



**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

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.

XXV научная конференция «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и античная наука». Санкт-Петербург, 21–22 июня 2017. Тезисы докладов. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 207 с.

ISBN 978-0-00000-000-0

Настоящий сборник представляет собой аннотации и тезисы 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

ПРОГРАММА КОНФЕРЕНЦИИ

21 июня 2017 г.

Русская христианская гуманитарная академия, наб. р. Фонтанки, д. 15

10.30 – 11.30 РЕГИСТРАЦИЯ

11.30 ОТКРЫТИЕ КОНФЕРЕНЦИИ

25-летний юбилей Санкт-Петербургского Платоновского философского общества (Актовый зал РХГА)

11.45 – 13.30 ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Модераторы – Светлов Р. В., Протопопова И. А.

1. Лисович Инна Ивановна

Московский гуманитарный университет

Неоплатонизм и свободные искусства в Европе и Англии раннего Нового времени

2. Светлов Роман Викторович

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии; Русская христианская гуманитарная академия

Принцип фальсифицируемости и академическое «эпохе»

3. Вольф Марина Николаевна

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

Платон против софистов: возможны ли доброжелательные интерпретации релятивизма?

13.30 – 14.00 КОФЕ-БРЕЙК

14.00 – 18.30 ЗАСЕДАНИЯ СЕКЦИЙ

СЕКЦИЯ 1: Новые подходы к наследию платонизма

Модераторы – Вольф М. Н., Мочалова И. Н.

1. Погоняйло Александр Григорьевич

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Счет числа у Платона и Аристотеля

2. Берестов Игорь Владимирович

Новосибирский государственный университет

Парадокс Менона у Платона и Аристотеля: рациональная реконструкция

3. **Лисанюк Елена Николаевна**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
«К тем, кто уже побеждены болезнью, медицина не протягивает своей руки»: аргумент Платона к добродетели vs аргумент Аристотеля к пациенту
4. **Никоненко Сергей Витальевич**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Античная практика уподобления как форма эйдетического опыта
5. **Романенко Юрий Михайлович**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Событие спора между платонизмом и аристотелизмом
6. **Петров Кирилл Алексеевич**
Волгоградский государственный медицинский университет, Волгоград
Сон Сократа и миф в диалоге «Теэтет»
7. **Лихачев Глеб Геннадьевич**
Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва
Интерпретация мифа об Эре в контексте этической концепции «Государства»
8. **Шадов Александр Александрович**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Понятие стихии в античной философии

СЕКЦИЯ 2: Платон и европейские научные дискурсы

Модераторы – Романенко Ю. М., Ноговицын О. М.

1. **Артемьев Тимур Мурманович**
Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова, Санкт-Петербург
Методы познания истины у Платона и их трансформация в феноменологии
2. **Петруччани Стефано**
Римский университет «Ла Сапьенца»
Договорной характер суверенитета, между античностью и модерном
3. **Протопопов Иван Алексеевич**
Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения
Онтологический статус идеи блага в философии Платона

4. Капилупи Стефано Мария

*Русская христианская гуманитарная академия;
Римский университет «Ла Сапьенца»*

О возможности нового примирения пониманий Блага и Полезного

5. Ди Джакомо Джузеппе

Римский университет «Ла Сапьенца»

Понимание «образа» у Платона

6. Бойко Виктория Юрьевна

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Методологическое основание теорий
государства Платона и Аристотеля

7. Ноговицин Олег Николаевич

*Санкт-Петербургский государственный технологический институт
(Технологический университет); Социологический институт РАН*

Знание Эдипа: Платон, Аристотель, греческая
трагедия и логика исключенного исключения

8. Ноговицын Олег Михайлович

Санкт-Петербургский государственный университет

Естественнонаучные основания нравственности в философии Платона

9. Зеннхаузер Вальтер

Русская христианская гуманитарная академия

О роли платонизма в формировании
современной классической математики

**СЕКЦИЯ 3: «Сократические школы» как феномен
греческой культуры**

Модератор – Алымова Е. В.

1. Дёмин Ростислав Николаевич

Русская христианская гуманитарная академия; гимназия «Петершуле»

Диодор Крон о «возможном и невозможном» и элементы временной
и модальной классификации суждений у представителей школы имен

2. Каравеева Светлана Викторовна

Русская христианская гуманитарная академия

«Аякс» и «Одиссей» Антисфена в историческом,
литературном и философском контексте второй
половины V – первой половины IV в. до н. э.

