни в ком и ни в чём, уж тем более в сотворении. И к этой модели Абсолюта волей-неволей стремится сам человек в поиске своего достоинства. «Благо» Сократа и Платона, доходя до комплексной «Этики» Аристотеля, затемнили навсегда «Полезное» первых софистов. Однако этимология, если рассуждать в последующем римском и средневековом контексте, может обогащать данный вопрос. Слово «utilis», «полезный», происходит от латинского предлога «ut», который передаёт значение «ради чего или кого», значение цели. В средневековой же философии появились предпосылки для полной переоценки категории полезного: если христианский Бог снисходит к человеку в таинстве свободы и творения, это значит, что средство и конечная цель всего есть сам человек. В литургии говорится: «ради нас и ради нашего спасения». Где именно слова «ради нас» (в целом, ради счастья каждого и всех) произносятся перед словами «ради нашего спасения» (что значит: счастье и новая жизнь шире искупления). Человеку это до конца неизвестно, что для него есть истинная польза, и ее ведаёт Бог. От латыни слово «интерес» (inter-esse) этимологически связано с «essere cum», «быть с и среди», находиться в отношении. А это также присутствует в тринитарной теологии, где Отец есть Отец в Сыне и в Святом Духе, и каждая ипостась является собой только внутри остальных. Это всё равно, что сказать, что принцип Кенозиса лежит в основе не только Боговоплощения, но также в связи между ипостасями Троицы, и также в основе самого сотворения мира. Святой Павел: «я не пропустил ничего полезного, о чем вам не проповедовал бы» [Деяния святых апостолов, 20, 20]. Здесь видны корни и теоретические основы иного понимания не только онтологии и этики, но также экономики. И всё же, из-за излишнего, крайнего августианского теологического внимания не столько к обожествлению человека, сколько и исключительно к его искуплению от греха,

из-за взаимоотношений между обществом и властью, которые постоянно влияли на теологию и культуру, из-за определенного толкования наследия Платона и Аристотеля, веками категорией полезного пренебрегали во имя идеалов и ценностей, считавшихся более “высокими”. Возможно, повлияла еще и риторика силы, чтобы воспрепятствовать осознанию всего этого: как будто что «быть сильным» значит в первую очередь «не нуждаться в другом». Однако ещё в Первой книге «Государства» Платона известному заявлению софиста Фрасимаха, согласно которому справедливость есть закон, с помощью которого сильные навязывают свою выгоду, Сократ возражает, что справедливостью является скорее всего то, что полезно слабому, а это готовы поддерживать только праведники. Праведники не ищут лишь чести и славы, а согласны руководить государством скорее «чтобы избежать страшного наказания, быть подчиненными тем, кто хуже их». Эта диалектика внутреннего полезного и внешней прибыли не является достаточной, чтобы обнаружить конкретное видение Блага как такового, понятого как общее благо. Так почему в философской и богословской традиции полезное как таковое было в дальнейшем и чаще всего поставлено в нерешенном антитезисе с идеей блага и добра, таким образом, нередко, усугубляя разделение и пропасть между этикой и экономическим и политическим видением вещей? Актуально, нам кажется, сегодня предложить новые вопросы и возможные подходы, касающиеся чисто реляционной концепции добра и человеческого достоинства в контексте древней, средневековой и современной традиций. Значительная часть проблемы заключается в том, что в течение многих лет под тем, что мы сейчас называем «человеческое достоинство», часто подразумевалось «общественное благо». Такое понимание должно помочь нам сегодня, когда большое внимание к «гражданскому обществу» возрождает понятие «общего блага», — не всегда лишённое идеологии или, что даже бывает чаще, невежества, — возрождает, чтобы успешно объединить эти два термина, а не противопоставлять их. Эти проблемы встречаются не только в речах политиков, газетных статьях, или там, где мы наблюдаем это «возвращение» общего блага, но и в философских размышлениях или политологии, правовой и социальной: понятия «человеческое достоинство» и «общее благо», как правило, ставят в противоположные стороны, и лишь изредка их анализируют вместе, пытаясь разграничить их, сопоставляя их друг с другом. Во всяком случае, очень грамотно следующее разграничение: в то время как первое понятие обращено к индивидууму и встречается в разговорах «современности», то второе относится к политическому уровню общества и уходит корнями в более ранний, до-современный контекст политической мысли, возрождённый постмодерном. Два концепта («человеческое достоинство» и «общее благо») часто представлены как антагонисты также потому, что один следует

«гетеронимной» аргументированной логике, а другой — «автономной» [12–15]. Создателем понятия «общее благо» является и навсегда останется Аристотель — даже если этого термина нет в его текстах. Для него оно составляет особенное благо «полиса», или «города». Понятие «полис» не соответствует ни современному понятию «государство», ни «гражданскому обществу» в нашем понимании, появившемуся в наши дни наряду с государством как диалектическое противопоставление (согласно Гегелю): там, где, начиная с современности, существует государство как инстанция политической власти с ее законной монополией на применение силы, также появляется аполитическая сфера, где встречаются граждане, чтобы преследовать свои «частные» и, в основном, «экономические» цели. У Аристотеля же мы имеем дело с таким «политическим обществом», в котором главы «микро-обществ» объединяются для достижения цели, которой невозможно достичь на уровне семьи: в «политическое общество» добивались «хорошей жизни» и счастья», в то время как семья была связана с экономикой и, следовательно, с удовлетворением базовых потребностей. «Цель», к которой стремится общество, таким образом, прежде всего нравственна; «счастье», синоним полной реализации человечества и каждого из его членов (как по толкованию Аристотеля Берти [6–9]). В этом смысле «полис» в социально-политической сфере представляет «то, к чему всё стремится», аристотелевскому «благо», и составляет «идеальное [...] общество», «общее благо», «ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» [1, с. 377]. В то время как в семье между людьми устанавливались неравные и иерархические отношения (отец, мать, рабы), общество исполняло этическую функцию эгалитарных отношений, а значит, «справедливости». Достижение качества жизни, определяемой как «хорошая», таким образом, было качеством этическим, совпадающим с установлением «справедливости», иначе говоря, прочной связи между индивидуумами. Именно «политическое общество» — не индивидуум и не семья — можно назвать «самодостаточным» и «автаркическим». Вне общества живут только животные и боги [1, с. 377]: т. к. первые неспособны к социальным отношениям, а вторые уже суть «автаркические» индивидуумы. Очевидно, что в подобном понимании благо «всего», «полиса», стоит выше «блага» частей, т. е. индивидуума, но не из-за «конкуренции» этих двух благ (целей), а из-за метафизического определения самого «блага»: его можно достичь только в «политической жизни», т. е. в жизни полиса. Политическое общество воспринимается как организм, части (органы) которого располагаются в определённом месте и играют определённую роль, этим обществом данную. Очевидно, что без организма отдельный орган не сможет ни реализовать себя, ни существовать. И именно на этом уровне располагается человеческое достоинство, которое устанавливается в политическом

обществе для достижения высшей цели — счастья. Такое определение ставит неизбежные условия как для правящих, так и для управляемых. Фома Аквинский заимствует эту идею главным образом у Аристотеля, добавляя очень важную деталь, благодаря которой предложенное им «общее благо» потом логично приведёт к современному принципу «человеческого достоинства». Сперва, однако, отметим, что человек — «*pars alicuius multitudinis*», то есть часть того общего, без которого человеку не обойтись ради достижения «благой жизни». В основе Фома Аквинский думает о «домашнем обществе», а потом о «гражданском обществе»: о первом как о «жизни достаточной», а о втором как о «жизни благой» (перевод С. М. Капилупи с латинского по [24: I, lectio I, 4]). Интересно, однако, как он выводит определение универсальности «общего блага» в отношении к благу части: «*unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*», поэтому «кажется гораздо более важным и совершенным обеспечить и сохранить то, что хорошо для всего города, чем то, что хорошо для одного человека». Но в этом рассуждении, отчасти обращённой к аристотелевской мысли о главенстве блага «общего» над благом «части», есть новое значение универсализации, отсутствующей у Аристотеля, согласно которому в «определении» «общего блага» универсальность является первым истинным критерием данного термина. И при более внимательном прочтении Фома обретает это универсальное значение, обращаясь к трансцендентному божественному: «Было сказано, что это более божественное, поскольку оно больше похоже на Бога, которое является окончательной причиной всех благ» (перевод С. М. Капилупи) [24: lectio II, 25–30]. Целесообразность «общего блага», таким образом, определяется не ограничением области «совершенства» полиса, но распространяется на всех, на человечество. «Полис», подобно «цели», заменяется «человеческой природой», сотворённой Богом, которая, таким образом, несёт в себе «естественный закон» как отражение «вечного закона» Создателя. Что касается человеческой природы, необходимо учитывать, что для Фомы Аквинского о ней нельзя мыслить абстрактно (как того желала поздняя схоластическая школа со своим понятием «чистой природы»), но только в её динамике с благодатью: «*gratia non tollit naturam sed supponit et perficit*» («Благодать не снимает природу, а включает в себе и усовершенствует»). Таким образом, знание «естественного закона» даёт правителю параметры, по которым: «обеспечить хорошую жизнь множества в соответствии с этим критерием, то есть в соответствии с тем, что необходимо для достижения небесного блаженства, то есть обеспечить то, что ведет к небесному блаженству, и запретить, насколько это возможно, те, которые противоречат ему» [24, с. 31]. В этом Фома Аквинский возвращается к Августину и Петру Ломбардскому и разграничению между *Libertas maior*, т. е. небесной свободой делать добро, и *Libertas minor*,

способностью выбирать между добром и злом и делать выбор среди земных благ: *Libertas minor* с точки зрения Христианства подчинена, но не аннулирована *Libertas maior*. Таким образом, в понятие «общего блага» вводится значение фундаментального равенства. Очевидный знак нового определения данного понятия: во-первых, важность духовного созерцания и, во-вторых, логичная переоценка понятия «труда» по сравнению с Античностью: достаточно будет вспомнить правило бенедиктинцев «*Ora et Laboga*», «Молись и Трудись». Вернёмся к тому факту, что не только правители, но также и подчинённые должны осуществлять справедливость. У Аквината «общее благо» остаётся выше человеческого достоинства как такового, также для оправдания смертной казни: «плохой человек хуже зверя и приносит большой вред». Таким образом, человек онтологически обладает достоинством творить, которое он, однако, должен постоянно проявлять на деле. Мера этого «проявления» берётся из «общего блага»: из следующей теоретического представления следует, что «достоинство» еще не полностью установлено как онтологический принцип (субъективности), так как моральный принцип заключён в «правиле» «общего блага». Это значит, что у Фома Аквинского, в конечном счёте, мы имеем дело с понятием «человеческого достоинства» ещё «гетерономным». Однако заметно упрочнение понятия индивидуального достоинства к концу средневековья, что смогло достичь конкурирующего положения с «божественной свободой», как у Пико делла Мирандолы. В понимании «достоинства», таким образом, встречается попытка возвысить особенность человека перед Богом, и, следовательно, условия того, чтобы в современности, особенно в XIX в., человеческая свобода могла восприниматься более в условиях конкуренции со свободой божественной. Не случайно современное понятие Государства впервые теоретизируется Жаном Бодином, который характеризует его посредством атрибута «суверенитета», ранее признанного только Богу. Средневековый термин «суперанус» означал того, кто превосходит всех других, и не имеет ничего выше себя, поэтому он применимым был только к Богу. Для Бодина, с другой стороны, принц, то есть Государство, является образом Бога, и, следовательно, он является, как Бог, «суверенным», то есть высшим целого политического общества и не признающим никого как превосходящий себя [10]. Этому конфликту содействовали также претензии Церкви на политическую власть, теоретически и окончательно Католической Церковью опровергнуты только в второй половине XX века, начиная со Второго ватиканского собора. Данное «соперничество» Бога и Человека определяет развитие современной политической мысли, с двумя расходящимися направлениями «национальных интересов» Гоббсом и «радикальной демократии» Руссо, с которыми, в конечном счете, полностью совпадают понятия «общее благо» и «человеческое достоинство» [12–15].

Только у Канта мы наблюдаем новый поиск гармонии после разочарований, вызванных «общим благом», приравненным к «национальным интересам». Кант ставит «общее благо» в зависимость от «человеческого достоинства», что возможно только потому, что у Канта разрешение антиномии между разумом и волей первоочередное. Добрая воля — самоцель, она автономна, в отличие от разума. Определение «достоинства» у Канта: «В царстве целей всё имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также в чем-то другим как эквивалентом; чтоб выше всякой цены, стало быть, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» [3]. По сути, не счастье древних, но свобода современного человека помещает человеческое достоинство в государство как контекст, зависящий от моральной свободы самой по себе. В дальнейшем же у Гегеля, в корне «социального вопроса», первым последствием либерализма окажется этический дефицит, которым является ни чем иным потеря «общего блага». Его, однако, нельзя восстановить через до-современную связь, т. е. средневековую, но только через «человеческое достоинство», оставшееся и для Гегеля принципом современного порядка. Это достоинство реализуется, однако только в социальных образованиях, которые соответствуют критериям этичности, самой важной из которых является семья. Внутри гражданского общества далее располагаются корпорации, вплоть до самого Государства, являющегося «разумом» самой этичности. Таким образом, Гегель устанавливает типичный для современности конфликт между «человеческим достоинством» и «общим благом», который в средневековых авторов ещё не был столь острым. И если всё ещё последовательный и систематический подход для решения этих понятий в общем видении не разработан, то в этом необходимо увидеть знак того, что теперь мы — наследники поставленных Гегелем вопросов современности. Риторика о свободе духа как будто противоречит экономической свободе большинства, всегда полезна только тоталитарной власти. Но, по словам Николая Бердяева, «хлеб для меня — материальный вопрос, хлеб для другого — духовный вопрос» (из «Судьба человека в современном мире», 1934). А только Сергей Булгаков сумел наверно в своей «Философии хозяйства» [2] найти новый подход, избегающий рисков старой концептуализирующей онтологии в видении общего становления человечества как прекрасного и всем полезного и всех освобождающего единого труда Субъекта и Объекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 376–644 с.
2. Булгаков С. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2009. 464 с.

3. Кант И. Критика практического разума. Основы метафизики нравственности. Метафизика нравов. СПб: Наука, 1995. 528 с.
4. Платон. Государство. М.: Академический Проект, 2015. 400 с.
5. Bene comune // F. Battaglia (a cura di). Enciclopedia filosofica. Roma: Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Lucarini, 1982.
6. Berti E. È bene definire il bene? Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2015. 52 p.
7. Berti E. Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia. Genova: Marietti, 2014. 72 p.
8. Berti E. Il bene. Brescia: La Scuola, 1983. 245 p.
9. Berti E. Il pensiero politico di Aristotele. Roma-Bari: Laterza, 1997. 208 p.
10. Bodin J. De la République. Livre I, chapitre 8.
11. Hardin G. The Tragedy of the Commons // Science. 1968. Vol. 162. Issue 3859. P. 1243–1248.
12. Krienke M. Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana in quanto disciplina teologica // Rivista teologica di Lugano. 2008. № 12. P. 89–112.
13. Krienke M. I diritti umani in tensione tra pluralismo ed universalismo. Prospettive dell'etica sociale nella Spätmoderne // Rivista Teologica di Lugano. 2007. № 11. P. 405–426.
14. Krienke M. Il cristianesimo come forza ispiratrice del progresso umano // Il cristianesimo come motore della modernità, vol. 1. Roma: Fondazione Konrad Adenauer, 2010. 71 p.
15. Krienke M. Un'etica per l'epoca tardo-moderna? // Aquinas. 2008. № 51. P. 85–96.
16. Maritain J. La persona e il bene comune. Brescia: Morcelliniana, 1963. 64 p.
17. Materiali per un lessico politico europeo: «bene» // Filosofia politica. 1988. II. 2. P. 289–408.
18. Ornaghi L. Cotelessa S. Interesse. Bologna: Il Mulino, 2000. – 144 p.
19. Ornaghi L. Bene Comune // Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa. Milano: Università del Sacro Cuore, 2004. P. 69–76.
20. Ornaghi L. Il concetto di «interesse». Milano: Giuffrè, 1984. 594 p.
21. Paolo VI. Gaudium et Spes. Roma, 1965.
22. Possenti V. La buona società. Sulla ricostruzione della vita politica. Milano: Università del Sacro Cuore, 1983. 249 p.
23. Sequeri P. A. Sapere della fede e politiche dello spirito // C. Vigna (a cura di). Libertà, giustizia e bene in una società plurale. Milano: Vita e Pensiero, 2003. P. 177–194.
24. S. Thomae Aquinatis. Decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Torino-Roma: Marietti, 1949.

Ди Джакомо, Джузеппе

PhD, профессор, Римский университет «Ла Сапьенца»

ПОНИМАНИЕ «ОБРАЗА» у ПЛАТОНА

Главной темой размышления, которое Платон развивает вокруг понятия мимезиса, является способность самого изображения соединить видимое и невидимое, то есть присутствие и отсутствие, чувственно воспринимаемое и умопостигаемое. Именно отсюда у Платона образуется различие между двумя различными, возможными путями конфигурации изображения: с одной стороны, изображение понимается как «икона» (Eikon), а с другой — как «идол» (Eidolon). В этом смысле, объектом отрицательного суждения Платона является не мимезис как таковой, а скорее тот особенный тип мимезиса, который требует исчерпания невидимого в видимом, и таким образом заканчивается с тем, что растворяется в «ложной видимости».

Ключевые слова: образ, мимезис, анализ, Платон, видимое, невидимое, икона, идол, воспринимаемое, умопостигаемое.

Giuseppe Di Giacomo

PhD, Professor, University of Rome 'La Sapienza'

UNDERSTANDING OF THE «IMAGE» IN PLATO

The main theme of reflection, which Plato develops around the concept of mimesis, is the ability of the image itself to connect the visible and the invisible, that is, the presence and absence, sensually perceived and intelligible. It is from here, in Plato, that a distinction is made between two different possible ways of image configurations: on the one hand, the image is understood as «icon» (Eikon), and on the other hand as «idol» (Eidolon). In this sense, the object of Plato's negative judgment is not mimesis as such, but rather that particular type of mimesis that requires the exhaustion of the invisible in the visible, and thus ends up dissolving in «false visibility».

Keywords: image, mimesis, analysis, Plato, visible, invisible, icon, idol, perceived, intelligible.

У Платона большую культурную и философскую роль играет «область, охватываемая зрением», о которой мы читаем в «притче о Пещере», содержащейся в книге седьмой диалога «Государство». Платоновский текст о пещере следует читать как философское упражнение «зрения», необходимое, чтобы подойти размышлению о Благе, являющимся — согласно Платону — неизменным условием для исполнения политической власти в городе. В частности, по поводу греческих слов *eidolon* и *eikōn* мы можем прочесть сегодня обширную полемику, которая затронула понятие отображения: эти слова, хоть и принадлежат фактически к греческой культуре, вне всякого сомнения, являются выражением всеобщей проблематики. Не случайно ещё библейский рассказ о золотом тельце (*Исход*, гл. 32), который не является

греческим текстом и восходит к событиям XIII-го века до Р. Х., пристальное внимание уделяет этому же вопросу; как в диалоге Моисея и Аарона у подножия Синая, так и в повествовании главы 32 книги *Исхода*, мы можем увидеть с одной стороны — ярость, вызванную актом идолопоклонничества еврейского народа, и с другой — то предписание иконоборчества, которое не позволяет сынам Израиля сотворить себе «золотого кумира», то есть идолопоклонническое изображение бога. Этот сюжет воплощён в опере Арнольда Шёнберга *Моисей и Аарон*.

Дело в том, что ни один другой персонаж не лишён слова столь же безоговорочно, как и Моисей; и, тем не менее, Моисей — это не воплощение молчания: он не отождествляется с этим понятием, так же, как и не отождествляется со словом, несущим Закон. У Шёнберга именно с помощью диалога между Моисеем и его братом Аароном действие достигает величайшего драматического напряжения. Два брата полярно противоположны друг другу: один есть молчание, другой — слово; речь идёт об отношении, в котором первопричиной является двойственность идентичности: в самом деле, разделить эти два персонажа значило бы непоправимо исказить шёнберговский текст. Моисей и Аарон являются частью друг друга, и, следовательно, каждый является частью своей противоположности, хотя такое взаимопроникновение отрицает всякую идентичность. Моисей в представлении Шёнберга, как и Дионис у Ницше, отсылает к Неизобразимому, и в изображении себя он находится в постоянной полемике с необходимостью представления, слова, логоса, другими словами — Аполлона; в данном случае, по сути дела — Аарона. И если Аарон не существует без молчания Моисея, то сам Моисей существует только лишь в словах Аарона: а значит, эти двое неотделимы друг от друга, но парадоксальным образом никогда не смогут соединиться. Это происходит потому, что слову Аарона никогда не удастся полностью совпасть с Неизобразимым Моисея, так же, как это Неизобразимое не может отразиться целиком и полностью в Слове-Отображении Аарона. Но именно это взаимное бессилие, именно эта неидентичность одного аспекта по отношению к другому является корнем их обоих. Неслучайно поэтому, что действие оперы Шёнберга заканчивается в пустыне; достижение цели там, в самом деле, немислимо: в ней нет идентичности, нет Начала, и если Моисей и Аарон вместе с первого мгновения, то это потому, что изначально есть лишь их существование, единое и различное вместе.

«Земля обетованная» остаётся для них недостижимой, как недостижимым является полное отображение или полное слово. Аарон — это уста Моисея, и именно этими устами говорит Моисей. Заставив умереть Аарона, Шёнберг ставит точку и в опере в целом; было бы немислимым продолжать действие с одним лишь Моисеем, потому что это

означало бы допустить появление молчания вне зависимости от слова; но молчание никогда не сможет существовать отдельно от слова, как и слово — отдельно от молчания. То, что остаётся в таком случае — это бесконечные возможности отображения, представления, чувства, которые появляются из молчания, впрочем, это молчание не нарушая. Всё это вместе превращает *Моисея и Аарона* в нечто более сложное, чем схематичное противопоставление между идолопоклонническими изображениями, рождёнными Аароном, и моисеевым иконоборчеством. По сути дела, в этом произведении показываются одновременно максимальный контраст и максимальное единство. Это означает, что отображения хоть и существуют, но они не были бы ничем без этого аспекта “отсутствия”, непременно их сопровождающего.

Как показал Жан-Люк Марион, *eidolon* и *eikòn* — это понятия, которые можно рассматривать только в их антагонизме; и именно в философии Платона разъясняется их смысл и вместе с тем их парадоксальная антагонистическая связь. Именно начиная с Платона и проходя через Христианство, основное понятие отображения было конкретизировано посредством понятий “взгляд” и “слово”; и если Режис Дебре утверждает, что рождение изображения тесно связано со смертью, — это означает, что искусство рождается как погребальное, и что воспроизведение и, следовательно, изображение начинается как выражение религиозного чувства человеческого существа. Речь идёт о передаче от видимого к невидимому, в результате которой погребальное изобразительное искусство стало одной из первых попыток человека опосредованно перейти мету от видимого к невидимому, и таким образом сделать также возможным переход от невидимого к видимому.

В частности, именно Платон разработал в систематизированном виде теорию *подражания (мимесиса)*; нет сомнений, что платоновское мышление вызывает серьёзный сдвиг в отношении отображения и в его способности соединять видимое и невидимое. В самом деле, по Платону ключевым в размышлении об отображении является положение видимого мира — мира, живущего в напряжении между видимым и невидимым; и это невидимое как таковое может быть только “мыслимо”. Можно сказать, что у Платона есть два способа существования отображения: отображение как таковое (*eikòn*) и отображение-симулякр (*eidolon*). *Eikòn* — это отображение, которое “показывает” связь с интеллигибельным, и позволяет нам достичь его; *eidolon* же полон реальности и, как таковой, не содержит никаких отсылок к невидимому и к интеллигибельному.

У Платона достоверное отображение, — то есть то, в котором есть отсылка к отличному от себя, а именно к сути, — рассматривается как *eikòn* и, как таковое, содержит в себе опосредованность мышления. Как раз на этом основании Платон формулирует в *«Софисте»* радикальное отличие

между искусством философа и искусством собственно софиста: последний имеет дело с отображением-идолом, тогда как первый — с отображением-иконой; именно это отображение-икона заставляет Платона понять смысл несуществующего, и отказаться впоследствии от онтологии в её парменидовском понимании. Это означает, что для Платона отображение-икона не является отражением полноты существования, и не составляет его отрицание, но в существовании даёт нам возможность уловить несуществующее, другими словами — в видимом дать нам познать невидимое.

Eikòn пытается сделать видимым невидимое, действуя так, что видимое беспрестанно отсылает к отличному от себя, однако это “отличное” никогда не отражено полностью. *Eidolon* же, согласно Платону, — это отображение, которое, будучи простым воспроизведением видимого, является отпечатком внешнего облика и чувственного восприятия. В этом случае мы имеем дело с отображением, которое исключает любое перенаправление к Отличному, любую отсылку к трансцендентности, из чего следует иллюзорный характер *eidolon*'а: то есть, он предстаёт нам в виде простого «симулякра» — а значит, как обманка, как ложь. В этом смысле, если Платон осуждает такой тип отображения, то это потому, что оно в абсолютизации собственной феноменальной данности непоправимо отдаляет нас от истины, которая для Платона совпадает именно с созерцанием идей, или же интеллигибельного (вечного, неизменного). И напротив, как уже сказано, отличительной чертой отображения, понимаемого как *eikòn*, является его способность обнаруживать, посредством чувственно воспринимаемого, трансцендентность интеллигибельного: его способность, по сути дела, выявлять в видимом — невидимое.

В этом смысле объектом платоновского осуждения является не *подражание* (*мимесис*) как таковое, но скорее тот особый тип *подражания* (*мимесиса*), который в своём стремлении исчерпать невидимое в видимом приобретает, в конце концов, «обманчивую видимость». В более общих чертах можно утверждать, что для Платона познать реальность означает исследовать отношение между сутью и видимостью, между *eidòs*'ом («Формой» или же «Идеей») и его *eidolon*'ом. Оба связанные с глаголом *idein*, «видеть», эти два термина показывают, в случае *eidolon* — сколько можно увидеть взглядом зрения телесного, в случае *eidòs* — сколько можно увидеть взглядом умозрения. Фактически, эстетическое мышление Платона рассматривает как проблему красоты, так и проблему искусства в свете отношения между Формой и Отображением. В «*Пире*» достижение «прекрасного самого по себе» связано с опытом любви (*èros*), и в известной речи жрицы Диотимы такое достижение описано как постепенное восхождение от красоты чувственной к красоте идеальной. Доплатоновская эстетика раскрывается как область напряжения

между порывом к гармонии и согласию с одной стороны, и трагическим порывом к разрушению с другой. С одной стороны — красота согласия, с другой — возвышенность несогласия, горя и противоречия, которые, тем не менее, стремятся к отображению, к форме. В частности, у Платона эти два порыва можно заметить и в видении красоты как идеальной формы, и в эротическом устремлении души, которая её жаждет.

Платоновская «эстетика» кажется колеблющейся между глубочайшим уважением к поэзии и полным отрицанием искусства: в центре стоит вопрос «*подражания (мимесиса)*». *Ион* формулирует идею поэзии как вдохновение, как экстатический восторг, чуждый области знания и рациональному порядку в целом — что выглядит противоречием аполлоновскому идеалу меры и гармонии. В этом случае поэзия и искусство в своей основе не имеют дела с человеком, но являются даром богов. Платон развивает мотив «энтузиазма» то есть божественного вдохновения, который означает буквально «быть в Боге», а следовательно, быть вне самого себя. Здесь важно то, что дионисийский элемент, на который ссылается по этому поводу Сократ, не видится более в трагическом свете, но считается допустимым в любом поэтическом жанре. Однако этим не предполагается отметить какое-то неразумное состояние, поскольку быть вне самого себя — означает быть возле бога, возле Муз. Только благодаря такому полному ментальному очищению, ум делается восприимчивым и может принимать и передавать божественные послания. Таким образом, подчеркивается предназначение поэта как чистого *медиума*, без этого предназначения поэтическое творчество стало бы несостоятельным.

Аналогичный приём деантропоморфизации используется Платоном в «*Гиппиш большем*», в связи с понятием «прекрасного». Правда в том, что красота принадлежит царству идеальных сущностей, и обладает поэтому той же божественной природой, которая присуща поэзии, и, тем не менее, для Платона красота — это не ярлык, который можно произвольно присваивать тому или другому: наоборот, всякий раз, в каждом своём отдельном проявлении красота отдаётся целиком и полностью. Следовательно, возвышение красоты над идеей вовсе не означает исчезновения случайности и недолговечности, поскольку наоборот — идея преподносится как явление становления и существования, происходящее внутри таинственного слияния времени и бессмертия.

Тем не менее, платоновская концепция красоты получает ещё более значительное развитие в «*Федре*»; новый и решительный элемент этого диалога заключается в том, что душа не рассматривается только в отдельности от тела и от видимого порядка. То есть красота не является всего лишь прелюдией и вступлением к раскрытию идеальных сущностей, но становится скорее чисто человеческим способом отразить в пределах земного существования область божественного. Она становится, другими

словами, способом придать интеллигибельность и значение сфере чувственно воспринимаемого. У позднего Платона, в сущности, прекрасное, вместо того, чтобы сделать душу бесплотной, действует как видимый образ невидимой реальности, мира идей. Особенно показательным является в этом контексте оправдание дионисийского элемента — несмотря на то, что он лежит в основе трагического, осуждаемого Платоном. Нельзя отрицать или преуменьшать силу страсти, иначе потом она обрушится со всей необузданностью. Наоборот, эта сила должна быть поставлена на службу разуму. В целом, страсть является тем, что даёт силу и опору разуму, который иначе был бы безжизненным и неспособным действовать в земной жизни человека. Таким образом, Платон приходит теперь к признанию положительности того же чувственного удовольствия.

Утверждения относительно проблемы *подражания* (*мимесиса*), содержащиеся в анализе *Государства*, всегда выглядят противоречивыми. Плохо понятые, эти размышления привели к образованию стереотипа, известного под именем «платоновское осуждение искусства». В действительности, это расхожее мнение обязано своим появлением предубеждению, свойственному современной концепции искусства, подразумевающей его, искусства, автономию и категориальную чистоту. В особенности важна дискуссия, разворачивающаяся в десятой книге. Мы уже вышли за пределы предварительности, характерной для разговора об искусстве в рамках, к примеру, третьей книги, — в которой искусство несёт прежде всего воспитательную функцию в отношении стражей города. Платоновское видение искусства меняется в тот момент, когда искусство не рассматривается более с точки зрения воспитания стражей, для которого оно необходимо, но с точки зрения жизни философа, для которого оно представляет скорее каверзы и опасности. С этой точки зрения дискуссия в десятой книге — это всего лишь обобщение и заключение, в некотором роде, старинного спора, существующего между философией и поэзией.

Что в точности подразумевает здесь Платон под “подражанием (*мимесисом*)”? Он подразумевает универсалистское притязание со стороны некоего искусства, но не всего искусства как такового, что оно умеет создавать и воплощать любую вещь. Речь идёт о притязании, которое Платон всегда выделял и с которым боролся как с характерным признаком софистики.

Художник-подражатель — это тот, кто претендует, что умеет делать буквально всё, как некий имитатор божественного демиурга. Это возможно потому, что он — очевидный творец, который использует своё искусство как зеркало, способное отразить — но именно только отразить — любую вещь. Знаменитая парадигма художника, упомянутая в понятии видимости, включена в связи с этим притязанием на универсальность со стороны подражательности, которая не признаёт себя таковой, а наоборот — считает,

что умеет делать всё. Следовательно, в идее *подражания* (*мимесиса*), Платон явным образом борется не с похожестью, а, скорее, с *pseudos*, с ложью. Пример живописи, выбранный благодаря своей очевидности, и сравнение с зеркалом служит теперь Платону, чтобы вернуться к *тем же* аргументам, с помощью которых, уже начиная с «*Иона*», он критиковал притязание *poietikè* подавать себя как *tèchne*, как упражнение, выполненное с осознанием искусственности и обмана, далёкое от энтузиазма и самоотречения, присущих истинному вдохновению.

Как станет позже очевидным в «*Софисте*», уже здесь ясно, что Платон осуждает *poietikè* не там ещё, где она зарождается и ведёт к отражению прекрасного, но скорее там, где она пользуется имитацией как *tèchne*, способной составить конкуренцию философии, то есть *tèchne*, симулирующей знания и умения, которыми в действительности она не обладает.

Скандальность обмана состоит не в имитации как таковой, а в имитации, притворяющейся, что она ей не является — имитации, которая симулирует реальную продуктивность. Возможность лживого искусства существует именно потому, что имитатор знает, что может рассчитывать на зрителей, готовых быть обольщёнными, позволить очаровать себя; в них, в зрителях, торжествует часть души, склонная к удовольствию и излишеству, а не к добру и порядку. Можно резюмировать позицию Платона в отношении *подражания* (*мимесиса*) в «*Государстве*», если сказать о противопоставлении художника, который использует «божественную парадигму» и того, кто пытается запечатлеть природу с помощью зеркала, воспроизводя, таким образом, одну лишь видимость. То есть Платон сохраняет *подражание* (*мимесис*), сознательно предлагаемое как исследование человеком уподобления божественному; напротив, он осуждает *подражание* (*мимесис*), исчерпывающееся представлением мира страстей и видимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Cacciari M. *Icone della Legge*. Milano: Adelphi, 1985. – 352 p.
2. Carchia G. *L'estetica antica*. Roma-Bari: Laterza, 1999. – 234 p.
3. Debray R. *Vie et mort de l'image*. Paris: Gallimard, 1992. – 420 p. (tr. it. di A. Pinotti, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*. Milano: Il Castoro, 1999).
4. Di Giacomo G. *Entre la paraula i el silenci: la filosofia com a recerca de la veritat*, prefaci a Antoni Bosch-Veciana, *Imatge-Mirada-Paraula*. Barcelona: Facultat de Filosofia, URL, 2013.
5. Di Giacomo G. *Il Secondo Concilio di Nicea e il problema dell'immagine* // L. Russo (a cura di), *Nicea e la civiltà dell'immagine*. Palermo: Aesthetica Preprint, Centro Internazionale Studi di Estetica, 1998. P. 71–86.

6. Gadamer H.-G. *Studi platonici* (ed. it. a cura di G. Moretto). Casale Monferrato: Marietti, 1983. – 292 p.
7. Lombardo G. *L'estetica antica*. Bologna: Il Mulino, 2002. 240 p.
8. Marion J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977. 315 p. (tr. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano, 1979).
9. Platone. *Fedro* // Platone. *Opere complete*, vol. III. Roma-Bari: Laterza, 2003. 294 p.
10. Platone. *Ione* // Platone. *Opere complete*, vol. V. Roma-Bari: Laterza, 2003. 420 p.
11. Platone. *Ippia maggiore* // Platone. *Opere complete*, vol. V. Roma-Bari: Laterza, 2003. 420 p.
12. Platone. *Repubblica* // Platone. *Opere complete*, vol. VI. Roma-Bari: Laterza, 2003. 482 p.
13. Platone. *Simposio* // Platone. *Opere complete*, vol. III. Roma-Bari: Laterza, 2003. 294 p.
14. Platone. *Sofista* // Platone. *Opere complete*, vol. II. Roma-Bari: Laterza, 2003. 344 p.
15. Schönberg A. (testo e musica). *Moses und Aron*, Opera in tre atti (1951; 1954).

Бойко Виктория Юрьевна
магистрант, Институт философии СПбГУ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТЕОРИЙ ГОСУДАРСТВА ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Материал посвящен выявлению связи становящегося философского метода с социальной проблематикой «Государства» Платона и «Политики» Аристотеля. Показывается, что необходимым основанием исследования этой проблематики великими мыслителями античности было обнаружение Платоном определённости идеи в единстве и множестве её определений, а также дальнейшее определение единой сущности Аристотелем через выделение (хотя и не окончательное) особенного момента природного.

Ключевые слова: нравственность, идея, множество, определённости, отношение, самодовление, метод, государственное устройство.

Viktoria Bojko

MA student, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

METHODOLOGICAL BASIS OF THEORIES OF THE STATE OF PLATO AND ARISTOTLE

These theses are intended to demonstrate the relationship between a philosophical method in its developing and a social perspective of «The State» of Plato and Aristotle's «Policy». It is demonstrated that the Platonic Idea defined in its unity and multitude of its determinations and the uniform Essence given by Aristotle with an accent (though not final) on the special moment of the Natural serve as the necessary basis for the research of the above mentioned social perspective as proposed by these great thinkers of Antiquity.

Keywords: morality, idea, definiteness, relation, method, state system.

Необходимость исследования методологического основания учений Платона и Аристотеля о государстве определяется потребностью выяснить, что, собственно, является душой политической науки. Выявление метода и предмета античной философии выступает условием для понимания современного состояния научной мысли как в области философии, так и в областях других наук, насколько о них может говорить философски, не выходя за пределы этой профессиональной области.

Вопрос о государстве в философии Платона обнаруживает себя в качестве реального результата мысли философа, вместе с тем вбирая в себя как диалектическую составляющую (о которой Гегель в «Лекциях по истории философии» высказывается следующим образом: «Это — не та диалектика, которую мы видели раньше у софистов, которые вообще запутывали представления; эта первая отрасль платоновской философии, — утверждает Гегель, исходя из своего деления, — есть диалектика, движущаяся в чистых логических понятиях» [3, 154]), так и разработку природного и, главным образом, нравственного содержания. Дальнейшее развитие того

результата, который был достигнут Платоном, потребовало от Аристотеля конкретизировать предмет науки, тем самым выявив его определённую. Разбор платоновской идеи справедливо устроенного государства есть в то же время детализация метода, разработанного Платоном, что будет раскрыто в основной части статьи.

Итак, каким же образом движение мысли в платоновских диалогах сопряжено с методом построения им действительного государственного устройства?

Множеством голосов начинает высказывать себя содержание в «Государстве» Платона. «Справедливо отдавать каждому должное», — соглашается с Симонидом Полемах [1, 96]. Это определение, высказанное в виде отношения, и, в качестве промежуточного вывода в диалоге признаваемое неопределённым и поэтическим, посредством конкретных точечных вопросов (о должном и не должном, о врагах и друзьях, о справедливости в мирное и военное время) переходит в отрицание. То же происходит и с утверждением Фрасимаха о справедливости как пригодности сильнейшему [См.: 1, 106]. Через конкретизацию «сильнейшего», через отношение между начальствующим и подчинённым, а также через отношение между искусством и его предметной областью это «прежнее объяснение справедливости обратилось в свою противоположность» [1, 112]. Вопросом об искусстве правления, врачевания или кораблеводства как о мастерстве, в котором наличествуют две стороны (тот, *кто*, и тот, *кем/для кого*), в диалоге намечается объяснение искусства по сути. По способу рассуждения Платона, не может быть искусства для искусства (в смысле одного искусства, приписывающего что-либо другому искусству, что противоречило бы его совершенству), а потому, не выискивая пригодного за пределами себя самого, оно рассматривает свой предмет (врачевание — тело, верховая езда — коней, то есть то, чем оно руководит). Потому и правитель (можно сказать, по необходимости, исходя из природы искусства) предписывает пригодное слабейшему. Искусство же свой предел имеет в отношении, но в своём отношении к предмету, потому Сократ у Платона и высказывает Фрасимаху: «Следовательно, Фрасимах, теперь это уже ясно: никакое искусство и никакое правление не обеспечивает пользы для мастера» [1, 117] и «они (порядочные люди. — В. Б.) приступают тогда к управлению <...> по необходимости, не имея возможности поручить это дело кому-нибудь, кто лучше их или им подобен» [1, 118].

Рассматривая утверждение Фрасимаха о преимуществе справедливого над несправедливым человеком через обладание преимуществом в отношении к противоположному и к себе подобному, притязание справедливого человека ограничивается притязанием на большее в отношении того, кто ему противоположен, т. е. по отношению к тому,

кем он не является. Тем самым он похож на справедливого человека, а потому, по логике Платона, он действительно таков (так же, как и несправедливый: будучи схожим с собой, он таков и есть) — ещё один промежуточный результат в разговоре собеседников. Затем, подходя к неразрешённому противоречию между справедливым и несправедливым, а именно, к противоположности *одного* и *другого*, совершается переход к рассуждению о государственном устройстве: «Но я не хочу, Фрасимах, рассматривать это [отношение справедливости и несправедливости] так плоско, а скорее вот в каком роде: признаёшь ли ты, что государство может быть несправедливым и может пытаться несправедливым образом поработить другие государства»? [1, 124].

Исходя из противопоставления справедливости и несправедливости и вначале не явного, но через соотношения выявленного признания справедливости мудростью и добродетелью, рассуждение строится посредством вопросов о последствиях и воздействии справедливости и несправедливости (можно сказать, снова через отношение), а также через вопрос о назначении, тем самым приходя *по содержанию* к тому же самому, *по форме* же делая изначальный пункт более явным. Тот же переход от рассмотрения справедливости в отношении отдельного лица к рассмотрению справедливости в отношении государства совершается Платоном во второй раз. Переход, глубоко и чутко характеризуемый Гегелем как «очень наивный, милый переход, кажущийся произвольным. Но великое чутьё, — продолжает Гегель, — приводило древних философов к истине, и то, что Платон здесь выдаёт лишь за нечто более лёгкое, есть на самом деле природа самого предмета» [3, 188]. Это чутьё, которое, по мысли Гегеля, привело Платона к рассмотрению справедливости в её объективной действительности, в государстве, вместе с тем есть и необходимая разработка метода не в его чистом виде (как в диалоге «Парменид»), а в его сращённости с социально-политическим содержанием. Душа, обладающая справедливостью как своим качеством и выполняющая своё назначение (заботы, управления и, вообще говоря, дела жизни [См.: 1, 128]), теперь раскрывает своё назначение в искусном устройении целого. Множество потребностей, вынужденных нуждою, тянется друг к другу, стягивается к *совместному* поселению (или государству). Будучи множеством, т. е. разнообразием потребностей в добыче пищи, в жилье, в одежде и т. п., оно вместе с тем есть и определённость, т. е. определённое множество, что даёт начало формированию сословий. «Смотри же, — сказал я, — каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом?» [1, 145]. Увеличение государства по ходу рассуждения происходит до тех пор, пока всё это множество не обнаружится *налицо*, т. е. до тех пор, пока раскрытие этого множества не дойдёт до утверждения: «То государство,

которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым» [1, 150] Отсюда отчасти проистекает ответ на вопрос о природе определённости: поскольку тяга к целому осуществляется неявно из целого (т. е. из души, а в отношении сословий — из природных способностей), постольку у Платона и получается говорить о дифференциации (сословий, частей и добродетелей души, о воспитании, и, вообще говоря, о началах и их месте в государстве). Отчасти же это разрастание объясняется *отношением* к другому и друг к другу, что свидетельствует о нераздельности представления в платоновском «Государстве» с его мыслью, и что обнаружило себя уже в рассуждении о справедливости и несправедливости.

Но определённое множество потребностей, будучи всё-таки множеством, переходит границы необходимого: «То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью: таковы, например, всевозможные охотники, а также подражатели» [1, 150]. Множество выходит за границы своего определённого (неявного для себя определённого, почему и происходит этот выход) и даёт основу для постановки вопроса о природе несправедливости и природе войны, а потому и о необходимости сословия стражей, формированию, роли и воспитанию которого в «Государстве» отводится значительное место. Поскольку противоречия (различность начал души) по ходу разворачивания мысли Платона обнаруживают себя, постольку становится ясной необходимость воспитания при подходе к вопросу об организации жизни стражей и осознаваемой самими стражами их связи со всеобщим делом, исходя из воспитательного образца: «Если путём хорошего обучения стражи станут умеренными людьми, они и сами без труда разберутся в этом, а также и во всём том, что мы сейчас опускаем, например: подыскание себе жены и брак, а также деторождение» [1, 212]. Обозревая же целое с точки зрения управления, т. е. со стороны правителей, дело воспитания и в отношении их деятельности выступает как условие и фундамент здоровой государственной жизни: «Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь» [1, 242].

Итак, что же такое *образец* и каким образом ему причастны все члены государства, будь то не только сословие стражей, но также женщины с детьми и даже сами правители? «А кого же ты считаешь подлинными философами?» — спрашивает собеседник Сократа. «Тех, кто любит усматривать истину» — отвечает тот [1, 278]. Как Платоном уже говорилось, в процессе определения необходимо выявить направленность на предмет, что дало о себе знать в определении сути искусства. Так и здесь платоновский Сократ говорит, что «в способности я усматриваю

лишь то, на что она направлена и каково её воздействие» [1, 280]. Вещи, о которых идёт речь (мнение и знание) суть способности, направленные на нечто: на нечто отчётливое или неотчётливое (при нахождении мнимого посередине между бытием и небытием). Мнимое же, находясь посередине, позволяет многому быть и отличить себя от знания, а свою направленность на множество разнообразных вещей — от направленности на вечно тождественное самому себе. Верно и обратное: знание есть именно в своём отличии от многого, которое, если говорить языком платоновской логики, также есть в качестве среднего члена умозаключения: «Если нечто подобное обнаружится, мы вправе будем назвать это тем, что мы мним: крайним членам мы припишем свойство быть крайним, а среднему между ними — средним» [1, 283]. Итак, «тех, кто ценит всё существующее само по себе, должно называть философами» [1, 284] — тех, кто ценит и способен постичь тождественное благодаря наличию в душе его отчётливого образца. В силу своей природы такой человек стремится к познанию. Даваемое Платоном определение образца как изначального природного благородства развивается далее в стремление индивидуума к подлинному бытию — в прохождение им пути от многого к единому, имеющемуся в нём самом в качестве части его души.

Необходимость выучки одарённой души, культивирования её природы вызвана тем, чтобы душа, будучи различённой на свойства, не теряла своего единства, а, напротив, путём воспитания обретала возможность постижения идейного содержания из себя самой. В процессе рассуждения о государственном устройении одарённые натуры, проходя всевозможные испытания и упражняясь в науках, направляют свою мысль на бытие. Становясь упорядоченными и божественными, они тем самым входят в противоречие с толпой, признающей лишь множество вещей. Именно тогда встаёт вопрос о применении философии, или о необходимости возвращения философа в общество для того, чтобы управлять им, упорядочивая его согласно образцу. Говоря языком логики, встаёт вопрос о тождестве единого и многого. Уже с появлением мнения как способности, направленной на нечто многое, единое бытие развёртывается во множество. Следующий шаг — необходимость снятия этой положенности ради единства. Эта проблема пути к созерцанию бытия (или идеи блага, что у Платона ещё не вполне разведено) сводится к вопросу об образце и природной изначальности, в социальном отношении развёртывающейся благодаря сословному разделению, с одной стороны, и по причине невыделенности свободы из природного, т. е. обращения именно к свободнорожденным, — с другой.

Философия привлекает «многих людей, несовершенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом» [1, 300], из-за чего во многом

у неё дурная слава. Человеку же, сохранившему благородство своей природы, либо родившемуся в маленьком государстве, либо обладающему хорошими природными задатками, либо тому, кто получил божественное знамение, действительно пристало заниматься делом философии — ему, как особенному и причастному к подлинному бытию. Потому и само подлинное здесь ещё особенное. Оно определено особенными условиями. Душа же свободнорожденных посредством диалектического метода подходит к первоначалу, отбрасывая предположения (не считая их чем-то безусловным и изначальным, в отличие от метода счёта и геометрии, при которых предположения не отбрасываются), и имеющему тем самым первоначалу как результат, т. е. как то, что не предположительно. «Вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдаёт за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» [1, 319]. Восхождение души к созерцанию первоначала, т. е. её отождествление умом с этим первоначалом, происходит по ступеням своих способностей (мнения, рассудка и разума) и соответствующих им состояний, расположенных в зависимости от степени их причастности к истине. Созерцая первоначало, душа тем самым смыкается с собой, откуда и проистекает платоновское законодательство как устройство государства на основе воспитания: «И ты законом обяжешь их (своих детей. — В. Б.) получать преимущественно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов? — Мы вместе с тобой издадим подобный закон» [1, 346]. При этом Платон уже изначальное называет воспитанников стражами: «Значит, счёт, геометрию и разного рода другие предварительные познания надо преподавать нашим стражам ещё в детстве» [1, 354].

«Мы согласились, — пишет Платон, — что при различной природе должны быть различны и занятия: между тем у женщины и мужчины природа различна. А теперь мы вдруг стали утверждать, что и при различной природе люди могут выполнять одно и то же дело» [1, 249]. Шаг к снятию природной определённости здесь состоит в отношении. Тем самым природа этим отношением как ограничивается, так и развивается, а платоновские законы, вводимые им, сколь уравнивают (т. е. ограничивают), столь и позволяют развиваться природе, учитывая её различие в отношении к определённому виду занятий. Поэтому платоновские законы согласуются с природой. Они, насколько могут, эту природу образуют: «Значит, наши установления не были невыполнимыми и не сводились лишь к пустым пожеланиям, раз мы установили закон, сообразно природе» [1, 252]. Природа детей воспитывается по тому же образцу. Исходя

из их природы, но ещё не развитой до образцовости, законодатели испытывают их, проводя по кругу с линейной возрастной градацией. По достижении определённой возрастной границы, в зависимости от того, насколько природа воспитанников образовалась, наблюдатели, отдавая им большой почёт, помогают воспитанникам в развитии их способностей путём испытаний, преподавания им наук и искусства рассуждать. Процесс воспитания соотнобразуется с природой и её развитием: счёт и геометрию преподают в детстве [1, 351], а к отвлечённым рассуждениям допускают лишь позже и стойкие натуры. Таким образом, самые стойкие из них, доходя до блага, *необходимым образом* должны вернуться к бытию: «Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а, когда наступит черёд, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо для государства» [1, 353].

Так осуществляет себя платоновская диалектика. Рассматриваемая в сращённости с социальным содержанием, идея стремится к определённости (вначале как справедливость, затем как благо, потом как идея блага). Но, поскольку она ещё не вполне отделена от бытия, она и не вполне с ним соединяется. Вместе с тем, платоновское законодательство (насколько это возможно для платоновского метода) соотнобразуется с природой, но всё же отчасти отсекает и пресекает её, ибо идёт против обычая. Поэтому и воспитание у Платона получает следующий разворот: «Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитывают на свой лад в тех законах, которые мы разобрали раньше. Таким-то образом всего легче и скорее установить тот государственный строй, о котором мы говорили» [1, 354].

Идея же государства, требуя большей определённости, получает её в учении Аристотеля. Сам Аристотель в общих словах говорит о методе, им разработанном, следующее: «Как в других случаях, расчлняя сложное на его простые элементы (мельчайшие части целого) и рассматривая, из чего состоит государство, мы и относительно перечисленных понятий лучше увидим, чем они отличаются одно от другого и возможно ли каждому из них дать научное объяснение» [2, 376]. Опять же, целое здесь ещё особенное (поэтому-то оно расчлняется на части, на *понятия*), но, в отличие от Платона, у которого определённый множеству выходит за границы, потому что они для него неявные, у Аристотеля эта определённость включается в целое, достигая *самодовления* природы: «Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершённое государство, достигшее, можно сказать, самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» [2, 378], что у Платона выражено менее конкретно.

В чём же заключается конкретизация, произведённая Аристотелем, и каким образом он смог углубиться в этот предмет и более полно раскрыть его?

Конкретизация предмета потребовала от Аристотеля как теоретического, так и практического рассмотрения устройства государства. При этом его шаг к более заострённому разделению позволил достичь и большего соединения. Обращаясь к существующим государственным устройствам, а также к устройствам, проектируемым мыслителями, причём не только Платоном, Аристотель в 4-ой книге «Политики» высказывает следующее: «Хотя исследователи, излагавшие свои мнения о государственном строе, о многом рассуждают прекрасно, в применении этих рассуждений на практике они по большей части впадают в заблуждения. Ведь следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах» [2, 487]. Перед Платоном также стоял вопрос об осуществимости предложенного им государственного устройства, но, поскольку у него множество только-только выступило из единого (наметились сословия ремесленников, купцов, стражей, поэтов, государственных правителей; разделение по возрастной и половой градации), постольку оформленной определённости ещё неоткуда было взяться. Аристотелем же рассматриваются уже сформулированные проекты, что и позволило ему обратиться к существующим государственным устройствам (Лакедемона, Крита, Карфагена и другим), не просто перечисляя их особенности, а, выделяя их составные элементы, заострить проблему соотношения и нащупать точку *середины*: наилучшего смешения, «чтобы иного строя, помимо существующего, не желала ни одна из составных частей государства» [2, 505].

Определение Аристотелем выводится из природы, поскольку уже находится в ней. Естественное стремление стягивает друг к другу противоположности (мужчину и женщину, раба и господина), которые, в свою очередь, являются элементами семьи вместе с отцом и детьми, семья же — элементом селения, а несколько селений образуют *вполне завершённое государство*. Такова цель природы, которая в устах человека выражает себя в *речи* (в отличие от голоса животной природы, выражающего только печаль и радость), потому что *речь способна выражать*. Приход же посредством рассуждения к целому как к основанию позволяет Аристотелю сказать о движении: «Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие» [2, 379]. Поскольку целое уже не разрушается множеством, а стало определённым во этом многом, постольку Аристотель формулирует назначение каждого: «Таким же образом неизбежно обстоит дело с нравственными добродетелями: наличие их необходимо предполагать во всех существах, но не одинаковым образом, а в соответствии с назначением каждого» [2, 400] Это относится

и к назначению каждого элемента целого, и к организации государства в целом, почему Аристотелем в рассуждении и преодолевается единство, грозящее гибелью многому. «Государство — не то же, что военный союз [2, 404], — заключает он и продолжает: «То, из чего составляется единство, заключает себе различие по качеству» [2, 405], т. е. у Аристотеля формируется уже качественная определённости.

Вместе с тем, в отношении связи у него метода с социальным содержанием важно сказать следующее: поскольку элементы получают достаточную обособленность, возникает их притяжение, т. е. привязанность, между друзьями, родственниками и любящими, что, в свою очередь, способствует подлинному единению, единомыслию. Вот почему, согласно Аристотелю, необходима частная собственность: «Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще — частной» [2, 410]. Присвоение необходимо для того, чтобы *отдать*, т. е. дать возможность проявиться добродетелям целомудрия и щедрости; кроме того, оно заключает в себе наслаждение от обладания. Но в определениях через отношения рассудочная определённости не до конца преодолевается. Почему? Потому что это даже ещё не рассудок, а рассудительность — она непосредственна, природна. Добродетель, о которой говорит Аристотель, ещё сводится особенному определению. Она, несмотря на конкретизацию, рассыпается на множественность государственных устройств, в которых она присутствует как середина. Понятие гражданина и его добродетель связана особенным государственным строем и является не тем же самым, что добродетель хорошего человека: «Но так как невозможно всем гражданам быть одинаковыми, то не может быть одной добродетели гражданина и хорошего человека» [2, 450]. У Стагирита мы, таким образом, видим шаг вперёд по сравнению с Платоном. Аристотель уже не редуцирует всё к одному государственному устройству и одной добродетели, но, вместе с тем, понятие ещё не выходит у него из своего природного определения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. статья А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1970.
2. Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1984.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: [перевод] / Г. В. Ф. Гегель. Изд. 2-е, стер. СПб.: Наука, 2006.

УДК 1(091)

Зайкина Дарья Сергеевна

студентка, Институт философии СПбГУ

ПРОЧТЕНИЕ ДИАЛОГОВ ПЛАТОНА В СВЕТЕ ТЕОРИИ ЧЕТЫРЁХ ДИСКУРСОВ ЖАКА ЛАКАНА

В своем XVII семинаре «Изнанка психоанализа» французский психоаналитик Жак Лакан представил концепцию четырех дискурсов. Фактически она позволяет проанализировать любой речевой акт.

Тезисом настоящей статьи является то, что в платоновских диалогах («Алкивиад I», «Менон», «Протагор» и других) мы можем наблюдать столкновение двух различных типов дискурса. Мы попытались продемонстрировать, что речи Сократа соответствуют дискурсу Аналитика, а высказывания его собеседников-софистов — дискурсу Господина.

Ключевые слова: психоанализ, дискурс, истина, объект а, знание, субъект, фантазм.

Darya Zaikina

student, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

READING PLATO'S DIALOGUES FROM THE STANDPOINT OF JACQUES LACAN'S FOUR DISCOURSES THEORY

French psychoanalyst Jacques Lacan has introduced the concept of the four discourses in his XVII seminar on «Psychoanalysis Upside Down: The Reverse Side of Psychoanalysis». In fact, it allows to analyze any speech act. The thesis of this paper is that there is the collision of two different types of discourse in Platonic dialogues («Alcibiades I», «Menon», «Protagoras» and others). We have attempted to show that the speeches of the Platonic Socrates correspond to the discourse of the Analyst and the ones of his interlocutors, sophists, correspond to the Master's discourse.

Keywords: psychoanalysis, discourse, the truth, object a, knowledge, subject, fantasy.

Французский психоаналитик Жак Лакан в своих семинарах комментировал такие диалоги Платона, как «Менон», «Протагор», «Софист» и другие и даже посвятил древнегреческому мыслителю один учебный год — с 1960 по 1961, который затем составил его VIII семинар «Le transfert», не издававшийся, однако, на русском языке.

Теорию четырех дискурсов Ж. Лакан представил значительно позже в своём XVII семинаре. Можно предположить, что она явилась реакцией на протестное движение во Франции в мае 1968 г., которое французский психоаналитик не поддержал и обозначил волнения подкрепляющими господствующий тогда дискурс Университета, воспроизводящими его в своей сути: «То, к чему вы как революционеры стремитесь, это господин. И вы его получите» [1, с. 260].