3. Мочалова Ирина Николаевна

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Институализация философии во второй
половине V – IV в. до н. э.: сократические школы

4. Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет, Москва

«Собаки-философы», или Киники-спартанцы:
«кинический» контекст «Государства»

5. Никонов Валерий Павлович

Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург

Платон и скифы: к вопросу об иранском
влиянии на диалог «Государство»

6. Гараджа Алексей Викторович

Российский государственный гуманитарный университет, Москва

Почему киники назывались киниками?

7. Галанин Рустам Баевич

Русская христианская гуманитарная академия

«Апология Сократа» Платона, «Апология Паламеда»
Горгия и «Ипполит» Еврипида: заимствования, влияния,
совпадения. Краткий риторико-философский анализ

8. Светлов Роман Викторович

*Санкт-Петербургский государственный университет, Институт
философии; Русская христианская гуманитарная академия*

Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»?

**СЕКЦИЯ 4: Платонизм в позднеантичной, средневековой
и российской интеллектуальной культуре**

Модераторы – Литвин Т. В., Курдыбайло Д. С.

1. Пантелеев Алексей Дмитриевич

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории

Феномен отступничества в религиозной
и философской жизни Римской империи

2. Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Понятие «сердце» (*lēb*) у Экклесиаста и Приточника

3. **Туманян Тигран Гургенович**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
О традициях политической мысли средневекового ислама
4. **Литвин Татьяна Валерьевна**
Русская христианская гуманитарная академия
Плотин о Душе, числе и движении
5. **Кулиев Олег Игоревич**
Санкт-Петербургский горный университет
О сходстве экзегетической процедуры у Оригена и Гераклеона.
6. **Приходько Максим Александрович**
протоиерей, приход РПЦ в честь Николая Мирликийского, г. Севилья (Испания)
Символический аспект антропологии Евагрия Понтийского
7. **Курдыбайло Дмитрий Сергеевич**
Русская христианская гуманитарная академия
Язык, имя и теургия у Ямвлиха и Порфирия
8. **Маковецкий Евгений Анатольевич**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Что делать музам у вод Мелеса? (К интерпретации фрагментов II.8-12 «Картин» Филострата Старшего)
9. **Мирошниченко Евгений Игоревич**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории
Неоплатонизм Синесия: итоги дискуссии
10. **Черноглазов Дмитрий Александрович, Гончарко Оксана Юрьевна**
Санкт-Петербургский государственный университет
Платоновский диалог в Византии (IV – XII вв.)
11. **Евлампиев Игорь Иванович**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Не-сущий Бог в гностическом христианстве и неоплатонизме
12. **Двинянинов Борис Кириллович**
Русская христианская гуманитарная академия
Образ Асклепия в герметизме и неоплатонизме

22 июня 2017 г.

Русская христианская гуманитарная академия, наб. р. Фонтанки, д. 15

11.30 - 18.00 ЗАСЕДАНИЯ СЕКЦИЙ

СЕКЦИЯ I (вторая сессия): Новые подходы к наследию платонизма

Модераторы – Павловский Р. В., Панов С. В.

- 1. Рохмистров Владимир Геннадьевич**
Русская христианская гуманитарная академия
Платоновская аллегория пещеры и «Черный принц» Айрис Мердок
- 2. Прокопов Кирилл Евгеньевич**
Высшая школа экономики, Школа философии, Москва
Сократ в пещере: интеллектуальная автобиография «Федона» на фоне «Государства»
- 3. Русинова Людмила Андреевна**
Русская христианская гуманитарная академия
Гендерный аспект платоновской теории идей
- 4. Багдасарян Армине Гришаевна**
Российский государственный институт сценических искусств, Санкт-Петербург
Философский слух: еще раз об аргументе против софистов
- 5. Алымова Елена Валентиновна**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Наррация и сюжетосложение как изначальные формы актуализации концепта времени в греческой мысли (некоторые размышления в связи с трактовкой времени в диалогах Платона).
- 6. Павловский Роман Валерьевич**
Гимназия №278 им. Б. Б. Голицына, Санкт-Петербург
Проблема субъекта в философии Платона и Аристотеля
- 7. Панов Сергей Владимирович**
Национальный исследовательский технологический университет «МИСиС», Москва
Диалектика Платона: мимесис природы, моральный аффект, перспективизм ценности

8. Слободковский Сергей Владимирович

Русская христианская гуманитарная академия

Кратер Платона

9. Плешков Алексей Александрович

Высшая школа экономики, Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева, Москва

Материя и Время в «Тимее» Платона

10. Щербаков Фёдор Борисович

Русская христианская гуманитарная академия

Значение аллегорической экзегезы в стоической школе.