Сам Ж. Лакан в данном контексте не апеллировал к Платону. Однако концепция, рассматриваемая в семинаре «Изнанка психоанализа», фактически позволяет проанализировать любой речевой акт.

Для начала обратимся к самому понятию, составляющему наш интерес. Что означает в лакановской теории концепт дискурса? Французский психоаналитик говорит о «необходимой структуре», которая, в отличие от речи, не носит ситуативный характер и выходит за пределы акта высказывания, при этом обуславливая его. Дискурс возникает, когда с помощью языка устанавливаются постоянные связи, и в них оказывается вписанным нечто перерастающее границы конкретных речевых актов. Таким образом, даже молчание может быть организовано структурой: «Все дело в том, что на самом деле дискурс может прекрасно обходиться без слов» [1, с. 9].

Данное понятие позволяет Ж. Лакану поставить акцент на интересу субъективному пространству, в котором субъект является означающим, пред-стающим другому означающему. При вступлении в поле Символического субъект начинает функционировать в нём как провал [1, с. 109].

Ж. Лакан выделяет четыре дискурса, основным из которых является дискурс господина. Остальные три возникают в результате поворота основной схемы по часовой стрелке. Автор замечает, что он не является их изобретателем, он лишь зафиксировал некоторую уже пребывающую в мире реальность, описав ее в виде формул.

Важно отметить, что данная структура формирует действия субъектов внутри нее и тем самым оказывает на них влияние — все явления оказываются вписанными в определенный дискурс. Говорящее существо определяется дискурсом как объект. То же происходит в трех порядках: на уровне субъекта, в интересу субъективном пространстве и в отношениях с миром (nonhuman world) [7, с. 107].

То есть изменения социальной реальности, «выздоровление» общества возможно, по Ж. Лакану, только при условии изменений в дискурсе: необходимо не просто заниматься критикой, бунтовать внутри структуры, но менять ее, не играя по ее правилам.

Аналитик отличается именно своей позицией в отношениях с пациентом, собственным дискурсом. Можно сказать, что такой «свой» способ говорить, отличный от господствующего, имел и Сократ, за что и умер. Вспомним, что такую параллель проводил и сам Ж. Лакан: в VIII семинаре философ фактически оказывается психоаналитиком.

Дискурс аналитика ставит адресата сообщения в позицию расщепленного, желающего субъекта. Находясь в этом месте, получатель в речевом акте принимает собственное отчуждение.

По мнению исследователя Марка Брачера, такой способ говорить является единственно эффективным средством против тирании, осуществляемой через язык [7, с. 123]. Таким образом, это возможный, по Ж. Лакану,

способ протеста, который может осуществляться и конкурировать с существующим дискурсом. Важным отличием является то, что господствующие означающие вырабатываются здесь самим субъектом, а не навязываются извне. Революция, таким образом, производится через речь.

Тезисом настоящей статьи является то, что в диалогах Платона мы можем наблюдать столкновение различных дискурсов. Попробуем определить, к какому типу их можно отнести.

Тот дискурс, который производят софисты, собеседники платоновского Сократа, напоминает классическую схему дискурса господина (рис. 1).

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Рис. 1. Дискурс господина

Ж. Лакан располагает знание (S_2) на стороне раба в своей формуле. В нашем понимании это знание касается неизбежного желания, и здесь акцент ставится на том, что желание — это желание желания другого. Такое знание вписано в дискурс раба.

Раб (имеется в виду дискурсивная позиция) исполняет требования господина (S_1), который, в отличие от первого, «не желает ничего знать, он желает лишь, чтобы дело шло своим чередом» [1, с. 24]. То есть подавленным оказывается в этом дискурсе расщепление ($\$$), скрытая истина: «Суть господина — он не знает, чего он хочет» [1, с. 35].

О его желании, как мы уже сказали, хорошо осведомлен раб. В платоновских диалогах место господина занимают софисты, а положение раба — юноши, которые приходят к ним учиться. Сам Сократ, как мы намереваемся показать, не действует в рамках этого дискурса.

Если задать вопрос софисту, он, подобно тому, как это описывает Менон, даст положительный ответ, научит говорить об этом: «Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям...» [6, 80B]. Такой господин похищает знание у раба, знание, которым не обладает. Поступает запрос — софист на него отвечает. «<...> тот, кто пришел ко мне, научится только тому, для чего пришел», — говорит Протагор в одноименном диалоге [5, 319A].

Также поступают психолог и психотерапевт: они дают советы, помогают успешно существовать в обществе. Однако в таких условиях они намеренно ставят себя в позицию знающих истину, тех, кто определяет категории нормы и патологии. Здесь врач — это авторитетная фигура, он ставит диагноз.

Психоанализ упраздняет авторитет врача и выводит психотерапевтическое лечение из вертикальных отношений между врачом и пациентом, тем самым предлагая альтернативу господскому дискурсу. Психоаналитик

идентифицируется с объектом-причиной желания и не занимает место господина, подобно тому, как это делает Сократ. Что психоаналитик дает в ответ на требование — сообщение о значении этого бессознательного требования без того, чтобы оно претерпело искажения в этом ответе [1, с. 7]. Вспомним теперь, как отвечает на вопросы своих собеседников платоновский Сократ: «<...> знать не знаю, что же такое добродетель» [6, 71В].

Попробуем эксплицировать позиции дискурса Аналитика. В доминирующую позицию, которая находится на всех схемах в левом верхнем углу, помещен объект a — объект-причина желания (исключенный из дискурса господина) отчужденного субъекта, который не заключен ни в одном желаемом предмете полностью, не символизирован. Психоаналитик, по словам Ж. Лакана, последовательно проводит истеризацию дискурса: на месте адресата — правый верхний угол — появляется расщепленный $\$$, «субъект позора, беспокойства, бессмысленности и желания» [7, с. 124].

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Рис. 2. Дискурс аналитика

На месте истины теперь — знание (S_2 , нижний левый угол). Но специфическое знание психоаналитика, «знание, претендующее на истину» [1, с. 123], которое касается Эдипова комплекса. Эффектом данного дискурса (нижний правый угол) является S_1 — то, что производит аналитик — это интерпретация, которую он предлагает.

Обратимся к диалогу «Алкивиад I», который в этом отношении наиболее показателен. В начале сочинения Алкивиад предстает уверенным, считающим себя разумеющим дело лучше других [4, 106С], сознающим свое превосходство из-за благородного происхождения. Все это напоминает фантазматическую конструкцию, мнимое тождество Я.

Сократ, задавая вопросы (проводя, как аналитик, истеризацию дискурса), приводит Алкивиада к сомнению: «<...> я и сам не знаю, что говорю. Я просто похожу на помешанного» [4, 116Е]. Герой обнаруживает своё незнание ($\$$). Происходит пересечение фантазма, и чистое желание, которое было скрыто, занимает его место.

То же происходит и с поклонником мудрости Горгия Меноном. Уверенно отвечающий на вопросы в начале одноименного диалога, он постепенно приходит в замешательство, в оцепенение [6, 80В], по его собственному признанию. «До какой степени нерадивым учеником он был, становится ясно, как только он заявляет, что будь, мол, здесь Горгий, он бы все объяснил» [2, с. 26], — говорит про героя Ж. Лакан.

Не научившись тому, чему бы он действительно мог научиться у софиста — искусству речи, Менон делегирует знание о добродетели Горгию.

Фантазматический статус господствующих означающих, которые привлекают юношей, и которыми учат перебрасываться софисты (добродетель, мужество, мудрость и др.), выявляется, когда Сократ просит воспроизвести их мысли: «Система всегда в ком-то другом» [2, с. 26]. Фактически вместе с содержанием своего учения софисты предлагают спастись от тревоги незнания, приобрести идентичность, фантазм, в котором субъект сможет отождествиться с объектом желания Другого.

Сократ же, напротив, подводит к незнанию своих собеседников. Как и психоаналитик, он не обещает привести к социальному успеху или благополучию. Психоанализ и философия заботятся об истине, но здесь необходима оговорка: истина эта различного рода. Эту разницу Ж. Лакан обсуждал со своими слушателями во II семинаре.

При этом важна собственная позиция Сократа: «<...> я и сам путаюсь, и других запутываю». То, что было подавлено (объект а) в дискурсе господина, становится явным, восстанавливается в правах. Собеседники, убеждаясь в несостоятельности своих ответов, начинают спрашивать его самого. Однако герою, по его словам, действительно нечего им дать взамен. Данный факт созвучен тому, что пишет Жак-Ален Миллер о психоаналитике: «Обладая только видимостью знания, которая создается благодаря обладанию ничем, он тем самым создает причину желания» [3, с. 99].

Софист — тот, кто занимается мудростью, учит добродетели [6, 91В]. Предполагается, что такой учитель сам обладает самоидентификационным знанием (S1), знанием как означающим, которое означает самого себя, о котором он научит говорить других. Природа такого тождества является фантазматической.

Молодой человек, который хочет получить образование, достичь успеха в полисной жизни, идёт к софисту. Он идёт к софисту, но бежит от Сократа. Бежит от нехватки любомудра к мнимой полноте софиста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лакан Ж. Изнанка психоанализа. Семинары: Книга 17 (1969–70). М.: Гнозис/Логос, 2008.
2. Лакан Ж. Я в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Книга 2 (1953/1954). М.: Гнозис/Логос, 1998.
3. Миллер Жак-Ален. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций. М.: Гнозис, 2017.
4. Платон. Диалоги. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
5. Платон. Ион, Протагор и другие диалоги. СПб.: Наука, 2014.
6. Платон. /Собр. соч. в 3-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1968.
7. Bracher M. Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society. New York, New York University Press, 1994.

Морозова Ирина Николаевна

канд. культурологии, доцент, Челябинский государственный институт культуры

СТРАТЕГИЯ МЕТАФИЗИКИ ЦЕЛОСТНОСТИ И ДИСКУРСИИ «АНТИ-ПЛАТОНОВСКОГО ПОВОРОТА» В НАУКЕ

В локусе пересечения ценностных интересов науки, философии, теологии возникают новые интерпретации философского наследия Платона, оснований классической метафизики, проекты научно-богословской коммуникации, варианты редукционизма, радикальной теологии. В современном социо-гуманитарном знании, секулярно-ориентированными теоретиками различной степени радикальности в отношении религии, с одной стороны, высказываются суждения о неизбежности точек совпадения философского, теологического дискурсов; с другой — о том, что «антиплатоновский» поворот затрагивает обе стороны диалога, современную философию и теологию. Подчеркивается актуальность проблемы взаимоотношения их концептуальных языков, метафоризации философией религиозного понимания реальности. Герменевтика «конфликта интерпретаций» П. Рикера подводит к необходимости экзистенциального понимания рефлексии, как присвоения нашего усилия «быть», творчества, в отличие от модуса обладания.

Ключевые слова: метафизика, целостность, холизм, антиэссенциализм, философия, теология, конфликт интерпретаций, экзистенциальность рефлексии, творчество, культуросозидание.

Irina Morozova

Candidate of Culturology, associate professor, Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts

THE STRATEGY OF THE METAPHISICAL WHOLENESS AND DISCOURSES OF THE «PLATONIC TURN» IN SCIENCE

In the locus of the value interests 'crossing for science, philosophy, theology, there appeared the new interpretation of the Platonic philosophical heritage, the foundations of classical metaphysics, the projects of scientific-theological communication, reductionism, radical theology. Into modern socio-humanitarian knowledge, the secular-oriented theorists supporting the different varying degrees of radicalism in regard to religion, are made, on the one hand, the judgments on the inevitability of the conjunction's points of the philosophical and theological discourses; on the other hand, the «anti-Platonic» turn concerns the both sides of the dialogue, the modern philosophy as well as theology. There stressed the actuality of the problem of the relationship for their conceptual languages, the metaphorization of the religious understanding of reality by philosophy. The hermeneutics of the «conflict of interpretations» by P. Riker results to the need of the reflection's existential understanding, as an assumption of our effort to «be», the creativity, in contrast to the possession's modus.

Keywords: metaphysics, integrity, holism, anti-essentialism, philosophy, theology, the conflict of interpretations, the existentiality of reflection, creativity, the cultural creation.

В понятии целостности в философии фиксируется особое, внутренние свойства объекта, предмета, феномена материальной, духовной реальности, характеризующие существование последних в аспекте интегративности, самодостаточности, автономности, завершенности, тотальности. В философской школе Платона складывается многоуровневая, иерархическая картина реальности, «...с ее метафизическими и божественными корнями, знание которой дает осмысленность и высшую цель человеческому существованию» [6, с. 5]. В античной философии были тематизированы проблема прерывности существа человека, его трансцендентности, Абсолюта, возможности их духовно-бытийной взаимосвязи; метафизика целостности. Понимание сопряженности рационального и сакрального, сложившееся в универсуме платоновской мысли, представляет предмет, каждый раз в новых обстоятельствах, реактуализации сущности философствования, ценностной, бытийной определенности мира и человека. Мышление, в традиции платонизма, означает размышление о смерти, учиться умирать [3, с. 266]. Востребована естественнонаучная доктрина Платона [5, с. 377]. Остановимся подробнее на самой ситуации соотносительности предметностей науки и теологии (опираясь на некоторые, на наш взгляд, показательные примеры из современных обсуждений данного вопроса в естествознании, социально-гуманитарном знании).

В рефлексии целостности достаточно часто совершается «обратный ход», когда в концепции Платона усматриваются черты некоторых современных теорий. Так, в этом смысле, античного философа называют холистом [см., например, 1]. В первой четверти XX в. понимание целостности как холистического универсума было предложено Я. Смэтсом [12]. В холизме Смэтса усматривают идеалистический подход, который, отмечает Б. М. Машевский, «...имеет глубокие корни, он господствовал в европейском мышлении, начиная с античности (Платон) и до XVII века» [2, с. 146]. Платон, пишет И. В. Берестов, «...склоняется к пониманию сложного объекта, некоего целого, в холистическом духе — определяя каждую констинуенту такого объекта через все констинуенты этого объекта» [1, с. 104].

Заметим, что в своей книге «Holism and evolution» Я. Смэтс утверждал в качестве цели своей работы разыскание определенных пунктов взаимодействия между наукой и философией; последнее становится возможным в контексте достижений современной науки, демонстрирующих связи неорганических основ с высшими уровнями духовного бытия [12, p. IX]. Характеризуя оппозицию направлений в философии естествознания XIX в., Смэтс приводит аналогию лиры и ее звучания из «Федона» (85с–86d),

где рассматриваются доказательства бессмертия души; подчеркивается односторонность как сторонников материалистического, так и духовного (спиритуалистического) подходов к теории эволюции [12, p. 8]. Эволюция, утверждает Смэтс, должна быть понята как творческий процесс развития, эпигенезис, в котором материя, энергия и разум находятся во взаимной связи [12, p. 9]. Именно в таком понимании преодолевается противоположность материального и духовного, последние находятся в одном ряду, поскольку физические процессы, по Смэтсу, не являются механическими [12, p. 9]. Смэтсом обосновывается принципиально новое, по его словам, понятие материи (равно как и других, ключевых понятий его концепции, например, — «life» и «mind») [12, p. 36]. Различие между ними оказывается в данном случае лишь различием в особенностях способа их действия. Обратим внимание, что возможность такого подхода связывается Смэтсом не с философскими рассуждениями о природе материи как объекта мысли, но с принятием итогов, открытий всей совокупности доступного естественнонаучного знания [12, p. 52]. Автор концепции холизма достаточно определенно высказывается об идее целого у Платона. Идея целого как простой уникальной индивидуальной целостности определяется Смэтсом как метафизический взгляд, выработанный философией, который предполагает такие свойства целого, как абсолютность, вечность, неизменность [12, p. 104]. Платон, пишет Смэтс, приводит в качестве такого рода целого в «Федоне» душу, именно отсюда следует обоснование ее бессмертности [12, там же]. Приведенный выше фрагмент завершается оценкой философского подхода Платона, не оставляющего, по Смэтсу, места для изменения, развития, изменения целого. Целое, или абсолют философии, заключает Смэтс, с необходимостью является статичным. Как видим, понимание холизма Смэтсом отлично от метафизики целостности Платона.

Остановимся далее на одном из сравнительно недавних проектов научно-богословского синтеза, новом «изобретении» сакрального С. А. Кауфмана, директора Института биологии сложных систем и информатики. Теория сложных систем приводит ученого к осознанию необходимости интеграции науки с древнегреческим идеалом добродетельной жизни [8, p. IX]. В настоящее время, замечает Кауфман, наука продолжает во многом руководствоваться мировоззрением, исходящим из Галилея, Ньютона, их последователей. Именно это мировоззрение, по мнению автора книги, является основанием современного секулярного общества, до сих пор вдохновляемого редукционизмом. Теория Лапласа предполагала только случаи (события), тогда как из поля зрения ученого исчезают смыслы, ценности, действия (поступки). Наука, приходит к негативному выводу Кауфман, не является действенным путем к истине. Естественный закон эволюции биосферы (среди всех наук, биологии, по мнению ученого, принадлежит особое место) заключен в непрерывности творческого потенциала, без

сверхприродного Бога-Творца. В таком контексте Бог — это символ, избранный для обозначения непрерывного творчества во вселенной, биосфере, культуре. Наука не может предсказать эволюцию биосферы, человеческих технологий, или человеческой культуры, истории. Центральной частью нового научного мировоззрения является принципиальная неопределенность будущего [8, р. 6–7]. Платон, пишет Кауфман, правильно определяя направление бытия человека, говоря о необходимости стремления к Богу, Истине, Прекрасному.

Методологическая проблема, возникающая в связи с таким вариантом объяснения смысла и значения научного поиска, — в адекватности языка телеологии, совместимости последнего с описанием причинности, каузальности. Телеологический язык располагается вне редукционизма, являясь тем, что Л. Витгенштейн называл языковой игрой [8, р.87]. Новое открытие сакрального связывается Кауфманом с потенциальностью в природе. В ситуации неопределенности, перед лицом неизвестного, тайны, вера и храбрость, дерзновение человека, сами по себе, являются сакральными [8, р. 254]. В целом, концепция вновь «изобретенного» сакрального Кауфмана не выходит за пределы пантеизма, поскольку располагает качества «божественности» (творческий потенциал, значение, целеустремленность) в самой вселенной.

К отдельному направлению в изучении обозначенной выше проблемы могут быть отнесены суждения о неизбежности точек совпадения философского, научного, теологического дискурсов теоретиков социально-гуманитарного знания (занимающих в отношении религии позицию разной степени критичности) [7; 8; 9; 10;]. Философия Платона в работах Р. Рорти, В. Шлухтера, Ю. Хабермаса является водоразделом метафизики и антиэссенциализма, прагматизма, редукционизма. При этом Р. Рорти проводится различие между релятивистами (отрицающими, по его выражению, принятое в античной философии разделение между способом, каким вещи являются в них самих, и в отношениях к другим вещам, в особенности, в контексте потребностей и интересов человека) и прагматистами [9, р. XVIII]. Приведем достаточно характерное, на наш взгляд суждение Р. Рорти. Толерантность к гомосексуализму, пишет философ, по определению христианского фундаментализма, ведет к коллапсу цивилизации; в то время как «платонисты», или метафизики полагают, что утилитаризм и прагматизм деформируют интеллектуальные основания современной европейской культуры [9, р. 276].

Концепции В. Шлухтера, автора фундаментальных исследований о М. Вебере, Ю. Хабермаса, развившего, в частности, теорию коммуникативного действия, оставаясь в значительной степени критичными (в отношении оценок религии), характерны акцентом необходимости диалога, коммуникации светского и религиозного

дискурсов. В современном обществе, пишет В. Шлухтер, основанном на функциональной дифференциации, утрачены статус и значение религии. Демолитизированная институциональная религия не выполняет в нем роль духовной скрепы [10, р. 256]. В культуре современности разум не обладает былой харизмой, доказавшей свою эффективность в эпоху Просвещения. Диалектика века Просвещения, обусловленные им парадоксы рационализации сменились настроениями разочарования, разрушения иллюзий, безразличием, отрытой к нему враждебностью. Идея мирового владычества, достижимого посредством осуществления открытий и достижений естествознания, обернулась кошмаром, ввиду возможности потенциального самоуничтожения человечества средствами науки [10, р. 252].

Секулярное мировоззрение достигает своих пределов, замечает В. Шлухтер, когда оно задается вопросами о значении неконтролируемых случайностей (что, как видим, сходно с суждениями Кауфмана) [8, р. 259]. Переживание данной зависимости еще не является религиозным опытом, однако оно образует причину (основание) для возникновения религиозного отношения [10, р. 259]. Включение в секулярный дискурс религиозных терминов, полагает Н. Lubbe, позволяет осознать экзистенциальные противоречия бытия человека [10, р. 259]. Ровно наоборот об этой ситуации высказывается Ю. Хабермас. Согласно его позиции, метафорическое использование теологических терминов в научном дискурсе низводит ценность религиозного опыта до статуса простого упоминания, цитаты [7, р. 75].

Ю. Хабермасом констатируется то обстоятельство, что «антиплатоновский поворот» затрагивает обе стороны диалога, современную философию и теологию, вставших, вынужденным образом, на путь отказа от фундаментальных понятий метафизики (в качестве примера философом приводится концепция Адорно, радикальный вариант теологии И. Метца) [7, р. 74]. Проблемным, в современном проектировании соотносительности философского, научного, богословского измерений, остается, в частности, использование концептов теологии в секулярном дискурсе (в реальности, — преимущественно, в статусе метафоры). Полагаем, некоторые, ключевые пункты духовно-мировоззренческой напряженности, в данном вопросе, были обозначены П. Рикером [4]. В символической, метафорической формах в философии отражаются разломы в культурной реальности [4, с. 405]. В таком контексте, изменяется определение рефлексии, которая остается «...не только подтверждением знания и долга, сколько повторным присвоением нашего усилия существовать... нашего усилия быть и нашего желания быть с помощью творений, которые свидетельствуют об этом усилении и желании» [4, с. 450, с. 452].

Деформации, обретение целостности бытия, по П. Рикеру, проявляются, соответственно, в забвении субъектом собственных желаний и целей,

согласием, смирением [4, с. 615 — с. 617]. П. Рикером акцентируется, ввиду концепции метафизики М. Хайдеггера, необходимость возвращения к отрицанию дихотомии субъекта и объекта, «...если мы хотим преодолеть ... антиномии — ценности и факта, телеологии и причинности, человека и мира» [4, с. 618–619]. Именно последнее, по П. Рикеру, способно привести «...не к мрачной философии идентичности, а к обнаружению бытия как логоса, объединяющего все вещи» [4, с. 619]. Таким образом, сопряженность секулярного и теологического дискурсов выстраивается в перспективе понимания экзистенциальности рефлексии, принятия фундаментальных, плодотворно ориентированных ценностей бытия человека, общества, культуры, творчества, культуросозидания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берестов И. В. Эпистемический холизм в 28 В 2 ДК Парменида и в «Евтии деме» Платона // Сибирский философский журнал. 2015. С. 104–114.
2. Машевский Б. М. Холистическая парадигма целостности в творчестве Н. Ф. Федорова и ее ценность для современной науки: постановка проблемы // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2010. № 3. С. 145–149.
3. Орлов М. О. Теологические интуиции и искания в античной философии / Труды Саратовской православной духовной семинарии: Сборник. Вып. VIII. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2014. 295 с. С. 265–274.
4. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
5. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979. 485 с.
6. Хлебников Г. В. Философская теология античности и современность: Аналит. обзор. М., 2007. 148 с.
7. Habermas J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. UK, Polity Press, 2002. 176 pp.
8. Kauffman S. A. Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion. New York: A Member of the Persus Books Group, 2008. 320 pp., p. IX
9. Rorty R. Philosophy and social hope. Penguin books. New York. 1999. 288pp.
10. Schluchter W. The future of religion / W. Schluchter / Culture and Society. Contemporary debates. Ed. by J. C. Alexander, S. Seidman. – Cambridge University Press, 1990. p. 249–261.
11. Shults F. LeRon. Theology after Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture. USA: Palgrave Macmillan. 2014. 256 pp.
12. Smuts J. C. Holism and evolution. London: Macmillan and Co., 1926. 361 pp.

Очеретяный Константин Алексеевич

к. филос. н., ученый секретарь, Центр медиафилософии, Институт философии СПбГУ

АВТОМАТЫ ПЛАТОНА: К ПОНЯТИЙНОЙ АРХЕОЛОГИИ ПРИНЦИПА АВТОМАТИЗМА*

Слово «автомат», возросшее на почве античной традиции, уходит корнями в смысловую реальность, радикально отличную от новоевропейской. Если для Нового времени технический автоматизм есть признак рационального устройства действительности, то для античной и средневековой мысли автоматизм — это слепота к разумному устройству мира. Платон связывает автоматизм с отклонением от действительности и закладывает основание античного и средневекового понимания автоматизма, однако Новое время определит саму действительность как безликий ресурс, подлежащий свободному формированию, нуждающийся в контроле автоматов. Тем самым действительность заговорит на языке техники. Современная медиареальность в своих интерфейсах, моделях интеракции, способах присутствия возвращает к платоновскому пониманию автоматизма как выхода из действительности, но уже в позитивном смысле как выхода за границы замкнутого технического автоматизма к интеракции, к спонтанности реакции, к автоматизму живого, вызывающего естественный отклик и открывающего измерение человеческого существования в сбое, сдвиге, ошибке.

Ключевые слова: автомат, техника, медиа, Платон.

Konstantin Ocheretyany

CSc in Philosophy, scientific secretary, Centre for mediaphilosophy, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

PLATO'S AUTOMATA: TO THE CONCEPTUAL ARCHEOLOGY OF THE PRINCIPLE OF AUTOMATISM

The concept of «automaton» was grow up on the ground of the ancient tradition, and so its understanding radically differed of interpretations that Early Modern and the Age of Enlightenment provide. For the Early Modern and the Age of Enlightenment technical automatism is a sign of rational order of the nature, opposite, the ancient and medieval thought understand automatism as a blindness to the rational aim of the world. Plato binds automatism with a retreat from reality and creates the foundation of the ancient and medieval understanding of automatism. However, the Enlightenment will determine the reality itself as an impersonal resource that must be freely formed, in need of control of automata. Thus, the reality will speak the language of technology. Modern media reality in its interfaces, models of interaction, modes of presence, returns to the Platonic understanding of automatism as a way out of reality, but in a positive

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук) 17-03-50159 а(ф) «Концептуальный язык русской философии как инструмент исследования медиареальности».

sense. It is a way beyond the bounds of technical automatism to an interaction, to a spontaneity of reaction, to an automatism of the living, causing a natural response and opening up the dimension human existence in failure and error.

Keywords: automaton, technology, media, Plato.

В современности понятие «автомат» как и его производные (автоматический, автоматизм) используется главным образом для описания принципа интеракции, служащего путеводной нитью ориентации в реальности медиатехнологий. Любая технология, обеспечивающая коммуникацию, трансляцию данных, способ получения информации, в широком смысле опыта мира, должна функционировать настолько безупречно, что закономерным следствием ее работы становится самоустранение. Технические устройства не только включены в работу нашего сознания, но и как будто естественным образом продолжают наше тело, а потому исчезают, скрывают себя, перестают быть явными. В этом заключается их совершенство. Автоматически — значит «само по себе», при фактическом наличии технического посредника, но и одновременно при безразличии к его существованию. Мы осуществляем наши взаимодействия в технологическом мире, через посредников, но мыслим их скорее, как проводников нашего опыта, а не как его интерпретаторов. «Само по себе» в автомате для нас не автономия автомата, а автономия нашего разума. Такое понимание автомата не случайно и принадлежит ландшафту новоевропейской мысли, для которой любая технология это одновременно и социокультурный проект, осуществляемый с позиции универсального разума, а автомат зеркальный образ самого этого разума, наиболее точная фиксация таких его атрибутов как независимость, открытость, ясность и отчетливость, строгость и последовательность. Отсюда его роль проводника. Если наш индивидуальный разум склонен ошибаться, то технологическое воплощение универсального разума как действительная операциональная модель, как мудрый способ устройства реальности (природной, социальной, политической) сможет исправить индивидуальные заблуждения. Тем не менее, современная медиареальность, будучи наследницей технологической программы новоевропейского разума, в то же само время является и свидетельницей против него, поскольку когнитивные схемы, заложенные в ее интерфейсах, ориентированы не столько на рассудочную ясность и отчетливость, сколько на переживание, сочувствие, эмоциональный отклик, работу воображения. В этом смысле автоматизм медиареальности сближает автоматическую работу (автономное функционирование технологического разума) и спонтанность реакции (автоматичность реагирования как живого непосредственного переживания): автомат как технологический принцип, воплощенный в умной машине больше не мыслится как овеществленный канон универсального разума с которым сверяется

индивидуальный разум, он скорее соучастник в опыте человека — не проводник, но посредник-интерпретатор, а возможно и манипулятор. Роль автоматки в техническом посредничестве (определившей в современности социальные, культурные и даже экзистенциальные техники) перестает быть определенной, а технологическая интеракция, руководящим принципом которой является автоматизм, подлежит смысловой реконструкции. Для того, чтобы понять роль автомата как регулятивной модели в онтологии медиарельности представляется важным проследить концептуальные смещение в понимании автомата.

Слово αὐτόματος, связывающее αὐτός («сам, он») с μέμα («стремиться») и могущее быть переведено как «самодвижущий» или «самостремительный» имеет весьма широкое употребление в античной культуре. Существуют свидетельства об автоматически открывающихся дверях, «автоматах» в мастерской Гефеста, одвигающихся скульптурах Дедала, о бронзовом страже Европы — Талосе, и о бронзовом же орле, клевавшем печень Прометея. Аристотель упоминает самодвижные игрушки. Герон много позже дает подробное описание многочисленных автоматов, от театра автоматов до автомата для продажи священной воды. В «Трудах и днях» Гесиода слово αὐτόματος используется для описания земли, которая сама собой, «автоматически» рождает все необходимое для первого поколения людей. Космос здесь мировой автомат, к которому человечество подключено как к умной машине жизнеобеспечения. Платон в диалоге «Политик» [6, с. 22] модифицирует древний миф о «золотом поколении». В его интерпретации акцент ставится на изменении хода космоса — принципа работы мирового автомата. Согласно Платону, у Вселенной есть Кормчий, который сообщает ей круговращение, и тем самым поддерживает правильное движение. Когда космические кругообороты достигают подобающей соразмерности, Кормчий предоставляет Вселенной свободу и она, двигаясь по произволу (αὐτόματος), постепенно утрачивает память правильного хода вещей, становится все слабее, деградирует. Живые существа тягостно переносят это движение вспять к исходной неопределенности — сами как бы выворачиваются наизнанку, дичают и нападают на людей, те в свою очередь становятся беспомощными и укрываются от сошедшей с ума природы в полисах. Стоит вспомнить, что среди значений слова μέμα входящего в состав αὐτόματος, превалируют те, что выражают «скорость», «напористость» и даже «жадность», постепенно сдвигая исходное μέμα к более знакомому μανία (безумие, бешенство). Если в космосе направляемым Кормчим вещи не перестают возвращаться к человеку, как бы он их не отталкивал, то в самопроизвольном движении космоса вещи-блага отдаляются от человека, как бы он к ним не стремился.

Аристотель увидел природу как процесс очищения и определения, возвращения к уму. Вне этой умной действительности словно и вообще

ничего нет, ведь то, что будто бы есть, нельзя признать чем-то действительно-определенным. Поэтому αὐτόματον как замыкание и сбой оказывается равнозначно удалению от Ума, сошествию с траектории Ума [2, с. 90–95], и тем самым выходом из действительности в небытие. Раб и животное исключены из разумного устройства дома и менее всего причастны целому, следовательно, и действуют во многом автоматически [1, с. 317]. Автоматически же, по Аристотелю, зарождаются вши, блохи, мухи, — животные, носящие в себе некий дефект, очевидно проявляющийся в результате спаривания, когда они производят нечто непохожее на себя, не принадлежащее роду, или уродливое. Аристотелевская мысль учтена в среднем платонизме, где Идеи были представлены как мысли божественного Ума, а сущее, нечувствительное к своему божественному истоку, парализовано нарциссизмом, заперто в собственных стремлениях, в автоматизме. Плотин понимает αὐτόματον как погружение во множественное, в раздробленность, суету и пустоту. Вся «автоматика», таким образом, как бы самообман, лжебытие (μῆ ὄν). Выражая христианскую мысль в античных понятиях, Климент Александрийский [5, с. 198], следуя этимологии, данной Аристотелем [2, с. 95], уравнивает τὸ αὐτομάτον с понятием καταίότης (тщета, суета) из ветхозаветной Книги Екклесиаста. Василий Великий в этой же связи отмечает, что настоящее внимание к себе — это познание себя как творения, в котором отразились могущество и слава Творца. «Свое» здесь — премудрость Создателя, поэтому настоящее внимание к себе ведет к выходу из себя, из «автоматического состояния» к познанию Бога. От Гераклита до Марка Аврелия традиция взывала к человеку: «Пробудись от автоматизма! Выйди из безумия! Внимай не себе, но Логосу!» Василий Великий актуализирует древнее воззвание в христианском контексте, акцентируя момент сообщения, оставленного Богом в природе. Для христианских авторов «автоматизм» как безумие сомнения снимается в процессе восхождения к умной действительности через толкование природы и истории, в выходе за эмпирические пределы предмета ради обнаружения его духовного измерения, ради достижения его бытийного истока и последнего смысла.

Для античности и средних веков ум — это и есть сама действительность, а человек ей причастен лишь в зависимости от собственного преобразования и вранения в порядок вещей. После картезианской революции для наступившего Нового времени мысль есть изначальное достояние субъекта, и не он (субъект) должен утвердиться в действительности, а действительность в нем, через него. Утверждается она в операциях синтеза и анализа, в соотношении средств и целей, в расчете возможного результата, экономизации ресурса, рационализации пространства и времени, увеличении уровня предсказуемости, говоря кратко, — в технизации действительности. Для средневекового мироощущения все окружающее

человека не принадлежит самому себе, но только выражает нечто, прямо-му выражению не дающееся: природа видимая становится ключом к природе невидимой, опознается как символический универсум, как язык, обращенный к человеку, а весь мир представляет собой школу: со своей азбукой и правилами поведения, со своим расписанием и предметами, со своими задачами и итоговым экзаменом — Судом. В проекте Ф. Бэкона природа перестает быть школой и становится лабораторией. Она больше не указывает на трансцендентную действительность, но только говорит об имманентных возможностях, открытых прогнозу, программе, расписанию. В формат автоматизированной программы переводится не только природа, но и мышление о природе. Т. Гоббс предполагает возможность перевода запутанных синтаксических и семантических связей мышления в математический формат [4, с. 74]. Лейбниц концептуально развил, а Дж. Буль [3, с. 11], фактически осуществил проект Гоббса, доказав, что мышление можно превосхищать, моделировать, и даже интегрировать в машины в виде автоматически исполняемой программы. Автомат больше не уклонение от действительности и замыкание в слепом случае, а способ учреждения действительности, через приручение случая. В картине мира Нового времени упорядоченная работа технических посредников, обеспечивающая взаимодействие человека с человеком, человека с природой, призвана стать новой средой, жизненным миром. Высшая эффективность промышленных и общественных автоматов выражается здесь не в производстве вещественного, а в организации психического, — автомат должен производить события и состояния, в том числе и состояния души, увеличивать уровень предсказуемости: в общении, производстве, исследовании. Парадокс состоит, однако, в том, что Новое время, автоматизировав существование, подчинив сознание, общество и природу строгим регулятивным правилам, произвело не только технических посредников, но и технологическую среду, обладающую своим умом, своими неподконтрольными следствиями. Технически отчужденное сознание, став техническим бессознательным, требовало ответа в виталистическом бессознательном — в воле, говорящей о «самости» больше, чем сознание. Сначала в психофизиологических опытах и в философии, затем в культуре автоматизм понимается как проявление живого в технизированном мире и становится синонимом естественности реакции, не фальсифицируемой чувственности, допредикативного мышления. Медиареальность XX и XXI-го века в своих онтологических признаках мыслящаяся как противоположность отчужденной технологической реальности сделала ставку на виталистический автоматизм — эмоциональность, аффективность, спонтанность. Технологии открыли иное — чувственное измерение. Медиаканалы стали транслировать способы эмоционального сочувствия и сопереживания. В дальнейшем момент эмоциональной вовлеченности

и спонтанной реакции получил развитие в телесно-ориентированных интерфейс-интеракциях, а автомат как тип интеракции стал проводником живого отклика. Однако вместе с новым пониманием автоматизма (как неподдельного эмоционального отклика), возникло и новое понимание технологий — как технологий манипуляции, а освоение эмоциональной сферы, угрожало перейти в полное поглощение ее новой медiateхнологической монополией. Вместе с технологическим автоматизмом (как технологически отчужденным разумом в новоевропейской картине мира) и виталистическим автоматизмом (романтическим мышлением об автоматизме как спонтанности реакции, аппропрированным и экспериментальной физиологией, и генетически связанной с ней ранней медиакulturой) возникает автоматизм дигитальных медиа, который заявляет о себе в кризисе интеракции как замыкание системы на самой себе. Когда интерфейс дает сбой, когда коммуникация, обнаруживает препятствия, а интеракция — невозможность продолжение, автомат как бы впервые являет себя, медиа обнаруживают свою логику. Именно в нефункционирующем технологическом аппарате высвечиваются смысловые образы возможных миров, а в интерактивной дисфункции открываются экзистенциальные техники, источником которых медиа до сих пор служили. Платоновское (в широком смысле — античное) понимание автомата как выхода из установленного порядка вещей получает новую актуальность и новый смысловой акцент, оно снова говорит об отклонении, но уже не от созерцания устройства вещей, а для созерцания устройства вещей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. / Пер. с др.-греч. А. В. Кубицкого. М.: Мысль, 1976. С. 64–367.
2. Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. / Пер. с др.-греч. В. П. Карпова. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 60–262.
3. Больц Н. Азбука медиа / Пер. с нем. Л. Ионин, А. Черных. М.: Европа, 2011. 136 с.
4. Гоббс Т. Основы философии // Гоббс, Т. Сочинения: в 2-х т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1989. С. 66–506.
5. Климент Александрийский. Строматы / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. В 3-х т. Т. 2 (Книги 4–5). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 336 с.
6. Платон. Политик // Платон. Сочинения: в 4-х т. / Пер. с др.-греч. С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1994. С. 3–70.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Дорофеев Даниил Юрьевич

д. филос. н., профессор, Санкт-Петербургский горный университет

ФИЛОСОФИЯ И МЕДИЦИНА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Статья посвящена исследованию взаимодействия философии и медицины в античной культуре, прежде всего в Древней Греции, от Асклепия до Галена. Автор статьи хочет указать на сложный интегративный характер медицины как научной дисциплины, который определяется целостным пониманием человека. Большое значение уделяется целостности древнегреческой медицины как одновременно теоретической и практической дисциплины, что наиболее полно выражено в учении Гиппократе. Античное понимание медицины опиралось на космоцентрические основания, определяемые космосом как мировым природным порядком; этические, которые формируются в практиках «заботы о себе»; и даже эстетические, связанные с формированием образа человека. Философию и медицину сближает то, что обе науки выступают самолечением, самотерапией человека во всей его целостности. В статье анализируются разные медицинские школы Древней Греции (косская, кротонская, книдская, сицилийская) и их связи с философией. Отдельно рассматривается связь с медициной этики Пифагора и Сократа, диалектики Платона и взглядов на науку Аристотеля. Медицина в античности предстает как опыт отношения человека к самому себе в повседневной жизни и как самоопределение. Этому учит современную философию и медицину античность, остающаяся очень актуальной в наше время.

Ключевые слова: античная культура; древнегреческая философия и медицина и их связь; особенность античной медицины, теория и практика медицины у Гиппократе; физические, этические и эстетические аспекты медицины; принцип меры, природы и «заботы о себе»; медицина как отношение к себе; отношение к медицине пифагорейцев, Сократа, Платона, Аристотеля, Галена; актуальность античной медицины и философии.

Daniil Dorofeev

DSc in Philosophy, Professor, St Petersburg Mining University

PHILOSOPHY AND MEDICINE IN ANCIENT GREECE

The article is devoted to the investigation of the interaction of philosophy and medicine in ancient culture, primarily in Ancient Greece, from Asclepius

to Galen. The author points out the complex integrative nature of medicine as a scientific discipline, which is determined by the holistic understanding of a human person. Much attention is paid to the integrity of ancient Greek medicine both as a theoretical and a practical discipline, which is fully expressed in the teachings of Hippocrates. The ancient understanding of medicine was based on foundations defined by the cosmos as a world natural order; ethical, which are formed in the practice of “care of yourself”; and even aesthetic, associated with the formation of the image of man. Philosophy and medicine bring together the fact that both sciences are self-medication, self-therapy of a person in all his integrity. The article analyzes different medical schools of Ancient Greece (Kosk, Croton, Cnidian, Sicilian) and their connections with philosophy. Separate consideration is the connection with the medicine of the ethics of Pythagoras and Socrates, the dialectic of Plato and views on the science of Aristotle. Medicine in antiquity appears as an experience of a person’s attitude to himself in everyday life and as a self-determination. This teaches modern philosophy and medicine of antiquity, which remains very relevant in our time.

Keywords: ancient culture; Ancient Greek philosophy and medicine and its connection; peculiarity of ancient medicine, the theory and practice of medicine in Hippocrates; Physical, ethical and aesthetic aspects of medicine; principle of measure, nature and «care of yourself»; Medicine as a relation to yourself; Attitude to the medicine of the Pythagoreans, Socrates, Plato, Aristotle, Galen; actuality of ancient medicine and philosophy.

Статус медицины как науки далеко не так очевиден, как может показаться, и даже местами проблематичен, благодаря чему часто возникает соблазн его одностороннего и упрощенного понимания. Это и не удивительно, учитывая, что понимание медицины напрямую связано с пониманием человека и зависит от него. Не всегда просто удержать целостное, неоднородное и амбивалентное понимание человека, которое само по себе проблематично и, учитывая свою историчность, постоянно развертывает свой смысловой потенциал. На настоящий момент можно с уверенностью говорить сложном, интегративном и междисциплинарном характере медицины как научной дисциплины.

В этом современная медицина возвращается к античному пониманию, преодолевая, вместе с развитием антропологических взглядов, ее узкое рассмотрение. Так, медицина уже не считается наукой о механистических процессах тела (как считал Декарт и его последователи, и что, в общем и целом, принималось вплоть до позитивизма), она включает в себя психологию (каждый современный врач должен быть в той или иной степени психологом) и даже связана не только с душой, но и духом (современная экзистенциальная психотерапия, вопросы смысла жизни в логотерапии В. Франка и А. Лэнгли; православная психотерапия и т. д.). То, что лечение связано с общением, с человеческой коммуникацией, уникальной и до конца неформализуемой, очевидно не только в психоанализе, но даже в классической медицине, основанной на приеме врачом пациента,

а точнее — на диалоге одного человека с другим. Осуществляемый только с позиций вертикальной иерархии («врач-пациент», «определяющий-определяемый», «лечащий-лечимый», «субъект-объект») диалог не может быть в полной мере продуктивным, да это уже и не будет диалог. И здесь уроки античной медицины могут быть очень полезными и даже насущно необходимыми.

В Древней Греции медицина это не столько наука о здоровье и болезнях, сколько, в своих основаниях, о мере и порядке существования человека. «Лучшее — мера», любили повторять греческие философы, а порядок — это и есть то, что благодаря Разуму (Логосу) превращает хаос в космос, в вселенское произведение искусства, предельную гармоничную форму. Человеческий же порядок — это частное проявление природного, мирового порядка, космоса, и он возможен лишь через приобщение к нему, точнее, развертывание, актуализации его потенциала в конкретном человеке. Соответственно здоровье человека есть органическое следствие существования человека в режиме *приобщения* к мировому порядку, а болезнь — результат (*само*)*отчуждения* от этого порядка. Здесь процессы в организме идут по принципам *самоорганизации*, очень близко к тому, как их описывает современная синергетика. Поэтому греческая медицина, особенно на своем первом этапе, в VI-V вв. до н. э., вслед за (натур)философией, учит приобщаться мировому порядку космоса, раскрывая его в себе, и тогда природа сама будет способна лечить себя в конкретном человеке, точнее, будет способна не позволять ему заболеть, поддерживая необходимый уровень иммунитета, фундированный мировым природным порядком. Медицина у греков — *антропологическая* дисциплина (и не случайно один из центральных трактатов из корпуса Гипократа называется «О природе человека»), но человек здесь, в полном соответствии с *космоцентрическими* установками, рассматривается в контексте космоса, как определяемый его порядком, но не как создающий его или тем более противостоящий ему (что будет позже, начиная с Нового Времени). Единение с окружающей природой было важной теоретической и, чуть позже, этической установкой: у греков ранней и высокой классики, как известно, не было разделения и противопоставления внутреннего и внешнего. В этом смысле древнегреческая медицина периода поздней архаики и ранней классики является частью физики, частью философии.

Уже «храмовая медицина» лечила за счет использования энергии природы: акватерапия (холодная и горячие бани), сон на природе, успокаивающий запах хвойных деревьев, хождение и т. д. — все это были «системные» практики восстановления природного порядка в человеке, возрождение утерянной природной гармонии. Все это мы находим в Асклепиеоне главного лечебного святилища Греции, в Эпидавре — там, и я знаю это на своем опыте, лечебно-оздоровительный эффект идет уже

от окружающей природы (природная психотерапия), и этим нельзя пренебрегать (люди там все-таки излечивались, поскольку и самовнушение имеет терапевтическую силу — вспомним современный эффект плацебо). Гиппократ — это известный «отец медицины», помимо уроков храмовой медицины острова Кос (родины Асклепия), несомненно, воспринял, усвоил и развил уроки греческой натурфилософии. Так, в трактате «О природе человека» он критикует, и именно за абстрактность и, как мы бы сказали, метафизичность первых натурфилософов, выдвигавших одно первоначало, предлагая вместо этого учение о четырех соках человека, формирующих четыре темперамента. Крайне ценный и актуальный на сегодняшний день есть трактат «О водах, местностях и ветрах», в котором врач показывает влияние на здоровье всей совокупности окружающих факторов, включая не только физические, но и культурологические и даже религиозные — в соответствии с этим природа разных этносов различна, характеризуясь различными свойствами.

Благодаря недифференцированности научного теоретического знания на первом этапе (VI–V вв. до н. э.) все основные науки (физика, астрономия, география, математика — и медицина) были неотделимы от философии, поскольку она — родительница и локомотив теоретических наук. Неудивительно, что и медицина, благодаря причастности философии, была в высокой степени именно теоретической — иначе она просто не могла стать наукой. Классическая греческая медицина, созданная в своих основах Гиппократом, никогда не сводилась к своей прикладной функции, ее целью было не в меньшей степени объяснение и понимание, чем лечение (точнее, одно через другое). Поэтому ее статус был так высок: она не воспринималась как ремесло, а оценивалась как искусство, сопоставимое по своему рангу с мусическим и гимнастическим, и даже использующим их: известно, например, что разные музыкальные лады, по учению Дамона, теоретика музыки вт. пол. V в. до н. э., формируют разные этосы человека, определяющие ту или иную организацию человеческой природы, ну а гимнастические упражнения в палестрах и гимнасиях были неотъемлемой частью образа жизни свободного человека, формируя ответственное отношение к своему телу, т. е. к себе. Музыка здесь не столько лечит сама (хотя в наше время терапевтический эффект классической музыки признан и доказан), сколько способна так или иначе организовывать внутреннюю природу человека, его душу и этос (душевный склад, внутреннюю определенность, осто́в), которая от этого в большей или меньшей степени приобщается к мировому порядку. Аналогично дело обстоит и с гимнастикой, только здесь процесс направлен на организацию тела, на оформление его из хаоса в разумно упорядоченное произведение искусств, микрокосм. Впрочем, тело и душа у греков были неразрывно связаны, и если тело было воплощением

и манифестацией этоса, то последний определял, полагал собой «внешние», физические, чувственно воспринимаемые проявления человека. На этом, собственно, и стояла *античная эстетика человеческого образа*, и сама древняя медицина поэтому также имела эстетический аспект. В целом же идеал *калокагатии* можно понимать и через медицину, поскольку она есть проявления здоровья духа и тела человека в неразделимом единстве, и выступала, используя понятие Канта, регулятивной идеей для древних греков. Эту же идею выражала и установка на идеализацию греческого искусства.

Однако всем и всегда было ясно, что медицина имеет и практическую плоскость и функцию — лечение больных. Девиз и смысл медицины до сих пор прекрасно выражен словами Гиппократата: *лечить надо не болезнь, а человека*. Индивидуальный подход к пациенту, который первым утвердил Гиппократ, объединялся с нацеленностью на общие причины, на понимание «природы», *фюсиса*, только зная которую можно помочь больному. Этот принцип был определяющим для медицины с конца V — нач. IV вв., и выделял ее из других теоретических наук, не позволял ей быть чрезмерно абстрактной и оторванной от опыта, за что Гиппократ критиковал натурфилософов (при том, что он сам прошел школу обучения у досократиков). Можно сказать, что в медицине Гиппократата, учившегося философии у Демокрита и Горгия, и развиваемой на его принципах косской школы, мы до сих пор находим образцовое сочетание теории и практики, их взаимовыгодное сотрудничество, открытый продуктивный диалог (кстати, именно ценность опыта, вкупе с теоретической установкой, позволила Гиппократу освободиться от сверхъестественных причин болезни и выработать особый медицинский рационализм, основу медицины как «строгой науки» (это лучше всего видно в трактате «О священной болезни»). А вот, например, *книдская* школа уже больше ставила во главу угла эмпирические традиции, отталкиваясь от опыта вавилонских и египетских врачей.

Интересное и глубокое объединение философских и медицинских установок мы встречаем у Эмпедокла, основателя *сицилийской* медицинской школы, который первый признал не монистичность, а множественность природных первоначал. Это не случайно: к середине-второй половине VI века центр культурной и философской жизни переместился из Малой Азии, Ионии, в Южную Италию, Великую Грецию. Это новый этап, связанный, помимо сицилийской школы, прежде всего с пифагорейским союзом («столицей» которого одно время был город Кротон), вокруг которого и во многом на его основах сформировалась *кротонская* медицинская школа. Здесь нельзя не выделить Алкмеона, великого врача, наиболее близкого пифагорейцам, одного из предшественников экспериментальной физиологии и анатомии. Для нас первостепенное значение имеет то,

что именно пифагорейцы стали делать акцент на *«образе жизни»*, *bios* (пифагорейский образ жизни славился не менее, чем их учение: диета, совместные трапезы, физические упражнения, совместное имущество, опыт молчания на первых этапах, утренний и вечерний самоотчет, — в чем-то близкий к коллективным исповедям, которые практиковал Иоанн Кронштадский и т. д.). «Диета» — это и есть образ жизни, и у греков было много трактатов с названием «О диете» или «О здоровом образе жизни», их интересно подробно изучать. Сейчас мы смело можем говорить, что греческая этика имеет свой исток не в Сократе, а в пифагорейском союзе. Главное в пифагорейском образе жизни была постоянная практика «заботы о себе» как необходимое основание и условие приобщения к истине и «познания самого себя и мира», которая открывается лишь при определенной организации человеческого бытия и существования. «Забота о себе» являлась системой свободно выбранных механизмов самоопределения и самоорганизации своего повседневного существования и бытия в целом через единение с природой. При этом этика здесь была неотделима от физико-космологического, математического и медицинского учения, показывая пример целостности. Можно предположить, что медицина здесь понималась, используя термин позднего Фуко, как *«культура себя»*, как *«практики себя»*, как опыт определенной субъективации, который делает человека способным быть открытым истине, просветляться, изменяться благодаря ей, т. е. благодаря этому опыту формировать себя определенным образом. Поэтому можно смело находить в греческой медицине следы не только физики как натурфилософии, но и этики как *практической* философской дисциплины, направленной на формирование определенного образа жизни и, как следствие, определенного этоса, образа мыслей и даже внешнего (эстетического) облика (иконография античных философов, которую мы подробно исследовали, тому подтверждением). Таким образом, по крайней мере у пифагорейцев, физическое, этическое и эстетическое были, по сути, неразрывными частями единого целого.

Но, конечно, *этикоцентричной* греческая философия становится начиная с Сократа и благодаря ему. Сократ связан с медициной не столько через свою мать, повитуху Фенарету, сколько своим выбором изменить свою природу, свои врожденные умственные и нравственные недостатки, которые так наглядно были выражены в его внешности и были очевидны для античной физиогномики (настолько, что, согласно свидетельству Цицерона в «Тускуланских беседах», смогли обмануть Зопира, одного из основателей греческой физиогномики — IV, 80–81). Сократ — это *self man made*, он создал себя сам и умел настолько владеть собой, что, по словам того же Цицерона, его выражение лица никогда не менялось, т. е. его дух был устойчив и непоколебим (III, 31). Сократ — это воплощение «заботы о себе». Его философия — это его жизнь, точнее, его ответственное

отношение к себе. Не к этому ли зовет медицина, не это ли помогло ему дожить до 70 лет, выработав так свой организм, что, как замечал Алкивиад, сколько бы он ни пил, пьяным не становился? Но Сократ, смею предположить, умел лечить не только себя, но и других — лечить своим образом и прежде всего словом: *сократовский диалог — это логотерапия*. Всем известно значение Сократа как основателя античного и зачинателя европейского рационализма, и Ницше не случайно назвал Сократа творцом «теоретического человека». Но я хочу здесь подчеркнуть другую ипостась Сократа — *мистическую*.

Сократ был языковым психотерапевтом, он лечил собеседника за счет приобщения его истине, очевидности знания, в конечном счете — смыслу. *Речь Сократа отличалась гипнотическим эффектом* — в конце концов, Алкивиад не зря сравнивал его с силеном Марсием, завораживающего игрой на авлосе, двойной флейте (для греков флейта была самым чувственным, пробуждающим страсть инструментом) — Сократ же достигает того же эффекта одними речами, без каких либо инструментов, и своими словами увлекая людей, потрясая, вызывая волнения, смятения и даже стыд (Пир, 215–216с). Видимо, такой эффект могут вызвать не одни лишь софистические ухищрения в игре слов и понятий, т. е. здесь не лишь одна рациональная техника.

Вообще говоря, признавая рационалистическую жилку Сократа, все же нельзя ее преувеличивать и тем более абсолютизировать: очевидно, в нем было и что-то влекущее к себе помимо строгих законов логики. Думаю, что в определенных границах уместно говорить и о *мистическом Сократе*, и не только лишь в связи с его знаменитым гением. Гений ведь — тоже голос, прислушиваясь к которому Сократ уже вступал в диалог, говорил с окружавшими его людьми; Сократ его не видел, но слышал, аудиальное здесь имеет приоритет перед визуальным, это начало интериоризации сознания. Дело в том, что гений воздействовал не только на Сократа, но и на людей, общавшихся с ним (Теэтет, 151а; Феаг, 128а–131). В Феаге Аристид открыто признается, что общение с Сократом приносит пользу общающимся с ним (например, чудесным образом наделяет интеллектуальными способностями), и польза эта есть даже и без самого общения, только лишь благодаря *пребыванию вместе* с ним в одном и том же доме. Но интересней всего признание Аристида в том, что самые великие успехи сопутствовали ему тогда, когда он, *сидя рядом с Сократом, тесно прижимался к нему* (Феаг, 130 е). Таким образом, Сократ здесь предстает *мистическим медиумом*, который приносит успех людям, в том числе прагматический, позволяет им совершенствоваться, не только своими речами, но и психосоматически, так сказать, заряжая их через телесную коммуникацию, телесный контакт положительной энергией себя и своего гения, что, впрочем, нераздельно. И все это — несмотря

на внешность Сократа, которая, если не знать о истории его жизни, смерти, философии, имеющемся мистико-харизматическом притяжении, вполне могла бы относиться к одному из взятых с афинской агоры типажей феофрастовых характеров. Таким образом, общение с Сократом преображало людей, в том числе и на физическом уровне, не говоря уже о душевно-духовном.

С учеником Сократа Платоном связан расцвет *диалектики*, и соответственно медицина понимается в этом контексте. Философская диалектика — это искусство совершенствования души на пути от чувственного к разумному, включая высшую цель — приобщение Благу. Медицина — это также совершенствование человеком своей природы и даже, как показывает пример Сократа, ее исправления. Философия как «терапия души» сравнивается Платоном с медициной как наукой, способствующей обретению изначальной гармонии, изначального порядка и меры (знание — это воспоминание). Медицина, как и философия, ретроспективны, обе науки — путь *восстановления* имеющегося изначально, но утраченного состояния, возвращение здоровья душе (философия) неразрывно связано с возвращением здоровья телу (Платон еще не утратил идеал калокагатии, хотя он с Сократа и начинает слабеть). Поэтому так часто используется сравнение философа с врачом, а философии с медициной (например, у Сенеки, Эпиктета). Многие места из Платона (например, Федр 270с — здесь же он говорит, что медицина должна быть моделью для риторики: лечить словом, приобщать истине-Благу словом, логос — разум-слово) показывают его уважительное отношение к Гиппократу, но без догматического пietetа, который будет по отношению к великому врачу (да и самому Платону) позже. Не удивительно, что Вернер Йегер в своем классическом труде «Пайдейя» признает, что сократоплатоновский метод не отличается от того, что сам Платон же называл методом медицинским [1, с.30]. *Медицина — это часть общей пайдейи*, системы (само)воспитательно-образовательных практик, необходимой свободному гражданину, это часть подлинной самообразованности, которая несовместима с узкой специализацией. В «Горгии» (464b) суть подлинного искусства раскрывается на примере медицины — это еще раз показывает, что медицина не ремесло. Природу человека можно постигнуть, лишь поняв природу целого. И философия, и медицина для Платона это науки нормативно-дидактические, диалектические, «экзистенциальные», т. е. касающиеся существования, бытия человека. И Платон, и за ним Аристотель используют сравнение врача и рулевого из трактата «О древней медицине», где оно было впервые. Философ, как и врач, тоже рулевой, а философия — вторая навигация.

С Аристотелем начинается новый этап развития античной медицины в диалоге с философией. Известно, что Стагирит вышел из семьи врачей,

и установка на опытное исследование сформировалась у него, в том числе и благодаря этому фактору. Его учение о целесообразности сущего, как, впрочем, и другие стороны его философии, имеет и медицинский аспект. Все это связывает философа с предшествующей традицией. Но у Аристотеля, правда, уже увеличивается фактор специализаций медицины как частной науки, и не случайно благодаря Стагириту в эпоху эллинизма активно начинается процесс автономного утверждения разных наук, в том числе и медицины. Изучение этого процесса — отдельная тема. Здесь я лишь отмечу, что взаимодействие медицины и философии (в частности, этики) с III в. до н. э. начинает ослабевать, медицинские исследования все больше погружаются в свои узкопрофессиональные проблемы. Так, например, создателем александрийской школы врачей, Герофилом из Халкидона, создаются основы научной анатомии и неврологии; он пишет такие специальные работы, как «О глазах», «О пульсе» и др. Впрочем, и значение диететики не куда не исчезает, и Эрасистрат, наряду с продолжающими труды Герофила работами по неврологии и анатомии, рассматривает ее во многом как фундамент медицины. Для нас важно подчеркнуть, что медицина, как одна из центральных наук о живой природе, на протяжении всей античности была тесно связана с физикой, биологией, ботаникой. И хотя в римский период практический аспект медицины выходит на первый план, она получает широкое признание благодаря энциклопедиям (Плиния Старшего, Корнелия Цельса, Орибазия из Пергама), ее связь с философией не теряется. Самым ярким подтверждением этому является фигура врача и философа II в. н. э. Клавдия Галена, который написал как огромное количество собственно медицинских работ, посвященных историческим, частным и общим вопросам, так и собственно философским, связанным, например, с толкованием Платона и Аристотеля. Тема философии и медицины в античности могла быть интересно проанализирована на материале одних лишь сочинений Галена, находящегося в русле широкой традиции древнегреческих медиков и философов.

Здесь же, в заключение, хотелось бы еще раз повторить, что продуктивное взаимодействие медицины и философии в античной культуре является не просто историческим фактом, достойным изучения, а тем опытом, который является насущно необходимым и актуальным для современных философов и врачей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. М.: ГЛК, 1997.

Катречко Сергей Леонидович

к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Был ли Платон платоником: как следует понимать платоновские идеи?*

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

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

Sergey Katrechko

CSc in Philosophy, associate professor, National Research University “Higher School of Economics”

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

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

* Статья представляет собой расширенный текст моего доклада на XXII-ой конференции «Универсум Платоновской мысли» (Санкт-Петербург, 24–25 июня 2014 г.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ См.: Катречко С. Л. Варьирование как процедура выявления возможного инварианта (эйдоса) [предисловие к переводу фр. Э. Гуссерля «О варьировании»] // Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф-Информ, 2008. С.331–341. Начало этой теории можно найти в гуссерлевских «Логических исследованиях» (гл. 2), а ее развитие в последующих работах (например, в «Идеях-1»).

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

Ответы на эти вопросы можно найти в первой части платоновского «Парменида». Там он критикует «друзей идей», которые признают самостоятельное/обособленное «существование идей самих по себе» [133a–b; 135a] и показывает, что подобное допущение ведет к непреодолимым концептуальным трудностям, связанным как с существованием идей самих по себе, так и их отношения к вещам. Вместе с тем (и это представляется исключительно важным для эпистемологии) Платон признает существование «идей вещей», поскольку если человек «не допуска[ет] постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, [то] он не найдет куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит возможность [всякого] рассуждения» [135b–c]. Действительно, если бы у нас не существовало *понятий* (resp. *имен*) вещей, то мы не могли бы рассуждать о них, в частности (и прежде всего) зафиксировать изначальный факт о том, что перед нами находится, например, *стол* (*Это*₁), а не *что-то* (неопределенное), которое [концептуально] ничем не отличается от расположенного рядом некоторого *Это*₂. В современной семантике необходимость платоновских *идей* фиксируется посредством *семиотического треугольника* (Г. Фреге), в котором постулируется наличие у имен/понятий не только *значения* (денотата; или «объема» понятий), но и *смысла* (или «содержания» понятий). При этом *смысл* имен/понятий, который, по Фреге, не объективен, но и не субъективен (ментален), по своему онтологическому статусу вполне подобен платоновским идеям.

Тем самым [платоновские] идеи — необходимый компонент нашей познавательной активности, т. е. они «существуют» *эпистемологически*. В этом смысле концепция идей Платона созвучна концепции *априоризма* (трансцендентализма) Канта и по-своему решает «основную апорию априоризма» (Н. Гартман), т. е. обосновывает возможность использования априорных основоположений в эмпирическом познании [«вещей»]⁷. Более того, по сути, именно платоновская концепция познания (теория анамнезиса), трактующая человеческое познание как *сравнение* (идея *равенства*) имеющихся в нашей душе *идей* и причастных к идеям *вещам*, легла в основание современной теории «распознавания образов», которая реализуется в программных продуктах распознавания текстов типа *FineReader*.

⁷ При этом Платон и Кант решают «основную апорию априоризма» по-разному. Кроме того, Кант обосновывается применением априорного в опыте посредством *трансцендентальной дедукции категорий*.

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

Более внимательный анализ первой части платоновского «Парменида» показывает, что обсуждение там вопроса о самостоятельном существовании идей предполагает в качестве своей предпосылки тезис о постулировании *идей* в качестве *вещей*. Об этом говорит, например, парменидовское уподобление *идей* «пространственной вещи», каковой выступает *парусина* [131b–c]⁸. Поэтому представленная в «Пармениде» платоновская аргументация против автономного существования идей имеет ограниченный характер и не может рассматриваться как абсолютное опровержение самостоятельного существования идей: идеи не обязательно должны быть умопостигаемыми сущностями в качестве аналогов *телесных вещей*.

Наш основной тезис состоит в том, что платоновские идеи можно понимать не как *вещи*, а как *свойства* [вещей], а постулируемая Платоном *причастность* вещей к идеям — как наличие у вещей тех или иных свойств (качеств). В этом случае онтологически «первичными» будут уже *свойства* (сами по себе, а не как *свойства вещей*), а вещи будут онтологически «вторичными», поскольку полагаются как совокупности некоторого набора свойств (resp. платоновских идей), т. е. предопределяется своими *свойствами*. При этом обратим внимание на то, что первичный характер идей-свойств вполне подтверждается нашей познавательной практикой, поскольку в ходе познания наши органы чувств воспринимают не *вещи* (и, тем более, не их *сущности*), а именно *свойства*, которые наш рассудок подвешивает на «воображаемый крюк» субстанции как носителя свойств (Б. Рассел)⁹. Соответственно, онтологию Платона в отличие от «вещной (resp. *субстанциональной*) онтологии» Аристотеля можно трактовать как альтернативную ей *предикатную онтологию* [свойств].

[Заметим, что здесь мы снова оказываемся на развилке между реалистической и анти-реалистической интерпретацией платоновской концепции, поскольку онтологический статус *свойств* можно трактовать по-разному и, соответственно, Платон все же может оказаться платоником, хотя и в *слабом* смысле. Уже упоминаемые выше *абстрактные объекты* при трактовке платоновских идей как свойств могут полагаться не в качестве умопостигаемых аналогов телесных *вещей*, но в качестве *субстантивированного* набора *свойств*, которые собственно и образуют ‘абстрактные’ объекты (понятно, что не в аристотелевском смысле абстракции как отвлечения). Интересным примером такой ослабленной

⁸ В этом смысле более адекватным для понимания «природы» идей представляется сократовское отождествление идей с *днём* как «временной вещью» [*там же*].

⁹ Рассел Б. История западной философии. В 3-х кн. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 2001. Кн. 1. С. 261. В англоязычной литературе такое понимание субстанции получило название ‘*bundle theory of substance*’.

версии платонизма выступает концепция *метафизических объектов* Э. Залты и В. Линского (развиваемая, в основном, авторами для трактовки математических абстракций)¹⁰. Заслуживающим внимания в этой концепции (и проясняющим природу абстрактного в отличие от конкретного) представляется восходящее к Э. Малли¹¹ и эксплицированное Э. Залтой следующее «расщепление» стандартной предикации на два типа: *экземплификацию* и *кодирование*. Стандартным образом предикация « x есть F » выражает экземплификацию предиката (свойства) F в [физическом, конкретном] объекте x : [объект] x обладает свойством F , т. е. *экземплифицирует* (проявляет) его. Соответственно, этот тип предикации может быть записан как $F(x)$. В случае же с абстрактными объектами, к которым, помимо математических, можно отнести также персонажи литературных произведений типа *Шерлока Холмса*, дело обстоит иначе. С одной стороны, эти объекты *неполны* (или *недоопределены*), поскольку у них нет полного набора свойств, характеризующих конкретные объекты¹². С другой стороны, выражение « x есть F » представляет собой *кодирование* свойства F посредством вводимого объекта x . Так, выражение «2 есть простое число», следует понимать как введение объекта «двойка», который *кодирует* свойство «быть простым числом», что можно записать посредством $(x)F$. Если «двойка» вводится по определению как *простое четное число*, то никаких других характеристик, кроме задаваемых в определении (такowymi являются свойства простоты и четности) у «двойки» нет: содержание абстрактных сущностей беднее, чем конкретных предметов, зато все их «закодированное» содержание (свойства, отношения) *полностью* содержится в их дефиниции. А сами абстрактные «объекты» представляют собой, скорее, не *объекты познания*, а созданные человеческим умом *инструменты* познания, художественного творчества.]

* * *

Предлагаемая нами трактовка платоновских идей как свойств (в качестве первичных онтологических сущностей) позволяет говорить

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

¹¹ См.: Mally E. Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik, Leipzig, 1912.

¹² Указание на принципиальную *неполноту* абстракций позволяет отличить их от универсалий. Абстрактные объекты являются не общими, а неопределенными *a-объектами* (здесь «а» — неопределенный артикль) и моделируется в математике посредством переменных, которая, в конечном итоге, должна быть заменена индивидом, т. е. полноценным определенным *the-объектом*. Заметим, что такие неопределенные (абстрактные) объекты (типа Шерлока Холмса, цвет полос или глаз которого неопределен) фигурируют в произведениях искусства, согласно «эстетической теории» Р. Ингардена.

об альтернативных онтологиях и предложить три типа возможных онтологий¹³. В первой из них утверждается, что *мир* «сделан» из *вещей*, которые являются его исходными первоначалами. В античности подобная *онтология* была представлена, например, концепциями Аристотеля и Демокрита, которые, несмотря на их различия, тем не менее, принадлежат к онтологии одного типа. Их отличие лишь в масштабе *вещизма*: в первом случае постулируется, что мир состоит из вещей; во втором утверждается, что «кирпичиками» мира являются *атомы* (элементарные частицы) как *микровещи*, из которых, в свою очередь, состоят стандартные для нас вещи. Причем именно *вещная онтология* до сих пор остается господствующей онтологией современного мирозерцания (естествознания).

Второй и третий тип онтологии, в отличие от первого, основаны на *предикатной* трактовке бытия и постулируют *не-вещный* характер мира. Если мы принимаем классический подход к структурированию предложения (resp. мира) в виде «*S есть P_x*», то вещная онтология акцентирует свое внимание на том, что «*S есть —*», где «*S есть*» представляет собой неразрывный комплекс, а «*S*» — *сущность* вещи, которая выступает *субстанцией* для предикатов вещи (resp. грамматически *S* выступает *субъектом* предложения). Предикатные же онтологии — это онтологии типа «*— есть P_x*», в которых «вещи» (resp. *субъекты* предложения) являются уже вторичными образованиями и определяются не *сущностью*, а своими *предикатами*. Соответственно, *бытие* при этом соотносится здесь уже не с *субъектом*, а с *первопредикатом «есть»* (resp. связкой предложения) и выступает *трансцендентальным условием* остальных «реальных» предикатов вещи (P_1, P_2, P_3, \dots).

В свою очередь, в предикатной онтологии можно выделить два подтипа. В первом из них *бытие* выступает как *свойство* (resp. унарный P'_n предикат), где *свойство* трактуется как неразрывный предикативный комплекс «*— есть P'_n*». Именно *свойства вещей* онтологически первичны, а вещи, являясь онтологически вторичными, выступают как «пересечения» свойств. Например, *стол* — это (нечто) *деревянное, прямоугольное, желтого цвета, предназначенное для письма*, где *нечто* полностью предопределяется своими свойствами (как унарными предикатами). Исторически первой такой онтологией и является онтологическая концепция Платона, поэтому эти онтологии могут быть названы *онтологиями платоновского типа*. Как мы уже отметили выше, якобы *идеализм Платона* никаким идеализмом в обыденном понимании этого слова не является:

¹³ Ранее этой теме были посвящены наши работы: 1. *Катречко С. Л.* Три типа онтологии // Проблема соотношения бытия и небытия. Казань, 2004. С. 52–56; 2. *Katrchko S.* Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium (Band XVI). Kirchberg am Wessel, 2008, pp.169–172; 3. *Катречко С. Л.* Три типа онтологии и язык // Современная онтология — IV. Проблема метода. Мат. межд. науч. конференции. СПб., 2010. Т. 2. С. 99–100.

первичность платоновского «мира идей» можно понимать как простое признание первичности *свойства* (предикативного комплекса «*есть* P_n^j ») по отношению к *вещи* (субъекту S). Более того, онтологии платоновского типа *более реалистичны* (эмпиричны), по сравнению как с «вещными» онтологиями Аристотеля, так и с физикалистскими (натуралистическими) онтологиями современного *естествознания*, которые полагают реальное существование материи: ведь в опыте нам даны не «скрытые» аристотелевские *сущности* и не постулируемые современной физикой абстрактная *материя* и/или энергия (например, гипотетическая *темная материя* астрономов), а *реальные свойства* вещей, которые можно зафиксировать объективно, например, с помощью органов восприятия или приборов.

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

Экспликация второй из предикативных онтологий в истории философии была осуществлена значительно позже. *Бытие* трактуется в ней как *отношение* (n -арный предикат P_n^k), а одним из ее вариантов является «Логико-философский трактат» [1], в котором утверждается, что мир состоит не из вещей, а из *фактов* (аф. 1.1). При этом *факт* выступает как что-то отличное от вещи, как некоторое *отношение* между ними или «комбинация вещей» (аф. 2.01), и именно *отношения* являются в *Трактате* первичными, а вещь определяется тем набором взаимодействий, в которые она может вступить, причем *возможность* этого, согласно Витгенштейну, уже должна быть «заложена в [самом предмете]» (аф. 2.011–2.0121). Тем самым выявляется еще одно трансцендентальное условие существования вещей — наличие *отношений* (взаимодействий), вне которых ни одна вещь в мире не смогла бы существовать, а *бытие*, которое согласно глубокому замечанию Канта «не есть реальный предикат», выступает основанием любых других «реальных предикатов», или отношений¹⁴.

Тем самым приписывать *вещам* онтологический статус, т. е. постулировать их существование, можно лишь при выполнении всех трех

¹⁴ Понятно, что если бы вещь и наличествовала, но не вступала в отношения, то мы никогда не могли бы об этом узнать, поскольку познание также является отношением между объектом и субъектом.

трансцендентальных условий, зафиксированных в соответствующей онтологии: вещь должна *быть/существовать* (и иметь при этом *сущность*; Аристотель), она должна *быть чем-то* (обладать свойствами, т. е. быть причастной к каким-то идеям; Платон) и должна взаимодействовать, находиться *в отношении* с другими вещами (т. е. быть составной частью каких-то «фактов/со-бытий»; Л. Витгенштейн).

* * *

Таким образом, можно выделить три типа онтологии: онтологию *вещей, свойств и отношений*, — вторая из которых представляет теорию идей Платона. Каждую из них можно соотнести с тем или иным типом языка (ср. с *гипотезой лингвистической* (языковой) *относительности* Сэпира — Уорфа). При *вещной онтологии* ключевым институтом языка выступают *имя существительное*. При трактовке *бытия как свойства* на первое место в языке выдвигается институт *имен прилагательных*. При понимании *бытия как отношения* ключевой структурой языка выступают уже не отдельные слова, будь то существительные или прилагательные, а цельные *предложения*, посредством которых (и с помощью *глаголов*) выражаются взаимосвязи (отношений) предметов. Так, вместо предложения «*Камень падает*», что предполагает существования в мире аристотелевских «первых сущностей» — вещей, которые могут совершать какие-то действия, в рамках онтологии отношений *факт/процесс* падения камня можно выразить глагольным ‘предложением’ типа «камнит»¹⁵.

¹⁵ Иллюстрируя гипотезу языковой относительности, Х. Борхес в своей вымышленной стране «Тлён» приводит пример трех языковых описаний: «*Луна на небе*» (язык существительных; онтология вещей), «*Светло-желтое на темно-синем*» (язык прилагательных; онтология свойств), «*Лунарить*» (язык глаголов; онтология действий/отношений) [см.: Борхес Х. Л. Вымышленные истории (1944). Тлен, Укбар, Орбис Терциус. //Его же. Сочинения в 3-х т. Т. 1 Рига, 1994.].

Медведева Ольга Аркадьевна

к. филос. н., доцент, Военная академия материально-технического обеспечения им. ген. А. В. Хрулёва

СОВЕРШЕНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ И ПОИСКИ
ЕГО ОСНОВАНИЯ: ПЛАТОН, ПАСКАЛЬ, СВЯТИТЕЛЬ
ЛУКА (В. Ф. ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИЙ)

Статья посвящена анализу оснований совершенства природы человека и ее руководящего начала. Платоновская традиция понимания тройственности человеческой природы связывает понятие совершенства с деятельностью бессмертной части души как руководящего начала. Христианская традиция в данном вопросе (Блез Паскаль, Святитель Лука (Войно-Ясенецкий)) основание совершенства человеческой природы видит не в самом человеке, а в Божественном промысле.

Ключевые слова: совершенство, руководящее начало, Платон, Паскаль, Святитель Лука.

Olga Medvedeva

CSc in Philosophy, associate professor, General A.Khrulyov Academy of Rear Services of Armed Forces

PERFECTION OF HUMAN NATURE AND SEARCHES FOR ITS
BASIS: PLATO, PASCAL, ST LUKE VOINO-YASENETSKY

This article analyzes the bases of perfection of human nature and its governing beginning. Platonic tradition in understanding of human nature links the concept of perfection with the activities of the immortal soul as the governing beginning. Christian tradition in this matter (Blaise Pascal, St Luke Voino-Yasenetsky) the basis of perfection of human nature sees not in man, but in the Divine Providence.

Keywords: perfection, guiding principle, Plato, Pascal, Luke Voino-Yasenetsky.

Поиски сущности человека, какими бы различными ни были их результаты, выявляют сходные проблемы. Двойственна или тройственна природа человека? Есть ли в ней руководящее начало, являющееся условием гармонии тела и души, соразмерности между различными частями души? В чем состоит совершенство и как оно достижимо, если достижимо вообще?

Понимание Платоном природы человека противоречиво. С одной стороны, в «Горгии» мы читаем: «Как не восхищаться Еврипидом, когда он говорит: «Кто знает, жить — не значит ли умирать, а умирать — не значит ли вновь ожить?» и, быть может, мы в действительности мертвы. Ведь и я слышал от мудрецов, что мертвы мы, и тело наше — могила наша» (493 а). Тело является не просто вместилищем души, а могильным склепом, умерщвляющим ее; оно — источник всяких страстей, мешающих устремлениям души и губящих ее.

На этом основана этика «бегства от мира» в диалоге «Федон». Душа должна избегать тела, насколько это возможно, но лучшим состоянием

души является смерть тела. «Надобно как можно скорее покинуть этот мир ради другого» — ради уподобления Богу в добродетели и познании (66 в, 66 е). Истинная же философия — «упражнение в смерти» (64 а).

С другой стороны, диалектика тела и души в «Тимее» раскрывает божественное происхождение тела: «дети богов», выполняя указания Творца Вселенной (42 е), создали тела людей из тех же частиц, из которых создан был космос, «сообщая каждому телу целостность и единство». Души же были созданы самим демиургом из остатков смеси вселенской души; правда, «чистота смеси была уже второго или третьего порядка» (41 d). Следовательно, природа человека, и телесная, и духовная, изначально имела божественное происхождение; задумана она была демиургом как тройственная, в подражание космосу, что и было причиной ее гармонии.

Исследование телесного строения человека, предпринятое Платоном «с наибольшей степенью вероятности» (44 с), свидетельствует о соединении ума и необходимости, но также и о победе ума над необходимостью (48 а) в процессе формирования телесной природы человека — по подобию с устройством Вселенной. обстоятельно, с любовью описывая этот процесс, Платон обращает наше внимание на *взаимопроникновение* души и тела; особенности тела служат потребностям души; душевное же устройство связано с телесным. Голова имеет округлую форму, поскольку «подражает очертаниям Вселенной» и вмещает «божественнейшую нашу часть, владычествующую над другими частями» (44 d), — ум. От смертной части души ум отделен шеей. Смертная часть души разделена надвое и помещается соответственно в области между головой и грудью (70 а), а также в области между грудобрюшной преградой и пупом (70 е). Первая половина смертной части души более благородна: это эмоции, способность испытывать удовольствия и страдания. Вся человеческая слабость сконцентрирована здесь: любовь, гнев, ревность, дерзость и боязнь — состояния опасные и зависящие от необходимости. Все это заставляет человека сосредоточиваться на самом себе, на своих чувствах, отвлекая от познания высшего, и потому является приманкой зла и отпугивает от блага (69 d).

Другая половина смертной части души менее совершенна и наиболее тесно связана с телом: это вождения к еде, питью и ко всему, «в чем она нуждается *по самой природе тела*» (70 е). Местоположение ее именуется «логовом зверя» (71 в): укротить его невозможно, но приходится питать ради его связи с целым (70 е).¹

Сердцу же отводится роль «*стража*» (70 в): оно не только является сосредоточием сосудов, перегоняющих кровь, но и регулятором эмоциональной части души. Регуляция осуществляется физически,

¹ В «Государстве» худшая часть души именуется «пестрым и многоголовым змеем» (9; 588 в).

т. е. посредством учащенного сердцебиения. В этом сердце помогают легкие, выполняющие роль подушек, смягчающих «мучения» сердца (70 d), и это тоже было предусмотрено богами. Тело служит разделению частей души, одновременно помогая ее деятельности.

Таким образом, мы наблюдаем здесь удивительное одухотворение тела и телесность души.

Какие отношения складываются между душой и телом и между различными частями души?

Совершенно очевидно, что «пестрый и многоголовый зверь» не может иметь какого-либо голоса. Не случайно он помещен подальше от бессмертной части души, чтобы не мешать своим шумом и ревом принимать решения на благо души и тела (70 e).

Что касается души и тела, то ведь в самом начале повествования о сотворении человека подчеркивается, что бог создал душу первенствующей над телом, его «госпожой и повелительницей» (34 c). Душа — демон, обитающий на вершине тела (90 a); она более совершенна, чем тело, по причине смешанной, смертно-бессмертной природы, хотя это первенство и не говорит о принципиальной инаковости души.

Но не всегда эта главенствующая роль сохраняется. Если человек погряз в вожделениях, в тщеславии, его мысли и чувства могут быть только смертными. С другой стороны, если тело человека ослабевает, то также нарушается соразмерность (87d). Равновесие может быть нарушено как в одну, так и в другую сторону: тело может быть причиной пороков души, душа может расшатать тело и наполнить его недугами (88a).

Где же выход? Укреплять и душу, и тело, с сохранением главенствующей роли разумной части души. В этом и заключается стремление к совершенству, и оно достижимо посредством соразмерности между душой и телом, которая устанавливается умом. На этом основана Платоновская теория *пестования*, или гармоничного воспитания. Пестовать что-либо возможно только одним способом: доставлять питание и движение, которое больше всего подобает (90 c). Душу следует питать музыкой и философией, тело — укреплять физическими упражнениями. Из всех видов упражнений Платон отдает предпочтение гимнастике — именно ее движения наиболее подобны мысли (89 a). Совершенство тела определяется по сравнению с совершенством души. Происходит, таким образом, *состязание* души и тела (88 в), приводящее к их соразмерности: чтобы ни тело не наносило ущерба душе, ни душа — телу. Состязание, следовательно, необходимо не само по себе, а ради стяжания совершенства, которое боги предложили как цель (90 e).

Что является основанием: состязание или стремление к совершенству?

Ханс Ульрих Гумбрехт в своем исследовании «Похвала красоте спорта» говорит о двух основаниях античной эстетики: *агон* и *арете*. По мнению

философа, арете имеет более широкое значение, нежели агон, и выступает как цель; агон же, скорее, является средством достижения цели: состязание ради совершенства, а не совершенство ради состязания. «Стремление к превосходству всегда идет рука об руку с духом соревновательности, тогда как соревнование не обязательно подразумевает стремления к превосходству».²

Итак, по Платону совершенство природы человека возможно как соразмерность души и тела и достигается их состязанием; руководящей силой является бессмертная часть души. Именно она осуществляет пестование тела и смертной души.

В Новое время Блез Паскаль продолжает традицию Платона в исследовании природы человека, составляя противовес декартову дуализму. При этом предлагается совершенно иное основание гармонии души и тела — в рамках христианской антропологии.

В своем сочинении «Мысли» Паскаль обращает внимание на срединное положение человека в универсуме между двумя бесконечностями: макромиром и микромиром. Стремясь к познанию этих бесконечностей и постижению начал всех вещей, человек проявляет незаурядную самоуверенность и полное незнание своих возможностей: мы лишены способности восприятия крайностей. Слишком яркий свет нас слепит, слишком громкий звук оглушает. Следовательно, природа познаваема для человека лишь в том узком спектре, который доступен его восприятию. Природа и человек несоизмеримы: «она двояко бесконечна, а он конечен и ограничен; она продолжается и существует без перерыва, а он переходящ и смертен».³

Так не разумнее ли для человека стремиться прежде всего к познанию самого себя, чтобы понять свое положение в универсуме, ограниченность разума, собственную природу и сущность.

Где человеку искать опору своего существования: внутри себя, как предлагают стоики, или вне себя, как предлагают гедонисты? Паскаль опровергает и тех, и других. Опора может быть только в том, что сильнее человека — в Боге. Но обосновать это возможно только через объяснение человеческой слабости и немощи.

Природу человека можно рассмотреть с двух сторон, как считает Паскаль: по отношению к цели, и тогда человек представляется великим существом, и по отношению к действиям, и тогда он отвратителен и жалок. Противоположности сходятся: признак превосходства человека одновременно есть и признак его низости, и это не что иное как искание славы. Чем бы мы ни занимались, мы ожидаем признания и одобрения окружающих, даже тех, кого презираем. Утрачивая свое величие, человек

² Гумбрехт Х. У. Похвала красоте спорта. М., 2009. С. 48.

³ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 71.

становится несчастным; но это происходит лишь в том случае, если он это *осознает*. «Несчастливым может быть только существо сознательное». ⁴ Вот тогда-то человек и становится подлинно великим. «Он жалок потому, что таков и есть на самом деле: но он велик, потому что осознает это». ⁵

Следовательно, *мысль и чувство* составляют важнейшую сторону природы человека, несравненно более важную, чем тело. Но в какую сторону должна быть *направлена* мысль? Начинать следует с себя, своего Создателя и предназначения. Здесь высказывается предположение, что мысль не сама себя направляет, но посредством какого-то иного начала. Благодаря верно выбранному направлению мысли и осуществляется самопознание человека как существа и возвышенного, подобно ангелам, и низкого, подобно животным; причем человек должен видеть в себе и то, и другое одновременно. Крайности же в отношении мнения о себе — опасны.

Но, к сожалению, мысль зачастую бывает направлена неверно, и это определяется суетностью и тщеславием человека. Тщеславие опасно тем, что порождает ненависть к истине. Мы привыкаем к лжи о себе самих, нам совершенно не нравится, когда о наших недостатках нам говорят даже в самой мягкой форме. Да и сами мы привыкаем к тому же в отношении других. Так и создается постоянная иллюзия человеческого существования⁶.

Слабость разума проявляется и в том влиянии, которое на него оказывает воображение и условности общества. Тот ореол славы и значительности, который создается красивой одеждой и солидной обстановкой, действует на людей чуть ли не сильнее, чем ум и компетентность судьи, врача, ученого и т. д.

Итак, мысль и чувство (ощущения), два источника познания, часто приводят человека к заблуждению; кроме того, они могут еще и мешать друг другу: например, когда ощущения дают ложную информацию, или когда состояние разума влияет на ощущения.

Все эти заблуждения усугубляются еще и уверенностью в безошибочности собственных суждений, а также склонностью преувеличивать мелочи и забывать о самом важном. Размышления Паскаля словно бы относятся к нашим современникам: «Тот самый человек, который проводит столько дней и ночей в досаде и отчаянии по поводу потери должности или какого-нибудь воображаемого оскорбления своей чести, — тот же самый человек знает, что со смертью он теряет все, и это не беспокоит и не волнует его». ⁷

Есть и другие «странные» извращения человеческой природы: скука, желание развлечений и пресыщенность ими. И причиной, и следствием

⁴ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 76.

⁵ Там же, с. 77.

⁷ Там же, с. 126.

этого является наше нежелание думать о себе. Пустота душевная, представление о потерянном или недостижимом счастье толкают нас в мир, где мы можем забыть о себе.

Об этом же пишет современный поэт И. Губерман:

Смешно, как люто гонит нас
В пучину гомона и пира
Боязнь остаться лишний раз
В пустыне собственного мира.

Вот что характеризует противоречивость природы человека: желание счастья и бессилие его достигнуть.⁸ Каковы же причины такого повреждения человеческой природы?

Ответ на этот вопрос возможен только при условии полного смирения разума, т. е. признания им своей слабости. Здесь Паскаль излагает свое учение о *сердце как главном органе познания*. Сердце дает возможность постижения первых начал бытия, а разум здесь «совсем неуместен». Благодаря сердцу человек обращается к Богу как высшей истине. Оно же и направляет разум и волю.

На знания сердца должен опираться разум и на них строить свои рассуждения.⁹

Сердцем Паскаль называет главенствующее начало человеческой природы — дух.

Знания сердца открывает человеку только Бог. «Смирись, немощный ум... Вопросы у твоего Владыки о неведомом тебе истинном твоём состоянии. Послушай Бога».¹⁰

Почему сердце так часто бывает незрячим, не видя того, что открывает Бог? Причину этого Паскаль видит в изначальной поврежденности человека грехом и в ежедневном воздействии греха на нашу душу. Но именно в преодолении этой поврежденности и заключается свободный выбор сердца. «Открыто являясь тем, кто ищет Его всем сердцем, и скрываясь от тех, кто всем сердцем бежит от Него, Бог регулирует человеческое знание о себе. Он дает знаки, видимые для ищущих Его и невидимые для равнодушных к Нему. Тем, кто хочет видеть, Он дает достаточно света. Тем, кто видеть не хочет, Он дает достаточно тьмы».

Рассмотрим еще один пример развития Платоновской традиции в христианской, на этот раз православной антропологии. Исследование выдающегося русского ученого, врача, философа и архиепископа Святителя Луки (В. Ф. Войно-Ясенецкого) «Дух, душа, тело» посвящено анализу духовности, роли духа в природе человека и всего живого. Святитель

⁸ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 117.

⁹ Там же, с. 116.

¹⁰ Там же, с. 115.

не только раскрывает тройственность человеческой природы, но и делает вывод о возможности гармонии между телом, душой и духом — гармонии, свидетельствующей о величии замысла Творца.

Говоря о сущности сознания, Святитель Лука опирается на опыт естественных наук и текст Священного писания. И то, и другое позволяет ему сделать вывод, что сознание, или душу, нельзя определять только как совокупность актов мышления. Есть еще одна область, неизведанная ранее, — *сердце*, которое называется высшим органом познания.

Сердце — особая, не имманентная сфера психики, поскольку является носителем духа, а дух — высшая часть души человека, связывающая его с Богом.

Всемогушественная Божественная любовь — духовная энергия, дающая начало всем другим формам энергии, которые — в одном направлении — породили материю и весь материальный мир, а в другом — весь духовный мир, т. е. бесплотных духов и человеческий разум. И если мы не знаем о духовной энергии, то только потому, что наших пяти органов чувств явно недостаточно для этого.¹¹

Но, к счастью для человека, у него есть еще одна познавательная способность, благодаря которой он способен к высшему познанию — к познанию Бога и всего духовного. Святитель называет эту способность духом, или *сердцем*, явно предпочитая последнее название, поскольку в Священном писании делаются ссылки именно на сердце.¹²

Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим (Мф. 22, 37).

Любите ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего (Втор. 13, 3).

Как телесный орган, «мотор жизни», сердце всего лишь является материальным носителем духа, сердца как органа высшего познания.

Каковы же функции духа?

Это орган чувств, важнейший орган познания и восприятия духовных воздействий.

Как орган чувств оно веселится, терзается, испытывает гнев, зависть и надменность, смелость и страх, кротость и смирение.

Как орган духовного восприятия сердце испытывает радость и покой при воздействии духа добра, тревогу и беспокойство — при воздействии духа злобы.

Но самая главная функция духа — вера в Бога, способность воспринимать воздействия Духа Святого. Молитва — форма нашего общения с Ним. Посредством молитвы мы выражаем просьбу, благодарность, а иногда — просто любовь.

¹¹ Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. Тула, 2013. С. 12.

¹² Там же, с. 15.

Стремлениями духа определяется и все поведение человека, и выбор жизненного пути, а также и пути мышления. Рождающиеся в уме мысли, как утверждает Святитель, — это всего лишь сырой материал, который должен пройти обработку в духе — через стремления сердца, которые, в свою очередь, определяются экзогенными духовными воздействиями.

Получив материал для обработки из ума, сердце, или дух, начинает *размышлять* в соответствии со своими установками. Именно поэтому Святитель называет сердце *обиталищем мудрости*.¹³

Тройственное понимание человеческой природы — тело, душа, дух — преодолевает дуализм и интеллектуализм Декарта. *Cogito ergo sum* — тезис, не раскрывающий человеческой природы, но в гипертрофированном виде рассматривающий значимость только одной из ее сторон — по мнению Святителя, вспомогательной. Мышление в традиции интеллектуализма — главный признак человеческого существования; но, более того, и за предметами внешнего мира признается реальность лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом.

Но разве может человеческий разум, обладающий ограниченными способностями, вместить реальность всей Вселенной?

То, что с такой ясностью и очевидностью познается духом, ускользает от разума — вера в Бога, множественные свидетельства Его промысла, воздействия из духовного мира на душу человека, бесконечность Вселенной, бесконечность микромира, высшее предназначение человека и его ответственность перед Творцом.

Итак, дух и разум — совершенно разные способности, разные части природы человека.

Святитель Лука раскрывает полноту психической деятельности человека через понятия актов сознания, его состояний и объема.

Акты сознания — мысли, напряжение воли, эмоции, любовь, привязанности, эстетическое наслаждение. Они не бывают изолированными: мысль сопровождается чувством, чувство — мыслью и волевыми движениями.

Комплекс всех этих одновременно протекающих актов — *состояние сознания*.

Богатством, разнообразием и глубиной актов и состояний сознания определяется *объем сознания*, изменяющийся в сторону увеличения (или уменьшения).

Во всех этих актах участвует дух, направляя их.

Говоря о сознании, Святитель охотнее использует термин «душа», чтобы подчеркнуть неразрывную связь *при жизни человека* души и духа. Дух, безусловно, является главенствующим началом природы человека.

¹³ Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. Тула, 2013. С. 26.

Но степень влияния духа на душу различна: можно говорить о высокой и низкой духовности (люди-скоты, люди-трава, люди-ангелы).¹⁴

Итак, душа — совокупность мыслей, чувств, желаний, воспоминаний, волевых актов человека. Самосознание — важнейшая часть души: в нем дух переплетается с жизнью души, сознания, а последнее, в свою очередь, тесно связано с жизнью тела, особенно мозга. Те акты сознания, которые общи человеку и животным, — органические ощущения и чувственные восприятия — исчезают со смертью тела. Следовательно, о бессмертии души можно говорить лишь в том смысле, если рассматривается ее высшая часть, связанная с духом. Бессмертен сам дух, который может существовать без связи с душой и телом.

Духовность — высшее достижение души.¹⁵ Источником же человеческого духа является Дух Божий, третье лицо Божественной Троицы. Влияние Его на сердца людей огромно. Но, к сожалению, сердце человека открыто и тлетворному влиянию духа сатаны. Его источники — гордость, антитеза смирения; злоба, антитеза любви; богохульство, антитеза любви к Богу; самолюбие, антитеза любви к людям. Все отрицательное возникает при потере положительного и быстро нарастает. Если Бог — любовь, то дух сатаны родился из ненависти.

Какова же связь тела, души и духа?

Святитель Лука убедительно показывает несостоятельность материалистической концепции, сводящей психические акты к деятельности мозга. Да, безусловно, состояние сознания человека зависит от функций нервной системы, нормальных или патологических, и других систем организма. Более того, можно наблюдать соответствие характера комплекции тела человека, его особенностям.

Но не менее важно и обратное воздействие психики на соматические процессы в организме. Огромное влияние на организм больного оказывает его душевный настрой, его желание или нежелание поправиться, и Святитель Лука как врач, без сомнения, это хорошо знал.

Влияние духа на тело проявляется во внешности людей. «Во всей внешности человека ярко отражается духовная сущность его». ¹⁶Грубый и жестокий дух создает отталкивающую наружность, чистый и кроткий дух просвечивает в одухотворенной красоте лица.

Но и в природе, живой и неживой, мы можем наблюдать грандиозное воздействие Творящего Духа: великолепие ночного неба, нежность весенних цветов, грустные крики улетающих птиц, громады волн океана, окутанные тучами массивы гор. Важнейший смысл красоты природы — показать величие Творца в творении не только духовного, но и материального.

¹⁴ Там же, с. 63.

¹⁵ Там же, с. 68.

¹⁶ Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. Тула, 2013. С. 49.

По словам Лейбница, был бы пробел в творении, если бы вещественная природа была противоположна духу.¹⁷

Итак, дух человека, подобно духу природы, является началом формирующим и направляющим развитие души и тела и преодолевающим их противоположность.

Исследование природы человека приводит к различным выводам. Первый раскрывает дуализм человеческой природы и выдвигает приоритет одного начала и «бегство» от другого; второй утверждает неразрывное единство двух начал человеческой природы, но приоритет одного. Возможен и третий вариант, раскрывающий единство человеческой природы в третьем начале, — бессмертной части души (Платон) или самостоятельной духовной сущности (Паскаль, Святитель Лука). Для Платона основание совершенства имманентно самой природе человека; это гармония души и тела, достигаемая благодаря руководящему началу — бессмертной душе.

В христианской традиции основанием совершенства человека, опорой его жизни может быть лишь Тот, кто сильнее его, — Бог. Но найти это основание возможно только лишь признав слабость и противоречивость человеческой природы. В ней главная роль отводится духу, или сердцу. Это соединение, или одухотворение тела и души, направление мыслей и чувств души, связь человека и Бога. Именно дух выступает руководящим началом и человеческой сущностью, заложенной в нем Самим Творцом.

¹⁷ Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. Тула, 2013. С. 45.

Гончарко Оксана Юрьевна¹, Курдыбайло Дмитрий Сергеевич²

¹ к. филос. н., Санкт-Петербургский государственный университет;

² к. филос. н., науч. сотр., Русская христианская гуманитарная академия, Институт философии СПбГУ

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЯ О ПРОМЫСЛЕ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И СИРО-АРМЯНСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ Ин. 5:17–30 и 15:5*

Статья посвящена позднеантичным и раннесредневековым учениям о божественном промысле в христианской традиции и языческой философии в аспекте удержания космоса в бытии и связанной с ним проблемой онтологической автономии сущности. Рассматриваются космологические и антропологические стороны этой проблемы. Прослеживается влияние традиций среднего платонизма и аристотелизма, развитие учения о Промысле у Оригена и его последователей, рассматриваются его особенности в сиро-армянском богословии. Особое внимание уделяется ряду мест в Евангелии от Иоанна, так как именно с контекстом их толкований связаны наиболее значимые высказывания о Промысле.

Ключевые слова: промысел, провидение, онтологическая автономия, свобода воли, Евангелие от Иоанна, Ориген, Евагрий Понтийский, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, Нонн Нисибийский

Oksana Goncharko¹, Dmitry Kurdybaylo²

¹ CSc in Philosophy, St Petersburg State University

² CSc in Philosophy, research fellow, Russian Christian Academy for Humanities, Institute of Philosophy, St Petersburg State University

SOME FEATURES OF PROVIDENCE IN BYZANTINE, SYRIAC AND ARMENIAN COMMENTARIES ON JOHN 5:17–30 AND 15:5

The article studies late Ancient and early Medieval doctrines of divine providence both in Christian theology and pagan philosophy from the standpoint of keeping the universe in existence and the related problem of ontological autonomy of a substance. Cosmological and anthropological aspects of the problem are studied. The research traces influences of middle Platonists and Aristotelians on the development of providence doctrines in Origen and his successors, in Syriac and Armenian theology. Much attention is paid to the Gospel according to St John, because of many prominent discourses on Providence are closely related to interpretations of certain fragments of the Fourth Gospel.

Keywords: providence, ontological autonomy, free will, Gospel according to St John, Origen, Evagrius Ponticus, John Chrysostom, Maximus the Confessor, Anastasius Sinaita, Nonnus of Nisibis

* Работа подготовлена в Санкт-Петербургском государственном университете при поддержке РФН, проект № 15–18–00062 «Формирование культуры в диаспоре (на примере еврейской, армянской и греческой диаспор)».

«Целую вечность тебя не было, и ты об этом не горюешь, не говоришь, что не можешь понять, как мог мир существовать без тебя. А по поводу вечности в будущем, когда тебе предстоит не быть, ты утверждаешь, что это неприемлемо. Ясно, что ты непоследователен», — увещевает разум человека. — Конечно, тебе ясно, для тебя я непоследователен. Но есть и другая логика: раз я уже вырвался из ничто, стало быть, кончено, я больше в ничто не обращусь. И вторая «вечность» — моя.

Лев Шестов¹

Учение о *промысле* — одна из значительных констант позднеантичной культуры, занимавшая умы как языческих, так и христианских авторов. Учитывая опыт современных исследований, реконструирующих историческое развитие этого учения,² мы остановимся на одной смысловой его стороне, которая, как представляется, до сих пор не была проанализирована достаточно глубоко. Речь идёт о сохранении космоса и удержании его в бытии, а также об антропологических коррелятах этой темы. Наше исследование сосредоточено на представителях греческой и сиро-армянской патристики II–IX вв., высказывающихся на интересующую нас тему чаще всего в контексте библейской экзегезы.

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

В Библии учение о Божием Промысле по отношению к видимому космосу как античными экзегетами, так и современными исследователями связывается с повествованием об исцелении расслабленного (Ин. 5:1–16),³ которому Иисус повелевает: *возьми постель твою и ходи* (Ин. 5:8). Поскольку происходит это в субботу, *иудеи говорили исцелённому: ... не должно тебе брать постели* (Ин. 5:9–10), осуждая исцелённого, а затем и Исцелившего. В ответ Иисус произносит ключевые слова: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17).⁴

¹ Лев Шестов. Дерзновения и покорности. XIX «Две логики» // Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 180.

² Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013; Jensen, Alexander S. Divine Providence and human agency: Trinity, creation and freedom. London, New York: Routledge, 2014.

³ Цитаты античных и современных авторов будут приведены ниже. Обзор других интерпретаций Ин. 5:17 см. в: Weiss H. The Sabbath in the Fourth Gospel // Journal of Biblical Literature, Vol. 110, No. 2, 1991, pp. 315–317.

⁴ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀλεκρίνατο αὐτοῖς: Ὁ πατὴρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζεται. Новый Завет цитируется по изд.: Nestle E., Aland K. et al., hrsg. Novum Testamentum Graece. 26. Aufl., 4. revid. Druck. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1981.

По всей видимости, Евангелист описывает эти события, будучи хорошо знакомым с раввинистическими толкованиями Быт. 2:3: *и благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал*. Сохранилось повествование о том, как авторитетные законоучители Гамалиил II, Иошуа бен-Ханания, Элиезер бен-Азария и Акиба бен-Иосиф отвечали на вопрос, соблюдает ли Бог установленный Им Самим закон о субботе⁵. По логике их рассуждений, тварность космоса, его единственность, замкнутость и конечность таковы, что в сопоставлении с беспредельным могуществом и величием Бога не могут привести к тому, чтобы какое-либо Его действие было бы настолько «утруждающим», чтобы нарушить закон о субботе⁶ — по крайней мере, в понимании его галахой I в. н. э. К сожалению, хронологически трудно установить, могло ли это суждение быть вынесено прежде написания четвёртого Евангелия, но очевидно, что сам контекст проблемы и её решение занимали умы иудейских законоучителей I в., в таком же ключе эту тему освещает и Филон Александрийский⁷ — иными словами, свидетельство ап. Иоанна вполне надёжно может быть помещено в контекст интерпретации Быт. 2:3, признающей Бога продолжающим действовать на протяжении всего исторического пути человечества (и, разумеется, во все дни недели).⁸

Именно эта деятельность «седьмого дня» и станет позднее именоваться *промыслом* — в отличие от *творения* в первые шесть дней.

Повествование Ин. 5 продолжается утверждением о единстве Отца и Сына, Который также участвует в промысле о мире и так же, как Отец, не прекращает его и в субботу. Среди стилистических особенностей Евангелия от Иоанна отмечен частый параллелизм высказываний, которые сначала выражают тезис через утверждение, а затем через отрицание.⁹ Так и утверждение *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17) сразу же дополняется через отрицания: *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего* (5:19); *Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца* (5:30); и далее: *когда вознесёте Сына*

⁵ *Dodd C. H.* The interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge University Press, 2005, p. 320.

⁶ Подробнее: *Carson D. A.* The Gospel according to John. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company; Leicester: Apollos, 1991, p. 193; *Barrett C. K.* The Gospel according to St John: An introduction with commentary and notes on the Greek text. 2nd ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1978, p. 256.

⁷ *Dodd*, op. cit., pp. 321–323.

⁸ Священный характер субботы признавался и первыми христианами; о том, как в их общинах галахические установления переосмысливались в свете евангельских событий, см.: *Weiss*, op. cit, pp. 313–314.

⁹ *Morris L.* The Gospel according to John: The English text with introduction, exposition and notes. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1971, p. 80.

Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю (8:28).

Повторяющаяся в небольших видоизменениях формула «не мочь творить (от себя) ничего» употребляется в речи о Христе и в третьем лице (если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего, 9:33) и, наконец, в Ин. 15:5, дающем основание перенести тему Промысла из христологической плоскости в антропологическую: *ибо без Меня не можете делать ничего*.¹⁰

Оборот с двойным отрицанием οὐ δύνασθαι ποιεῖν ... οὐδέν в Евангелии от Иоанна имеет идиоматический характер¹¹ и, за исключением Ин. 15:5, используется для выражения единства Отца и Сына, общности для Них всякого действия. На наш взгляд, в Ин. 15:5 этот оборот сознательно используется Евангелистом, чтобы установить параллель между этим местом и богословием единства Отца и Сына в Ин. 5:17–47.¹² Как Сын и Отец — одно (Ин. 10:30), так же и ученики едины со Христом — это более сильное выражение единства, чем образ живого организма (лозы и её ветвей) в предшествующих строках Ин. 15:4–5а.

Отмеченный параллелизм (5:19 и 15:5b) может стать основанием для построения иерархической модели: Отец — Сын — апостолы, где каждый последующий подчиняется предыдущему и «не может творить без него ничего». Действительно, некоторые исследователи видят в Ин. 5:19 и 5:30 именно умаление Сына и всецелое подчинение Его воле Отца.¹³ Другие же, напротив, видят здесь равенство могущества Отца и Сына: делать дела Отца может только равный Ему,¹⁴ следовательно, и лексическая параллель в Ин. 15:5 может выражать высшее достоинство апостольского служения — творить дела Бога. Распространение богословия единства Отца и Сына на единство Сына и апостолов легко расширяется на отношение Бога и Церкви, задавая мистическое основание христианской еkkлесиологии в четвёртом Евангелии.¹⁵

Остановимся на семантике глагола ποιεῖν: к какого рода делам или действиям Евангелист применяет глагол «творить»?¹⁶ В четвёртом Евангелии нами найдено более сотни употреблений этой лексемы, чего

¹⁰ Ин. 15:5 ... ὅτι ἡὐρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.

¹¹ Barrett, op. cit., p. 259.

¹² Такой же вывод, но без указания на лексическую аналогию: Morris, op. cit., pp. 733–734.

¹³ Barrett, op. cit., pp. 257–259; Morris, op. cit., p. 323 («as in v. 19, He confesses His inability to do anything *completely* on His own volition», курсив наш — ОГ, ДК). Ср. ниже аналогичный взгляд свт. Анастасия Синаита.

¹⁴ Carson, op. cit., pp. 194–195; Morris, op. cit., pp. 311–313.

¹⁵ Ср.: Morris, op. cit., pp. 671, 733–734; Dodd, op. cit., p. 194.

¹⁶ Глагол ποιεῖν стоит в Ин. 5:19–20, 30; 8:28–29; 9:33 и др., тогда как в 5:17 — ἐργάζομαι.

достаточно для установления её смысла из контекста¹⁷. Если исключить Ин. 5:19–47 и схожие места¹⁸, где семантика ποιεῖν в богословском ключе как раз требует прояснения, то из оставшихся мест самая многочисленная группа (27 употреблений) содержит оборот στήθει ποιεῖν, «творить чудеса»¹⁹, либо случаи, где по смыслу фразы ποιεῖν соотносится с чудотворением (напр., Ин. 5:16)²⁰. Вторая группа — ποιεῖν в значении «совершать поступок», «действовать», напр., слова, обращённые к Иуде: *что делаешь, делай скорее* (ὁ ποιεῖς, ποιῆσον τάχιον, Ин. 13:27); сюда же можно отнести и ποιεῖν в значении «исполнять (просьбу)», «делать (задуманное)»: *если чего попросите во имя Моё, Я то сделаю* (Ин. 14:14). Всего таких употреблений также 24²¹. Ещё одно значение ποιεῖν — изготавливать какой-либо предмет (*бич из веревок*, Ин. 2:15), приготавливать что-либо (*приготовить вечерю*, 12:2; *разводить огонь*, 18:18)²². Сюда примыкает и значение «делать из одного другое»: *недужного делать здоровым, или воду делать вином*²³. В значении несовершенного действия: претендовать на какое-либо звание, «делать себя кем-либо»: *будучи человек, делаешь Себя Богом* (Ин. 10:33) или: *хотят прийти нечаянно взять его и сделать царём* (Ин. 6:15)²⁴. В ряде мест ποιεῖν указывает на какое-то значительное действие, суть которого, однако, остаётся неизвестной для говорящего: *что Ты сделал?* (Ин. 18:35), *что сделал Он с тобою?* (Ин. 9:26)²⁵. Остаётся около 10 случаев, где смысловые оттенки ποιεῖν не попадают в обозначенные сейчас группы.

Для нас, однако, важно то, что в большинстве употреблений ποιεῖν означает не всякое действие вообще, но, как правило, действие завершённое, оформленное, часто это превращение чего-либо одного во что-то другое. Как правило, это самостоятельный поступок или событие, для совершения

¹⁷ Здесь мы следуем принципу Эмиля Бенвениста: сложные «семантические категории... с трудом поддающиеся объективации и формализации... требуют прежде всего описания употреблений, которые только и позволяют определить данное значение» (Бенвенист Э. Семантические проблемы реконструкции // *Он же*. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974, с. 349).

¹⁸ Ин. 5:19–36 (7 раз); 8:28–44 (7 раз); 9:33; 15:5 и 15:14 — всего 17 употреблений.

¹⁹ Одно и то же στήθειν в греч. тексте может быть передано Синодальным переводом и как «чудо» (напр., 3:20), и как «знамение» (6:30). Синонимом στήθειν в греч. тексте выступает ἔργον (напр., Ин. 7:21).

²⁰ Ин. 2:11, 23; 3:2 (дважды); 4:54; 5:16; 6:2, 14, 30; 7:3, 4 (дважды), 21, 31 (дважды); 9:16; 10:41; 11:45–47 (четырежды); 12:18, 37; 15:24 (дважды); 20:30; 21:25.

²¹ Ин. 2:5, 18; 3:21; 4:34; 6:38; 7:17, 19, 51; 9:31; 10:25, 37, 38; 13:27 (дважды); 14:10, 12 (трижды), 13, 14, 31; 16:3; 17:4; 19:24.

²² Всего не менее 13 мест: Ин. 2:15, 9:6, 11, 14; 12:2, 16; 13:7, 12, 15 (дважды), 17; 18:18; 19:23.

²³ Всего 5 мест: Ин. 2:16, 4:46, 5:11, 15; 7:23.

²⁴ Всего 6 мест: Ин. 5:18, 6:15, 8:53, 10:33, 19:7, 12.

²⁵ Ср. тж.: Ин. 4:29, 39; 6:6.

которого требуется некоторое творческое усилие²⁶ и/или проявление воли. Иными словами, ходить и сидеть, есть и спать, вести повседневные занятия и т. п. не обозначается с помощью ποιεῖν — в отличие от ἐργάζεῖν (в Ин. 5:17), которое может означать длительное приложение труда, обработку, возделывание чего-либо.

Исходя из этого, Ин. 5:17 может быть понято так, что всякое действие Отца принадлежит и Сыну, тогда как не всё, что делает Сын, «увидено» Им у Отца (5:19–20), но только имеющее значение завершённого поступка, решительного шага, творческого действия. Такое понимание Ин. 5:17–20 позволяет не переносить свойства человеческой природы Сына на Бога Отца, и тем самым исключить антропоморфизм божественной природы, казалось бы, вытекающий из Ин. 5:19–30²⁷.

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ СРЕДНЕГО ПЛАТОНИЗМА

При всём этом, однако, Евангелие от Иоанна (как и другие тексты Нового Завета о Промысле, в особенности Евр. 1:3) не даёт точного описания, в чём состоит промыслительная деятельность Бога о мире как целом. Поэтому теперь мы обратимся к последующей традиции интерпретаций.

Ч. Х. Додд, обсуждая роль герметического корпуса в интерпретации Евангелия от Иоанна, соотносит непрестанную деятельность Бога в Ин. 5:17 с такими пассажами из трактата «Ум к Гермесу»²⁸:

Ведь бог не бездеятелен (οὐ ἀργός), коль скоро в таком случае всё было бы бездеятельно; ибо всё полно бога. Однако и в космосе ни в каком месте нет бездеятельности, и нет её ни в чём другом²⁹.

...Будучи самодействующим, он всегда (ἀεὶ) пребывает в действии (ἐν τῷ ἔργῳ), сам будучи тем, что он созидает (ποιεῖ). Ведь если бы последнее было отделено от него, то всё рухнуло бы (συντεσεῖσθαι)

²⁶ Ср. Ин. 9:6 *Он плюнул на землю, сделал (ἐποίησε) брение из плюновения и помазал брением глаза слепому*, где использован тот же глагол, что и в Быт 1:1 (ἐποίησεν по LXX), что дало основание провести параллель с сотворением мира и человека (аналогия между «брением» и глиной). Подробнее об этом экзегетическом мотиве: *Frayer-Griggs D. Spittle, clay, and creation in John 9:6 and some Dead Sea scrolls // Journal of Biblical Literature*, Vol. 132, No. 3 (2013), pp. 659–670; ср. тж.: *Thomson, Robert W., transl., comm. Nonnus of Nisibis, Commentary on the Gospel of Saint John*. Atlanta: SBL Press, 2014, p. 202.

²⁷ Подобное затруднение возникало, напр., перед Нонном Нисибийским, см.: *Thomson*, op. cit., p. 106. Подробнее см. в конце статьи.

²⁸ *Dodd*, op. cit., pp. 20–21.

²⁹ Νοῦς πρὸς Ἐριῆν, 5.10–13 (греч. текст: *Nock A. D., Festugière A.-J., eds. Corpus Hermeticum*, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1972), рус. перев.: *Лукомский Л. Ю., перев. Высокий герметизм*. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001, с. 116.

и всему было бы необходимо быть мёртвым, поскольку в этом случае не существовало бы жизни³⁰.

Эту мысль Леон Моррис (ссылаясь на Ч. Х. Додда) использует непосредственно для интерпретации Ин. 5:17:

Иисус указывает на непрестанную деятельность Отца. Без Него весь созданный космос прекратил бы существовать. Ни один человек не смог бы жить, если бы не Его постоянная деятельность.³¹

На наш взгляд, важно отметить ту осторожность, с которой Ч. Х. Додд сравнивает текст четвёртого Евангелия с герметическими источниками и видит в последних скорее пособие для изучения возможных пониманий новозаветного текста в последующей традиции, нежели как источник, пусть лишь гипотетически повлиявший на Евангелиста. Иными словами, герметическое понимание промысла, важно не столько для интерпретации текста Нового Завета, сколько для понимания интеллектуального ландшафта, в котором начнёт разворачиваться экзегетическая мысль первых веков христианства.

Приведенные герметические цитаты стоит дополнить ещё одной, связывающей поддержание космоса в бытии с промыслом:

то, что повелевает всеобщим космосом, есть промысел (πρόνοια); то же, что его связует и охватывает, — необходимость (ἀνάγκη). Рок (εἰσαρμένῃ) же ведёт всё, причём ведёт по кругу, действуя в согласии с необходимостью; ведь его природа — принуждение. ... Итак, космос первый обладает промыслом; ведь он первый получил его по жребию. Промысел же развернул (ἐξήλωται) себя на небе, по каковой причине и боги обращаются [и движутся] по нему, обладая неустанным и непрекращающимся движением³².

Метафизика герметического корпуса во многом принадлежит платонической традиции и выражает одну из тенденций среди разнообразия среднего платонизма: буквалистическое понимание платоновского «Тимея» как свидетельства о возникновении космоса, т. е. его не-вечности³³. Это мнение разделял Плутарх, утверждая, «что Платон учил о сотворении мира во времени»³⁴; ему следует и его ученик Атик³⁵.

³⁰ Ibid., 14.4–7, рус. перев.: с. 121–122.

³¹ Morris, op. cit., p. 309, перевод с англ. наш — ОГ, ДК.

³² Corpus Hermeticum, fragm. 14 (Nock, Festugière) = Stob. Anthologium 1.5.16 (Wachsmuth C., Hense O., hrsgb. Ioannis Stobaei Anthologium. 1. Bd. Berlin: Weidmann, 1884); рус. перев.: Высокий герметизм, с. 312.

³³ Напр., Hieros logos, 1–2 (Nock, Festugière); рус. перев.: с. 60.

³⁴ Диллон, Джон. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб.: Изд. Олега Абышко; Алетейя, 2002, с. 19, 248.

³⁵ Вероятно, Атик возглавил платоновскую Академию после её повторного открытия Марком Аврелием в 176 г., его floruit датируется ок. 175 г. Подробнее см.: Дж. Диллон. Средние платоники, с. 238–239.

Ход мысли Аттика был, надо полагать, следующим: поскольку космос создан во времени, то он неизбежно должен и иметь конец во времени. Материальность мира обуславливает его тленность и конечность, и «только божественная воля его Творца навечно соединяет мир воедино благодаря непрестанному действию своего провидения. ... Спасительное внимание демиурга вечно потому, что является выражением его благой природы, которая идентична с высшим благом»³⁶ — поэтому космос, однажды созданный, всё же оказывается способным пребывать вечно, но только по благой воле демиурга, непрестанно «заново соединяющего» идеи и материю.

В основе рассуждений Плутарха и Аттика лежит имплицитная предпосылка: то, что имеет начало во времени, должно с необходимостью иметь и конец во времени; и напротив, не имевшее никогда возникновения, никогда и не прекратит своего бытия. Такая онтологическая симметрия конечного/бесконечного свойственна античной мысли, которой, по утверждению А. Ф. Лосева³⁷, чуждо понятие потенциальной бесконечности в отличие от бесконечности актуальной, так что любое представление о чём-то «полубесконечном» должно было казаться нонсенсом. Для современной математики, однако, в таком представлении нет ничего абсурдного: объекты, имеющие одну конечную границу и неограниченно-бесконечные с другой стороны известны и в геометрии (луч, полуплоскость, параболоид), и в теории множеств (напр., ряд натуральных чисел), и, конечно же, в функциональном анализе. Здесь, впрочем, следуя Г. Кантору, можно ввести различие бесконечных величин как трансфинитных от абсолютной бесконечности³⁸ интуиция которой была определяющей для античной мысли. Но с точки зрения вопроса о вечности космоса этот момент не принципиален: если для античной мысли из факта сотворённости (или самовозникновения) космоса с логической необходимостью вытекает его конечность во времени, тленность, неизбежность гибели, из-за чего достаточно длительное его сохранение в самотождественности требует внешнего вмешательства, поддерживающего и сохраняющего промысла Творца (или демиурга), то для современного человека большая посылка «не работает»: из созданности

³⁶ *Хлебников Г. В.* Экзегетический метод среднего платонизма (Аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал, 2007. № 2. С. 113.

³⁷ *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 62. Позднее А. Ф. Лосев сформулирует более взвешенную и детально аргументированную позицию: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. С. 641–682.

³⁸ См. статьи «О различных точках зрения на актуально бесконечное» и «К учению о трансфинитном» в изд.: *Кантор, Георг.* Труды по теории множеств. М.: Наука, 1985. С. 262–325.

космоса отнюдь не вытекает необходимость его гибели, а автономная устойчивость природных объектов на протяжении длительного времени известна самым разным отраслям науки. Таким образом, и необходимость в промысле как силе, удерживающей космос в бытии, подвергается сомнению.

ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

Ниже мы постараемся показать две богословско-экзегетические линии, по-разному подходящие к вопросу о «симметрии бесконечностей» и, соответственно, к роли Промысла. Замечательной иллюстрацией разнородности среднеплатонической традиции в этом плане оказываются два текста Афинагора.³⁹

В трактате «Прошение о христианах» он придерживается позиции Плутарха и Аттика, говоря о язычниках так: «каждый предмет, возводимый ими в божественное достоинство, [имеет] начало и, стало быть, [неизбежно подвержен тлению]. Ведь если они возникли, не существуя до этого, как говорят о них [эти] богословствующие, то тогда их вовсе не существует. Потому что нечто может быть либо невозникшим и вечным, либо возникшим и тленным»,⁴⁰ «богам никак невозможно рождать и быть беременными, ... [так как] за возникновением следует конец».⁴¹ Примечательно, что среди аргументов Афинагор приводит слова платоновского «Тимея»: «должно разграничить ... что́ есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле».⁴² Прочтение в этих словах принципа, что всё, имеющее начало, имеет и конец, — одна из особенностей экзегезы платоновского текста этой эпохи.⁴³

³⁹ О влиянии среднего платонизма на Афинагора см., напр.: *Rankin, David*. Athenagoras: philosopher and theologian. Ashgate Publishing, 2009, pp. 6–9. Различие приводимых ниже позиций в «Прошении о христианах» и «О воскресении мёртвых» проще всего было бы объяснить атрибуцией их различным авторам, однако, такой точки зрения придерживаются не все исследователи Афинагора, подробнее: *ibid.*, pp. 10–15 ff.

⁴⁰ *Athenagoras*, Legatio 19; греч. текст: *Schoedel, W. R., ed.* Athenagoras. *Legatio and De resurrectione*. Oxford: Clarendon Press, 1972; рус. перев. А. В. Муравьёва: Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 2000. С. 57.

⁴¹ *Ibid.*, 23; рус. перев.: там же, с. 63.

⁴² *Plat.* Tim. 27d5–28a4. Рус. перев. С. С. Аверницева: Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 432.

⁴³ Ср. то же в «Увещании к язычникам» мч. Иустина Философа, 22–23.

На этом фоне удивительно звучат слова Афинагора из трактата «О воскресении мёртвых»:

те существа, которые сотворены для кого-нибудь другого, по справедливости перестают существовать, когда прекращают своё бытие те, для которых они сотворены, и не будут понапрасну существовать, так как в творениях Божиих напрасное не имеет места. Но те существа, которые сотворены для самого бытия своего и жизни, так как причина бытия соединена с самою их природою и усматривается только в самом их бытии, никогда не могут подвергнуться ни от какой причины совершенному уничтожению их бытия.⁴⁴

В первом предложении речь идёт о животных, а во втором — о человеке; далее поясняется, что вечно сохраняет своё бытие не только человеческая душа, но и тело, благодаря чему оно достигнет всеобщего воскресения. В сравнении с предшествующей цитатой эта необычная точка зрения усваивает человеку бесконечность бытия, которой не имеют даже языческие боги. Автономность сущности человека по отношению к Промыслу, т. е. отсутствие необходимости в промыслительном сохранении её в бытии, выделяет позицию Афинагора на фоне значительного числа представителей последующей традиции. В отличие от прочтения «Тимея» в среднеплатоническом ключе, здесь угадывается влияние аристотелевской метафизики самодостаточной и самотождественной сущности, разумеется, творчески переработанной в контексте христианского миропонимания.⁴⁵

Направление мысли, продолжающее диалектику «симметрии бесконечностей» Плутарха и Аттика, сильнее всего выражено у свт. Иоанна Златоуста.⁴⁶ Почти всюду он опирается на слова Ин. 5:17, и в контексте Ин. 5:1–15 обсуждает случаи нарушения иудейского закона о субботе: совершавшееся по повелению Божию обхождение Иерихона с трубами продолжалось и в субботу, по субботам приносилась жертва всеожжения, в субботу могло совершаться обрезание; более того

⁴⁴ *Athenagoras*, De resurrectione 12.7; рус. перев.: Преображенский П., Дунаев А. Г., пер. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест; Алетейя, 1999, с. 106.

⁴⁵ В позднеантичной христианской мысли общим местом было мнение о том, что Аристотель признавал действие промысла простирающимся только до нижней небесной сферы, «до Луны», и не касающимся частного (единичного), но только общего (*Nemes. Emes. De nat. hom.* 44, PG 40, 797A; *Theod. Cyr. De providentia* 1, PG 83, 560B).

⁴⁶ Наряду со свт. Иоанном Златоустом значительное влияние имел трактат «О природе человека» Немесия Эмесского, где Промыслу приписывается сохранение мира в бытии, сохранение вечного существования человеческой души, непрерывное поддержание гармонии и порядка космоса (*De nat. hom.* 42). Подобный взгляд характерен и для блж. Феодорита Киррского (*De provid.* 1–3). Свт. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» цитирует фрагменты трактата Немесия, касающиеся человеческой свободы и Промысла, по всей видимости, разделяя его позицию (*Expositio fidei* 43, *Kotter B., hrsg.* Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. 2. Berlin: De Gruyter, 1973; TLG 2934 004).

солнце работает в субботу, луна совершает своё течение, появляется пёстрый хор звёзд, ветры дуют, источники изливаются, реки текут, море волнуется, семена и растения произрастают, рождают — земля, всё неразумное и род человеческий. Когда женщина рождает в субботу, природа никогда не выдерживает этого закона, не ожидает, чтобы миновала суббота, и тогда разрешились бы потуги родов, но делает своё дело и во время субботы. И небесные силы служат в субботу, исполняют своё служение непрерывно⁴⁷.

Примечательно, что Златоуст несколько раз в этом рассуждении обращается к понятию природы (φύσις): он не связывает движение небесных светил, падение дождей, движение ветра непосредственно с Промыслом, но ставит их в один ряд с перечислением того, что происходит κατὰ φύσιν. Стоит отметить, что движение небесных тел, чередование дня и ночи и годовое изменение их длительности, ветры и осадки объяснялись Промыслом Немесием Эмесским⁴⁸ и Феодоритом Киррским⁴⁹, отзвук этого учения обнаруживается в «Повести о Варлааме и Иоасафе»⁵⁰. Схожий список появляется и в толковании на Ин. 5:17 Нонна Нисибийского⁵¹, для которого Иоанн Златоуст был одним из главных авторитетов, но и у Нонна всё перечисленное выступает именно проявлением Божиего Промысла.

Сказанное, однако, не отменяет участие Промысла в жизни космоса, но служит выражением особого их соотношения. Подобно тому, как осада Иерихона производилась по повелению Божию, но собственными усилиями иудеев, так и природные явления пребывают в промыслительно установленных рамках законов природы:

Если же кто скажет: как делает Отец, когда Он в день седьмой почил от всех дел Своих, — тот пусть узнает образ Его делания. Каким же образом Он делает? Промышлением (προνοεῖ), сохранением (συνκροτεῖ) всего сотворённого. Когда ты видишь восходящее солнце, бегущую луну, озера, источники, реки, дожди и движение природы (φύσεως ὄρων) — в семенах, в телах наших и в бессловесных животных, и все прочее, чем держится вселенная, то и познавай в этом непрестающее делание Отца.⁵²

⁴⁷ *Joan. Chrysost.* In illud: Pater meus usque modo operatur, §3, PG 63, 515.14–25; рус. перев.: Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: Изд. СПб духовной академии, 1906, с. 346.

⁴⁸ *Nemes. Emes.* De nat. hom. 42, PG 40, 785A.

⁴⁹ *Theod. Cyr.* De provid. 1, passim.

⁵⁰ *Woodward G. R., Mattingly H., eds.* Barlaam and Joasaph. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, p. 84, l. 21; TLG 2934 066.

⁵¹ *Thomson R. W.* Nonnus of Nisibis, Commentary..., p. 103.

⁵² *Joan. Chrysost.* In Joannem, homilia 38.2, PG 59, 214.29–38; рус. перев.: Творения... Т. 8. Кн. 1. С. 244–245.

Ещё несколько уточнений: под Промыслом может пониматься «сохранение (τὸ διακρατεῖν) существующего, дарование ему продолжения (в бытии) и управление (ἡγιοχεῖν) им во все время», без чего вселенная не могла бы существовать⁵³; его синонимы — «содержание, попечение», поддержание «в порядке, не допуская ничему рассеяться»⁵⁴.

Промыслительное удержание мира в бытии свт. Иоанн Златоуст прочитывает также в Кол. 1:16–17 *Он есть прежде всего, и всё Им стоит*, а также в Евр. 1:3 *держа всё словом силы Своей*. Бог «не только привёл это из небытия в бытие, но и теперь содержит это, так что если бы что-нибудь изъято было из Его промысла, разрушилось бы и погибло», и это «не менее значит, чем самое творение, для нас даже и более, так как первое соединено с искусством, а последнее нет: содержимое Им не разрушается»⁵⁵.

Наконец, находим наиболее подробное описание «внутренних» причин, из-за которых космос нуждается в поддержке в бытии «извне». Смысл причастия «держа» в Евр. 1:3 свт. Иоанн Златоуст поясняет так: «управляя как возница (ἡγιοχῶν), руководя как кормчий (κυβερνῶν), распоряжаясь как домом (οἰκονομῶν), сдерживая (διακρατῶν), держа (συγκρατῶν), взвешивая (διαβαστάζων)»⁵⁶. И, наконец, самое пространное рассуждение:

удивительно не то только, что Бог создал мир великим и чудным, ...но также и то, что составил (συνέστησε) его из противоположных стихий — тёплой и холодной, сухой и влажной, — из огня и воды, из земли и воздуха: и эти противоположные стихии, из которых составлена вселенная, враждя одна против другой, не истребили, однако же, друг друга ... каждая стихия, будучи удерживаемая волей Творца, как бы какой уздой и цепью (χαλινῶ καὶ δεσμῶ), хранит свои пределы (ὄρους), и борьба их бывает причиной мира для вселенной. Не ясно ли, ...что это создано и поддерживается (συγκρατεῖται) каким-то Промыслом (προνοίας τινός)? ...[и что] если бы не было какого-либо Промысла, поддерживающего (διακρατοῦσα) эту массу тел и не попускающего вселенной распасться, она не могла бы существовать (ἔμεινεν) более и продолжаться?⁵⁷

⁵³ *Joan. Chrysost.* In Genesim, homilia 10.7, PG 53, 89.37–42; рус. перев.: Творения... Т. 4. Кн. 1. С. 82.

⁵⁴ *Joan. Chrysost.* In illud: Pater meus..., §4, PG 63, 516.35–42; рус. перев.: Творения... Т. 12. Кн. 1. С. 348.

⁵⁵ *Joan. Chrysost.* In epistulam ad Colossenses, homilia 3.2, PG 62, 319.46–320.6; рус. перев.: Творения... Т. 11. Кн. 1. С. 380; вторая часть фразы почти дословно повторяется In epistulam ad Hebraeos, homilia 2.3, PG 63, 23.17–27; рус. перев.: Творения... Т. 12. Кн. 1. С. 21.

⁵⁶ *Joan. Chrysost.* In illud: Pater meus..., §2, PG 63, 512.52–513.1; рус. перев.: Творения... Т. 12. Кн. 1. С. 343.

⁵⁷ *Joan. Chrysost.* Ad populum Antiochenum, homilia 9.4, PG 49, 109.20–44; рус. перев.: Творения... Т. 2. Кн. 1. С. 116.

Христос в образе всадника, уздой управляющего конём-эоном, описывается Евсевием Кесарийским в «Похвальном слове Константину»⁵⁸; сравнение Христа с музыкантом, для которого весь космос как целое — совершенный музыкальный инструмент, встречается у Климента Александрийского⁵⁹; Христос в образе Орфея известен уже в росписях катакомб первохристиан⁶⁰. Иными словами, Златоуст продолжает здесь многовековую линию мысли, запечатлённую по преимуществу в александрийской традиции.

Здесь Промысел оказывается силой, объединяющей части космоса воедино, превращающий разнообразие чувственного мира в целостный организм — в этом отношении его действие близко к функции мировой души в языческом неоплатонизме.

В метафизике Плотина и Ямвлиха промыслом обозначается деятельность мировой души, упорядочивающей космос подобно тому, как частная душа животворит своё тело, притом что родство между ними обусловлено общим происхождением от *единого*⁶¹. В христианской же перспективе Промысл может мыслиться, видимо, только как проявление нетварных энергий Бога в тварном космосе. Дистанция между тварной и нетварной природами имеет совершенно иной характер, чем между *душой* и телом космоса в неоплатоническом имманентизме, и с этой точки зрения физический мир лишается собственной онтологической автономии: по своей природе он не имеет способности быть цельным и устойчивым — ведь Промысл имеет нетварную природу и привходит в мир *ad extra*. С точки зрения античной онтологии то, что устойчиво само по себе и неразруσιμο по своей природе, безусловно совершеннее того, что самопроизвольно разрушается, а значит космос, нуждающийся в постоянном поддержании в гармонии, целостности и бытии как таковом, либо несовершенен изначально по своей природе (в противоречии с тем, что тварный мир большинство христианских авторов считали единственным и наилучшим

⁵⁸ *Euseb. Pamphil. De laudibus Constantini*, 6,4; *Heikel I. A., hrsg. Eusebius Werke. Bd. 1. Leipzig: Hinrichs, 1902. Ss. 206–207.* Подробнее см.: *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Античность и Византия*. М.: Наука, 1975. С. 286–306; *Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П.* О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Соловьёвские исследования*. Вып. 3 (47), 2015. С. 54, с илл.

⁵⁹ Цитаты см.: *Братухин А. Ю.* Тит Флавий Климент — примиритель противоположностей // *Климент Александрийский. Увещевания к язычникам. Кто из богатых спасётся / Пер. с др.-греч., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина*. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 38–41.

⁶⁰ См.: *Huskinson, J.* Some pagan mythological figures and their significance in early Christian art // *Papers of the British School at Rome* 42 (1974), pp. 68–97; там же об общности этого мотива у Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского (pp. 71–72).

⁶¹ *Plot. Enn.* III.2–3, *passim*; *Русс Дж. М.* Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. С. 111–115; *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 89–94.

из возможных⁶²), либо его природа претерпела какой-то ущерб, что гипотетически может быть обусловлено только грехопадением человека (ср. обращённые Богом к Адаму слова: *проклята земля за тебя*, Быт. 3:17). Но, к сожалению, ни первое, ни второе предположение не находят подтверждения в известных нам источниках.

ОРИГЕНИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Вторая из линий мысли, наметившихся у Афинагора, и предполагающая большую степень онтологической автономии твари, развивается в оригенистической традиции. Среди раннехристианских её источников нельзя не упомянуть мч. Иустина Философа, признающего в «Диалоге с Трифоном иудеем» вечность тварного бытия, но считающего её не свойством природы, а даром Бога, который может пребывать всегда с душой, а может и быть отъят Им:

Бог, желая чтобы и ангелы и человеки, одарённые свободой выбора и самовластием (*ἐλευθέρῳ προαίρεσει καὶ αὐτεξουσίῳ*), делали то, к чему Он сделал их способными, так сотворил их, что если они изберут благоугодное Ему, то он сохранит их нетленными и свободными от наказания; если же сделаю зло, — накажет каждого, как Ему угодно⁶³.

Дух Святой укоряет людей за то, что, хотя они сотворены так, что если сохранят повеления Его, сделаются, подобно Богу, бесстрастными и бессмертными, и удостоены названия сынов Его, однако уподобляясь Адаму и Еве, они сами себе причиняют смерть⁶⁴.

«Семя христиан», по Иустину, служит «причиной сохранения мира»: пока оно сохраняется на земле, Бог «медлит произвести смешение и разрушение вселенной, так чтобы не было уже более злых ангелов, демонов и людей»⁶⁵.

Диалектика «симметрии бесконечностей» и представление о вечности твари по благодати, по всей видимости, были близки Оригену. Ему атрибутируется утверждение о том, что Бог «сотворил нас несуществовавших (*οὐκ ὄντας*), сотворил нас такими, по сотворении сохраняет (*διακρατεῖ*) нас и каждый день промышляет о всех вообще и о каждом в частности, и тайно и явно, и заметно для нас и незаметно»⁶⁶.

⁶² Напр.: *Nemes. Emes. De nat. hom.* 43, PG 40, 792BC.

⁶³ *Justin Martyr, Dialogus cum Tryphone* 88.5; греч. текст: *Goodspeed E. J., hrsg. Die ältesten Apologeten.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, Ss. 90–265; TLG 0645 003; рус. перев.: *Преображенский П., перев.* Св. Иустин Философ и мученик: творения. М.: Паломник; Благовест, 1995. С. 279.

⁶⁴ *Ibid.*, 124.4.3–8; рус. перев.: Творения... С. 333.

⁶⁵ *Justin Martyr, Apol. secunda* 7.1 (*Goodspell*, op. cit., TLG 0645 002); рус. перев.: Творения... С. 111.

⁶⁶ *Origenes, Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, in Ps. 144, PG 12, 1672.45–48. Этот фрагмент цитирует дословно *Joan. Chrysost. Expos. in Psalmos*, in Ps. 144,

При этом вечная жизнь не принадлежит человеку по природе, но дарована Богом по благодати (ὡς χάρις)⁶⁷. Божие величие таково, что Промысел простирается «из беспредельности в беспредельность и [даже] далее того»⁶⁸. В этой формуле, вероятно, подразумевается учение Оригена о чередующихся эонах, в течение которых мир движется к той мере совершенства, при которой станет возможным апокатастасис⁶⁹. Промысел же оказывается той силой, которая направляет этот путь и обеспечивает то божественное совершенство, которое недостижимо тварью по её собственной природе. При этом, однако, Промысел несколько не ограничивает свободную волю человека — к этому вопросу Ориген очень внимателен, хотя и не претендует на то, чтобы изъяснить конкретные пути или «механизмы» Промысла — они ведомы одному Богу⁷⁰. При этом он вполне отчётливо различает, что находится во власти человека, а что происходит по Промыслу. В толковании на Пс. 118:33–35 он относит к τὸ ἐφ' ἡμῶν⁷¹ внутренние движения души, ума и сердца, а к τὸ ἄπὸ τοῦ Θεοῦ — явление Богом человеку Его воли, наставление на верные пути, просвещение разума⁷². Сфера происходящего «по природе» остаётся за рамками обсуждения.

Евагрий Понтийский продолжает ход мысли Оригена. Он усваивает Промыслу, во-первых, сохранение «состояния тел и бестелесных [существ]» и, во-вторых, «обращение разумных существ от порока и неведения к добродетели и ведению»⁷³. Это «направление» имеет ту же конечную цель, что и у Оригена — апокатастасис, поэтому, в том или ином порядке

PG 55, 465.26–31; перевод приводим по изд. Иоанна Златоуста: Творения... Т. 5. Кн. 2. С. 521. Признавая атрибуцию этих *Selecta* Оригену, мы следуем Иларии Рамелли (*Ramelli, Ilaria L. E., ed., tr. Evagrius's Kephalaia gnostika: a new translation of the unreformed text from the Syriac. Atlanta: SBL Press, 2015, pp. 39, 44, etc.*).

⁶⁷ Подробнее: *Ramelli*, op. cit., p. 243.

⁶⁸ *Origenes, Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, in Ps. 144, PG 12, 1673.3–7, перевод наш — ОГ, ДК.

⁶⁹ Подробнее см.: *Серёгин А. В.* Трактат Оригена «О началах» // *Философский журнал.* 2015. Т. 8. № 2. С. 52–54.

⁷⁰ *Origenes, De princ.* 3.5.8 (греч. текст: *Görgemanns H., Karpp H., hrsg. Origenes vier Bücher von den Prinzipien.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976; TLG 2042 002), рус. пер.: *Писарев Л., перев.* Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 320–321.

⁷¹ О терминологическом характере этой формулы у Немесия Эмесского, Прокла, прп. Максима Исповедника см.: *Беневич Г. И.* Об одном сюжете с ἐφ' ἡμῶν и προαίρεσις в поздней античности // *Hypertopos.* № 16–17 (2010–2011). С. 389–390.

⁷² *Origenes, Fragm. in Psalmos 118.33–35.10 (Pitra J. B., ed. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, vol. 2 & 3. Paris; Venice, 1883–84, TLG 2042 044) = Eusebius Pamphilus, Commentaria in Psalmos, in Ps. 118, PG 23, 1372.27–40.*

⁷³ *Evagr. Pont. Kephalaia Gnostika 6.59, Ramelli*, op. cit., p. 353, рус. перев. (с нашей правкой): *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 151.

охватывает всех существ мира в его полноте. Логическая необходимость самого апокатастасиса у Евагрия выражается формулой:

Было время, когда зла не было, и будет время, когда подобным образом зла больше не будет; но не было времени, когда благо бы не существовало, и никогда не будет времени, когда бы оно перестало существовать⁷⁴.

Евагрий развивает учение Оригена о Промысле, направляющем мир к апокатастасису, достижение которого равносильно концу истории, симметричному сотворению мира — её началу. Как и Ориген, Евагрий видит в Промысле соработника свободной воли человека. Он выстраивает трёхступенчатую последовательность: сначала происходит движение свободной воли человека, затем Промысел содействует, помогает и спасает человека, совершившего свой выбор и, наконец, в итоге каждого зона совершается Суд, соотносящийся с индивидуальными особенностями или «чином» каждого словесного существа⁷⁵.

И у Оригена, и у Евагрия Промысел не столько удерживает космос в бытии, сколько постоянно корректирует его «траекторию» во времени и в зонах на пути к апокатастасису. Выделенные Евагрием две «функции» Промысла, по существу, — онтологическая и этическая проекции одной и той же силы, влекущей мир к совершенству. В отличие от перводвигателя Аристотеля, казалось бы, так же влекущего космос к энтелехиальному самоосуществлению, оригенистический Промысел всегда учитывает свободную волю человека: Бог может убеждать, настаивать⁷⁶ и терпеливо ждать — в том числе и поэтому путь к апокатастасису столь долог.

⁷⁴ Ibid., 1.40, *Ramelli*, p. 36, перевод с англ. наш — *ОГ, ДК*. Практически та же мысль встречается и у свт. Григория Нисского: «зло не от вечности и не вечно пребудет; ибо что не вечно было, то и не будет вечно» (*Greg. Nyss. In inscriptiones Psalmorum* 101.2–4, *McDonough J., ed. Gregorii Nysseni opera*, vol. 5. Leiden: Brill, 1962, TLG 2017 027; рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Т. 2. М.: Типогр. В. Готье, 1861. С. 101, с нашей правкой).

Было бы уместно сопоставить эти слова с учением Прокла, передаваемое впоследствии автором Ареопагитик, о не-субстанциальности зла (*Proclus Diadochus, De mal. subsist.*, см. т.ж.: *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. — М.: Изд. Савин С. А., 2008, с. 196–199. *Ps.-Dionys. Areop. De div. nom.* 4.18–35.), так что и сами понятия «бытие» и «существование» если и приложимы к нему, то с оговорками. По мнению Илари Раmeleri, однако, Прокл сам оказывается во многом близок логике Евагрия (*Ramelli*, *op. cit.*, p. 36. Речь идёт о комментарии Прокла к «Тимею» Платона, 2.63.9–64.9), на наш взгляд, однако, этот текст Прокла не даёт оснований для выводов такого рода.

⁷⁵ *Evaqr. Pont. Kephalaia gnostika* 6.43, 6.75; *Ramelli*, *op. cit.*, pp. 341, 362, lxxxiii.

⁷⁶ См. выше сноску 70; ср. также *ps.-Dion. Areop. Epist.* 8.1: «Разве это не свойство неизреченной и превышающей ум Благодати — сотворить сущее и всё его ввести в бытие и хотеть, чтобы всё было близким к Ней и всегда причастным того, что свойственно Ему, — соответственно пригодности каждого? Как понять, что и за отступающих Он с любовью держится, и спорит, и молит не презирать их, когда они влюблены

Прп. Максим Исповедник, не принимая оригенистическое учение об апокатастасисе⁷⁷, тем не менее, развивает элементы учения Оригена и Евагрия о Промысле и синтезирует его с традицией Каппадокийцев. Вечность тварного бытия он также считает Божиим даром, который Бог никогда не отъемлет:

одна Божественная сущность не имеет ничего противоположного, будучи вечной, беспредельной и дарующей вечность другим [сущностям]; ...сущности сущих противоположно не—сущее, и ...от власти подлинного Бытия зависит быть всегда или не быть этой сущности, *ибо дары Божию непреложны* (Рим. 11:29). Поэтому, удерживаемая Вседержительной Силой, она есть и будет всегда, хотя, как было сказано, имеет не—сущее в качестве противоположного, поскольку приведена в бытие из небытия, и в воле Бога находится быть или не быть ей⁷⁸.

Вслед за Евагрием прп. Максим выделяет два рода деятельности Промысла: один — «обращающий и как бы устраивающий [домостроительно] восстановление тех, о ком Промысл, из того, что не должно, в то, что должно», второй же — «содержащий (συνεκτικήν) в себе всё и сохраняющий (συντηρητικήν) [всё] согласно логосам, по которым всё изначально возникло»⁷⁹. Без этого «сохранения», однако, сущность не перестаёт существовать, обладая определённой степенью онтологической автономии. Так, среди способов участия Промысла в жизни человека прп. Максим указывает и на случаи, когда Бог отходит от человека Своим Промыслом, позволяя «вещам течь естественным образом (φυσικῶς)»⁸⁰.

и сокрушённые, и терпеливо поддерживает бранящих Его и Сам их защищает?» (*Heil G., Ritter A. M., hrsg. Pseudo-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. 2. Aufl. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012, pp. 173–174; рус. перев.: *Прохоров Г. М., перев.* Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002, с. 801).

⁷⁷ Введение в проблему апокатастасиса у прп. Максима см.: *Шервуд П.* Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма / Перев. и примеч. Г. И. Беневица // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. С. 478–495.

⁷⁸ *Maxim. Conf. Capita de caritate*, cent. 3, cap. 28 (*Ceresa-Gastaldo A., ed.* Massimo confessore. Capitoli sulla carita. Rome: Editrice Studium, 1963; TLG 2892 008); рус. перев.: *Сидоров А. И., перев.* Творения прп. Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. - М.: Мартис, 1993, стр. 125. — Стоит отметить, что это одна из немногих мыслей прп. Максима о Промысле, воспроизводимая прп. Иоанном Дамаскиным: «никто не удерживает и не связует сущее в бытии, кроме Бога — ибо бытие есть благо и дар Божий» (*Contra Manichaeos*, 34.8–10; рус. перев.: *Козлов М., Афиногенов Д. Е., перев., комм.* Творения прп. Иоанна Дамаскина : Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. С. 50).

⁷⁹ *Maxim. Conf. Ambigua ad Joannem* 24 (5, 20), PG 91, 1133D; рус. перев.: *Беневиц Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 174.

⁸⁰ *Беневиц Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 166.

Во втором ответе авве Фалассию прп. Максим развивает более сложный ход мысли, подойти к которому имеет смысл, обратившись сначала к интерпретации свтт. Василием Великим и Григорием Нисским аристотелевской диалектики потенции (*δύναμις*) и энергии (*ἐνέργεια*)⁸¹. «Безвидная» и «пустая» земля в Быт. 1:2 для старшего из Каппадокийцев с самого момента своего сотворения уже содержала в себе всю полноту сущего, которое появится на свет в следующие дни творения, но до надлежащего времени остающегося потенциальным, «сокрытым»:

Итак, одна причина и невидимости, и неустроенности, если только под устройством земли разуметь свойственное ей и естественное украшение — жатвы, волнующиеся в долинах, зеленеющие и испещрённые различными цветами луга, цветущие холмы и осенённые лесами вершины гор. Всего этого ещё не было. Земля, по силе, вложенной в неё Создателем (*παρὰ τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν*), хотя готова была породить всё это, однако же ожидала приличного времени, чтобы, по Божию повелению, произвести на свет свои порождения⁸².

Говоря о том же, свт. Григорий Нисский в большей мере использует технические термины античной философии:

написано: *земля же была безвидна и пуста* (Быт. 1:2): а из этого явствует, что всё уже было в возможности (*δυνάμει τὰ πάντα ἦν*) при перёвом устремлении Божиим к творению, как бы от вложенной некоей силы, осеменяющей бытие вселенной (*σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν*), но в действительности (*ἐνἐργείᾳ*) не было ещё каждой в отдельности вещи. Ибо сказано: *земля же была безвидна и пуста*; а это то же значит, как если бы сказать: земля и была, и не была (*ἦν καὶ οὐκ ἦν*); потому что не сошлись ещё к ней (*συνδεδραχίκεσαν περὶ αὐτήν*) качества⁸³.

Отсюда вытекает понимание творческого действия Бога как постепенной (в течение последующих пяти дней творения) актуализации потенций, созданных изначально вместе с сущностью земли. Для прп. Максима Исповедника эта актуализация тварных потенций Богом составляет Его деятельность не только в течение шести дней творения, но и действие Промысла в течение всей истории человечества. Фактически снимая

⁸¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука, прим. 87 // Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. С. 445–458.

⁸² *Basil. Magn.* Нехаем. 2.3.33–42 (*Giet S., éd. Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, 2e éd. Paris: Cerf, 1968; TLG 2040 001), рус. перев.: Святитель Василий Великий. Творения в 2-х т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 229.

⁸³ *Greg. Nyss. Apol.* in Нехаем. PG 44, 77.51–80.2; рус. перев.: Творения св. Григория Нисского. Т. 1. С. 21.

кардинальное различие между творением и промышленiem⁸⁴, прп. Максим истолковывает Ин. 5:17 так:

Бог, сразу образовав, как знает Сам, логосы [всего] происшедшего и общие сущности сущего (καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας), до сих пор ещё осуществляет (ἐργάζεται) не только сохранение (συντήρησιν) их для бытия, но и созидание, выходжение и устроение содержащихся в них в возможности частей (κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν).

Кроме того, Бог через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижимыми и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами (τρόποις) [осуществления] тех, в ком он равно сказывается, и пока Он не покажет действительной обоживающую всех благодать.

Ради этой благодати Бог и Слово, став Человеком, говорит: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю*; Отец — благоволя, Сын — самодействуя, а Святой Дух — существенно исполняя во всех благоволение Отца и самодействие Сына, дабы через всех и во всех явился Единый в Троице Бог, соответственно созерцаемый каждым из удостоившихся [этого] по благодати и всеми ими вместе, подобно тому, как душа пребывает без уменьшения и во всём теле, и в каждом его члене⁸⁵.

Прп. Максим остаётся близок Оригену и Евагрию в понимании соотношения Промысла и свободной воли человека: приведение тропосов бытия словесных сущностей к их природным логосам происходит при взаимодействии свободного «движения к благобытию» и Божиего действия, устанавливающего единство сущего в его логосах. Стоит отметить, что приведенная цитата нами разделена на три абзаца (в греч. тексте такого деления нет): первые два описывают соответственно два типа Промысла,

⁸⁴ Подобную интенцию находим и у свт. Василия Великого: «как шар, приведенный кем-нибудь в движение и встретивший покатость, ... не прежде останавливается, разве когда примет его на себя плоскость, так и природа существ, подвигнутая одним повелением, равномерно проходит и рождающуюся, и разрушающуюся тварь, сохраняя последовательность родов посредством уподобления, пока не достигнет самого конца ... до скончания вселенной» (*Basil. Magn.* Нехаем. 9.2.4–15; рус. перев.: Творения... Т. 1. С. 287).

⁸⁵ *Maxim. Confes. Quaest. ad Thal. 2 (Laga C., Steel C., eds. Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. Vol. 1. Turnhout: Brepols, 1980; TLG 2892 001)*; рус. перев.: *Епифанович С. Л., Сидоров А. И., перев., комм.* Творения прп. Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. М.: Мартис, 1994. С. 35.

как они были различены Евагрием, а третий подчёркивает, что оба рода действия Промысла принадлежат всем Лицам Троицы, к чему добавляется сравнение действия Промысла в космосе с присутствием души в теле, возможно, отсылая к платоническому пониманию промышленности мировой души о теле космоса.

«Движение отдельных существ к благобытию» двояко: с одной стороны, это устремление к Богу как Творцу, Причине и конечной Цели всякого становления, с другой стороны — стремление к своему логосу, полноте осуществления своей природы. Тожество первого и второго устанавливается при своеобразном переосмыслении учения Аристотеля о перводвигателе прп. Максимом⁸⁶.

Ещё одна модель осмысления Промысла строится на неоплатонической триаде *μονή* — *πρόβδος* — *ἐπιστροφή*. Уже у свт. Василия Великого читаем:

Посему кстати присовокупил апостол: *из Того и Тем и в Нем всяческая*. Ибо *из Него*, по воле Бога и Отца, происходит причина бытия существ. *Им* все существа пребывают и составляются, поскольку Творец каждой твари уделяет всё нужное и к её сохранению [в бытии]. А посему, конечно, все возвращается к Нему, с каким-то неудержимым желанием и с какой-то неизреченной любовью стремясь к Начальнику и Устроителю жизни...⁸⁷

Нетрудно указать схожий образ рассуждения в Ареопагитиках и у прп. Максима: Промысл оказывается силой, сохраняющей сущее в бытии, разворачивающей его внутренние потенции, но это развёртывание притом оказывается приближением к осуществлённости своего логоса (что сравнимо с приближением к своей энтелехии у Аристотеля), приближение к телосу, непрестанное стремление к Богу как первой Причине и конечной Цели⁸⁸.

Промысел может выступать *средним* членом между *началом* и *концом* мирового бытия: добавляя творческое действие Бога к «промыслу и суду» у Евагрия и прп. Максима, свт. Анастасий Синаит перечисляет три силы Троидного Бога: «зиждательную, промыслительную и судящую» — «Ведь Бог свершает всё, исполняя Свои свершения сообразно какому-либо одному из трёх способов: Он либо творит, либо предвидит, либо воспитывает»⁸⁹.

⁸⁶ Фокин А. П. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 41–43 и слл.

⁸⁷ *Basil. Magn.* De spiritu sancto 5.7.41–48 (*Pruche B.*, ed. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Paris: Cerf, 1968; TLG 2040 003); рус. перев.: Творения... Т. 1. С. 64.

⁸⁸ Предельной экспликации в богословских терминах эта логика достигает у Фомы Аквинского, который, используя аристотелевскую логику, формулирует путь согласования вольной свободы воли человека и Промысла, непрестанно направляющего её ко благу. Подробнее см.: *Jensen A. S.* Divine Providence and human agency..., pp. 81–82.

⁸⁹ *Anastasius Sinaita*, Sermo I, 3.61–66 // *Uthemann K.-H.*, hrsg. *Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus*

Рассмотрев учения о Промысле в масштабах всего космоса, уместно спросить, как он являет себя в антропологическом измерении, в жизни отдельного человека? С точки зрения библейской экзегезы — как согласовать *без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15:5) с *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17), не упуская при этом лингвистическую параллель в Ин. 5:19–30?

Стоит отметить, что многократно цитируемые в византийской патристике слова Ин. 15:5 часто либо не истолковываются, служа просто пояснением или аргументом для упования на Бога в бедах и тяготах жизни⁹⁰, либо интерпретируются как обоснование совершенного послушания человека Божией воле⁹¹. Свт. Анастасий Синаит развивает эту линию вплоть до того, что слова Ин. 5:30 *Я ничего не могу творить Сам от Себя* оказываются выражением совершенного подчинения человеческой воли Христа воле божественной — «мановению Владыки»,⁹² «подчинения Богу Слову»⁹³.

Нам известен, пожалуй, лишь один автор, поставивший вопрос о месте свободной воли в систематическом истолковании Ин. 15:5 — это Нонн Нисибийский,⁹⁴ чьё толкование на Евангелие от Иоанна сохранилось в армянском переводе. Не принимая Халкидонский догмат, Нонн не может следовать логике свт. Анастасия, потому встречает затруднение в прочтении Ин. 5:30 и особенно 5:19 — *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также*. Нонн спрашивает: исцелял ли Христос расслабленного потому, что видел Отца исцеляющего кого-либо, или потому ли Сын обратил воду в вино в Кане Галилейской, что видел Отца, делающего что-то подобное? Однако,

monotheletas. Turnhout, Brepols: Leuven University Press, 1985, p. 20; рус. перев.: *Сидоров А. И., перев.* Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. С. 55.

⁹⁰ Напр.: *Theodorus Studites*, Epistulae 204.28 (TLG 2714 002); *ps.-Macarius (Macarius/Symeon)*, Sermones 38.2.1.1 (TLG 2109 001).

⁹¹ *Maxim. Conf.* Capita de caritate, cent. 2, cap. 38.8; *Anast. Sinaita* Oration in sextum psalmum, PG 89, 1085D–1088A; *Euthym. Zigab.* Comment. in Joannem 15:5, PG 129, 1409CD.

⁹² *Anast. Sinaita* Viae Dux 2.7, PG 89, 80AB; рус. перев.: Творения... С. 256–257.

⁹³ *Ibid.* 1.2, PG 89, 44D–45A; рус. перев.: Творения... С. 202–203.

⁹⁴ Кроме Нонна, в таком ключе же звучит предельно краткий ответ прп. Варсануфия Великого на вопрос о соотношении свободы воли человека и Ин. 15:5: «когда человек преклоняет сердце своё ко благу, и призовет на помощь Бога, то Бог, внимая его доброму усердию, подаст ему силу к деланию, и таким образом бывает место тому и другому, — и свободе человека, и помощи, даруемой ему от Бога» (Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. М.: Правило веры; Изд. Моск. Сретенского м-ря, 1998. С. 456–457, вопрос 770). Но дальнейшей разработки этого вопроса у прп. Варсануфия нам найти не удалось.

цель Нонна не в том, чтобы довести понимание Ин. 5:19 до абсурдной антропоморфизации Отца⁹⁵, а в том, чтобы подчеркнуть собственную свободную волю Сына — ведь, по Нонну, ею обладают не только люди, но и ангелы и демоны, как же её может быть лишён Сын Божий⁹⁶? Признавая единую богочеловеческую природу Сына, Нонн вынужден отказаться от полного тождества воли Сына и Отца, но признаёт при этом их соответствие и согласие, так что божественность и могущество как Отца, так и Сына нисколько не умаляются⁹⁷.

Участие Христа во всяком благом деле, которое человек совершает, так что без Него невозможно творить что-либо, Нонн сравнивает со зрением, светом и видимыми предметами. Чтобы их видеть, мы нуждаемся в свете, но сам свет не есть эти предметы, а его необходимость для зрения — особенность нашей природы, а не света или предметов⁹⁸. Точно так же нужда во Христе для совершения добрых дел — не особое устройство Бога и не свойство добрых дел или добра как такового, но особенность нашей природы, усвоенной вочеловечившимся Словом.

В отличие от раннеармянской традиции, где свобода воли человека признавалась в перспективе исключительного подчинения её воле Творца⁹⁹, у Нонна она приобретает существенное богословское значение, как в отношении Христа, так и окружающих Его людей, описываемых в четвёртом Евангелии¹⁰⁰. Свободная воля человека по Нонну непрестанно учитывается Промыслом, Бог не вынуждает человека к творению добрых дел, — здесь весьма тщательно продолжается линия, знакомая нам по Оригену и Евагрию. Но Нонн делает смелый шаг ещё далее: если

⁹⁵ Напомним, что выше было показано, как семантика *λοεῖν* позволяет истолковать Ин. 5:19–30 без антропоморфизмов в речи о Боге Отце.

⁹⁶ *Nonnus Nisib.* Comm. in Joannem 5:19, *Thomson*, op. cit., p. 106.

⁹⁷ *Ibid.*, in Joan. 5:30, *Thomson*, op. cit., p. 113; in Joan. 16:13b, *Thomson*, op. cit., p. 347.

⁹⁸ Этот фрагмент толкования Нонна написан сложным языком и, вероятно, был не до конца понятен и средневековым переписчикам, о чём можно судить по большому числу разночтений в сохранившихся рукописях (см. примечания ad loc.). На наш взгляд, не исключено, что на эту «зрительную» диалектику мог повлиять фрагмент «Тимея» 45bd.

⁹⁹ *Агатангелос*, Учение святого Григора (Вардапетут'ив'н) 270 и 277 (*Thomson R. W.*, trans. *The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970, pp. 45–46, 48–49); об этом тексте см.: *Курдыбайло Д. С., Шагинян А. К.* О некоторых особенностях раннесредневековой армянской библейской экзегезы в «Учении святого Григора» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 25–39. Впрочем, первая половина толкования Ин. 15:5 Нонном близка к такой же логике, но по сравнению со второй она предстаёт как изложение уже известных ранее представлений перед тем, как ввести его собственное мнение.

¹⁰⁰ *Nonnus Nisib.* Comm. in Joannem 6:43–45, 6:65c–66, 6:68, 7:1, 10:31, 12:39–40; *Thomson R. W.* *Nonnus of Nisibis...*, pp. 139–140, 151, 152, 155, 231, 287.

бы человек не обладал свободной волей, Бог не мог бы совершить вообще что-либо с помощью («через») человека¹⁰¹.

Иными словами, Нонн рассматривает человека как орудие Промысла, причём такое орудие, которым можно стать исключительно добровольно, выступая соработником Бога.

Несмотря на сложность языка, не всегда последовательный анализ связанных между собой мест Евангелия и ряд богословских сложностей, обусловленных отказом от диофизитской христологии, Нонн, тем не менее, показывает удачный пример связи учения о Промысле и свободе воле с толкованием Ин. 15:5, 5:19 и 5:30 — то, чего нам не удалось обнаружить у целого ряда авторитетных византийских авторов и к чему подходят современные исследователи четвёртого Евангелия (правда в несколько другой перспективе: с точки зрения Иоаннова богословия единства — сначала Отца и Сына, а затем Бога и Церкви).

* * *

Как видим, получившаяся картина весьма разнородна: изначально отмеченные нами связи между Ин. 5:17, 5:19–30 и 15:5 почти не находят последовательного раскрытия у исследованных авторов. Учение о Промысле чаще всего ассоциируется с Ин. 5:17 и далее развивается в общекосмологической перспективе. Представление о тварности космоса и, соответственно, существовании начала его бытия во времени предполагает существование и его конца, ввиду чего он нуждается в сохранении в бытии «извне», то есть Богом. Казалось бы, очевидная аналогия с человеческой душой и ангельским миром встречается в подобном контексте лишь изредка. Предпосылка «симметрии бесконечностей» разрешается в учении о сохранении мира Богом либо по «платоническому» сценарию, где действие Промысла сравнимо с промыслом мировой души в языческом неоплатонизме, либо по сценарию «аристотелевскому», где единство космоса обусловлено всеобщим стремлением твари к Богу наподобие стремления космоса к перводвигателю, где Промысел оказывается внутренней силой, обуславливающей это всеобщее стремление–движение.

На наш взгляд, наименее уязвимы для богословской критики и наиболее близки к духу Евангелия объяснения, не опирающиеся на «симметрию бесконечностей» и либо допускающие вечность по природе того, что имело тварное начало бытия (как у Афинагора), либо видящие в вечном бытии Божий дар (у мч. Иустина Философа и прп. Максима Исповедника) — в обоих случаях тварный мир обладает онтологической автономией (по природе либо по благодати), а действие Промысла сосредотачивается на приведении

¹⁰¹ Точнее говоря, мог бы, но для этого пришлось бы совершенно изменить человеческое существо, что для Бога возможно, но «не соответствует Его божественности» — *ibid.*, in Joan. 15:5, *Thomson*, *op. cit.*, p. 331.

твари ко Творцу, на обожении космоса — тот главный смысловой акцент, что рождается в оригенистической традиции и отзывается вплоть до времён прп. Максима Исповедника и Нонна Нисибийского.

СОКРАЩЕНИЯ

PG — *Migne J.-P., ed. Patrologia Graecae Cursus Completus. Paris, 1857–1866.*
TLG — *Dumont, D. J., Smith R. M. Thesaurus Lingua Graecae. Musaios 2002 Release A (CD ROM). Los Angeles, 2002.*

Источники

Ceresa-Gastaldo A., ed. Massimo confessore. Capitoli sulla carita. Rome: Editrice Studium, 1963.

Giet S., éd. Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron, 2e éd. Paris: Cerf, 1968.

Goodspeed E. J., hrsg. Die ältesten Apologeten. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1915.

Görgemanns H., Karpp H., hrsg. Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Heikel I. A., hrsg. Eusebius Werke. Bd. 1. Leipzig: Hinrichs, 1902.

Heil G., Ritter A. M., hrsg. Pseudo-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. 2. Aufl. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012.

Kotter B., hrsg. Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. 2. Berlin: De Gruyter, 1973.

Laga C., Steel C., eds. Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. Vol. 1. Turnhout: Brepols, 1980.

McDonough J., ed. Gregorii Nysseni opera, vol. 5. Leiden: Brill, 1962.

Nestle E., Aland K. et al., hrsg. Novum Testamentum Graece. 26. Aufl., 4. revid. Druck. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1981.

Nock A. D., Festugière A.-J., eds. Corpus Hermeticum, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

Pitra J. B., ed. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, vol. 2 & 3. Paris; Venice, 1883–1884.

Pruche B., éd. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Paris: Cerf, 1968.

Schoedel, W. R., ed. Athenagoras. Legatio and De resurrectione. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Uthemann K.-H., hrsg. Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas. Turnhout, Brepols: Leuven University Press, 1985.

Wachsmuth C., Hense O., hrsgb. Ioannis Stobaei Anthologium. 1. Bd. Berlin: Weidmann, 1884.

Woodward G. R., Mattingly H., eds. Barlaam and Joasaph. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

ПЕРЕВОДЫ

Ramelli, Ilaria L. E., ed., tr. Evagrius's Kephalaia gnostika : a new translation of the unreformed text from the Syriac. Atlanta: SBL Press, 2015.

Thomson R. W., trans. The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970.

Thomson, Robert W., transl., comm. Nonnus of Nisibis, Commentary on the Gospel of Saint John. Atlanta: SBL Press, 2014.

Козлов М., Афиногенов Д. Е., перев., комм. Творения прп. Иоанна Дамаскина : Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. — М.: Мартис, 1997.

Лосев А. Ф., Асмус В. Ф., Тахо-Годи А. А., ред. Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

Лукомский Л. Ю., перев. с греч. и лат. Высокий герметизм. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001.

Писарев Л., перев. Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.

Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Изд. СПб духовной академии, 1895–1906.

Преображенский П., Дунаев А. Г., пер. Сочинения древних христианских апологетов. — СПб.: Благовест; Алетейя, 1999.

Преображенский П., перев. Св. Иустин Философ и мученик: творения. М.: Паломник; Благовест, 1995.

Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. М.: Правило веры; Изд. Моск. Сретенского м-ря, 1998.

Прохоров Г. М., перев. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд. Олега Абышко, 2002.

Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 2000.

Святитель Василий Великий. Творения в 2-х т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008.

Сидоров А. И., Епифанович С. Л., перев., примеч. Творения прп. Максима Исповедника. Кн. 1–2. М.: Мартис, 1993–94.

Творения св. Григория Нисского. Т. 1–8. М.: Типогр. В. Готье, 1861–72.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Barrett C. K. The Gospel according to St John : An introduction with commentary and notes on the Greek text. 2nd ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.

Carson D. A. The Gospel according to John. Grand Rapids, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co; Leicester: Apollos, 1991.

Dodd C. H. The interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge University Press, 2005.

Frayser-Griggs D. Spittle, clay, and creation in John 9:6 and some Dead Sea scrolls // Journal of Biblical Literature, Vol. 132, No. 3 (2013), pp. 659–670.

Huskinson, J. Some pagan mythological figures and their significance in early Christian art // Papers of the British School at Rome 42 (1974), pp. 68–97.

Jensen, Alexander S. Divine Providence and human agency: Trinity, creation and freedom. London, New York: Routledge, 2014.

Morris L. The Gospel according to John : The English text with introduction, exposition and notes. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1971.

Rankin, David. Athenagoras: philosopher and theologian. Ashgate Publishing, 2009.

Weiss H. The Sabbath in the Fourth Gospel // *Journal of Biblical Literature*, Vol. 110, No. 2, 1991, pp. 311–321.

Бенвенист Э. Семантические проблемы реконструкции // *Он же.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974, с. 331–349.

Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013.

Беневиц Г. И. Об одном сюжете с ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις в поздней античности // *Hyperboreus.* № 16–17 (2010–2011). С. 386–390.

Беневиц Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М., сост. Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007.

Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. — М.: Изд. Савин С. А., 2008.

Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Античность и Византия.* М.: Наука, 1975. С. 286–306.

Братухин А. Ю. Тит Флавий Климент — примиритель противоположностей // *Климент Александрийский. Увещания к язычникам. Кто из богатых спасётся / Пер. с др.-греч., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина.* СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006, с. 5–46.

Диллон, Джон. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб.: Изд. Олега Абышко; Алетейя, 2002.

Кантор, Георг. Труды по теории множеств. М.: Наука, 1985.

Курдыбайло Д. С., Шагинян А. К. О некоторых особенностях раннесредневековой армянской библейской экзегезы в «Учении святого Григора» // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 25–39.

Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Соловьёвские исследования.* Вып. 3 (47), 2015. С. 49–66.

Лев Шестов. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1993.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000.

Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005.

Серёгин А. В. Трактат Оригена «О началах» // *Философский журнал.* 2015. Т. 8. № 2. С. 44–55.

Фокин А. Р. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // *Философский журнал.* 2017. Т. 10. № 2. С. 38–61.

Хлебников Г. В. Экзегетический метод среднего платонизма (Аналитический обзор) // *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. Реферативный журнал.* 2007, № 2. С. 101–128.

СОДЕРЖАНИЕ

НОВЫЕ ПОДХОДЫ К НАСЛЕДИЮ ПЛАТОНИЗМА

<i>Светлов Р. В., Слободковский С. В.</i> «Хорошо обоснованное сомнение». Принцип фальсифицируемости и «четыре основных положения» Цицерона в контексте реалий римского правоприменения	5
<i>Альмова Е. В.</i> Оппозиция PHYSIS — NOMOS в политической теории представителей Древней софистики (казус Фрасимаха)	15
<i>Лебедев С. П.</i> Проблема обоснования идей в учениях Платона и Аристотеля	20
<i>Караваева С. В.</i> «Аякс» и «Одиссей» Антисфена в историческом, литературном и философском контексте второй половины V — первой половины IV в. до н. э.	28
<i>Никоненко С. В.</i> Античная практика уподобления как форма эйдетического опыта	37
<i>Русинова Л. А.</i> Гендерный аспект платоновской теории идей.	52
<i>Дёмин Р. Н.</i> Диодор Крон и элементы временной и модальной классификации суждений у представителей школы имен (Дэн Си, Гунсунь Лун)	57
<i>Пеннер Р. В., Миляева Е. Г.</i> Чтение (с) Платона (-ом): просто о сложном.	64

ПЛАТОНИЗМ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>Пантелеев А. Д.</i> Философы и софисты в раннехристианской агиографии	68
<i>Движанинов Б. К.</i> Образ Асклепия в неоплатонизме и герметизме.	76
<i>Приходько М. А.</i> Символический аспект антропологии Евагрия Понтийского	85
<i>Мирошниченко Е. И.</i> Неоплатонизм Синесия: итоги дискуссии	94
<i>Маковецкий Е. А.</i> Что делать музам у вод Мелеса? (К интерпретации фрагментов II.8–12 «Картин» Филострата Старшего)	100

НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

<i>Кислякова Л. Ю.</i> Любовь, смерть и выгода в комментарии Фичино к диалогу «Пир» и в кипрской любовной лирике XVI века	107
---	-----

<i>Гончаров И. А.</i> Трансформация античной натурфилософии в новоевропейскую метафизику в контексте понимания сущности пространства	115
<i>Коваль О. А.</i> Образ Сократа в мировой литературе	122
<i>Рохмистров В. Г.</i> Платоновская аллегория пещеры и «Чёрный принц» Айрис Мёрдок	130

ПЛАТОН И ЕВРОПЕЙСКИЕ НАУЧНЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>Артемьев Т. М.</i> Трансформация платоновских методов познания истины в феноменологии Гуссерля.	138
<i>Петруччани Стефано.</i> Договорной характер суверенитета, между античностью и модерном.	144
<i>Протопопов И. А.</i> Онтологический статус идеи блага в философии Платона.	150
<i>Капилуни Стефано Мария.</i> О возможности нового примирения пониманий Блага и Полезного (от Платона до С. Булгакова)	155
<i>Ди Джакомо. Джузеппе</i> Понимание «образа» у Платона	163
<i>Бойко В. Ю.</i> Методологическое основание теорий государства Платона и Аристотеля	171
<i>Зайкина Д. С.</i> Прочтение диалогов Платона в свете теории четырёх дискурсов Жака Лакана	180
<i>Морозова И. Н.</i> Стратегия метафизики целостности и дискурсии «анти-платоновского поворота» в науке	185
<i>Очеретяный К. А.</i> Автоматы Платона: к понятийной археологии принципа автоматизма	191

ПРИЛОЖЕНИЕ

<i>Дорофеев Д. Ю.</i> Философия и медицина в Древней Греции	197
<i>Катречко С. Л.</i> Был ли Платон платоником: как следует понимать платоновские идеи?	206
<i>Медведева О. А.</i> Совершенство человеческой природы и поиски его основания: Платон, Паскаль, Святитель Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий)	214
<i>Гончарко О. Ю., Курдыбайло Д. С.</i> Некоторые особенности учения о Промысле в византийской и сиро-армянской экзегезе Ин. 5:17–30 и 15:5.	224