11. Туманян Тигран Гургенович

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

К вопросу о библейских основаниях политики и этики в исламе

СЕКЦИЯ 2 (вторая сессия): Платон и европейские научные дискурсы

Модераторы – Морозова И. Н., Коротков Д. М.

1. Зайкина Дарья Сергеевна

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Прочтение диалогов Платона в свете теории

четырёх дискурсов Жака Лакана

2. Коротков Дмитрий Михайлович

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Рецепция античности в постмодерне: Платон Мориса Бланшо

3. Морозова Ирина Николаевна

Челябинский государственный институт культуры

Стратегия метафизики целостности и дискурсии

«анти-платоновского поворота» в науке

4. Мурский Вадим Вячеславович

Русская христианская гуманитарная академия

Диалектика гипотез платоновского «Парменида»

и фихтевской «Основы общего наукоучения»

5. Смирнов Иван Иванович

Русская христианская гуманитарная академия;

протоиерей, клирик Русской Православной Церкви

Теология «Тимея» и концепция панентеизма

6. **Шиповалова Лада Владимировна, Шапошникова Юлия Владимировна**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Образы античной науки в контексте научной революции
7. **Степанова Анна Сергеевна**
Российский государственный педагогический университет им. И. А. Герцена, Санкт-Петербург
Учение Платона в проекции математического символизма (античность и современность)
8. **Азарова Юлия Олеговна**
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина
Платон и Левинас: критика «сократического элемента» в платонизме
9. **Очеретяный Константин Алексеевич**
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Автоматы Платона
10. **Гончарко Дмитрий Николаевич**
Санкт-Петербургский государственный технологический институт (технический университет)
«Кратил» и две традиции семиотики

СЕКЦИЯ 5: Наследие Платона в эпоху Возрождения и Нового времени

Модераторы – Гурьянов И. Г., Малышкин Е. В.

1. **Батракова Ирина Аркадьевна**
Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова, Санкт-Петербург
Платоновская идея науки в античной и европейской философии
2. **Дорофеев Даниил Юрьевич**
Санкт-Петербургский горный университет
Философия и медицина в Древней Греции
3. **Даровских Андрей Александрович**
Университет штата Нью-Йорк в Бингемтоне
Этиология соединения души и тела в эмбриологии Немесия Эмесского

4. Гурьянов Илья Геннадьевич

Высшая школа экономики, Институт гуманитарных историко-теоретических исследований имени А. В. Полетаева, Москва

Антропология Марсилио Фичино в зеркале эмбриологических представлений XV в.

5. Золотухина Анастасия Игоревна

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Платон как источник первых хореографов: рождение теории танца в итальянских трактатах XV века

6. Аникина Елизавета Юрьевна

Русская христианская гуманитарная академия

Аполлонический Христос Микеланджело. Ренессансный неоплатонизм и античные мистерии

7. Кислякова Лидия Юрьевна

Санкт-Петербургский государственный университет

Любовь, смерть и выгода в комментарии Фичино к диалогу «Пир» и в кипрской любовной лирике XVI века

8. Соколова Лариса Юрьевна

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

А. Койре о платонизме «новой науки» Галилея

9. Гончаров Игорь Анатольевич

Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина

Трансформация античной натурфилософии в новоевропейскую метафизику в контексте понимания сущности пространства

10. Малышкин Евгений Витальевич

Санкт-Петербургский государственный университет,

факультет свободных искусств и наук

Лейбницев аргумент третьего человека

СЕКЦИЯ 6: Платон в контексте истории мирового искусства и образования

Модератор – Сеницын А. А.

1. Юрина Екатерина Сергеевна

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα как общий контекст философии и литературы

2. **Сатина Ирина Валериевна, Калугина Светлана Александровна**
*Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко;
Воронежский государственный институт искусств*
Диалоги Платона в пространстве театра
3. **Пеннер Регина Владимировна, Миляева Екатерина Галимулловна**
Южно-Уральский государственный университет, г. Челябинск
Чтение (с) Платона (-ом): просто о сложном
4. **Крюкова Екатерина Борисовна**
Русская христианская гуманитарная академия
«Какая разница, кто говорит»: метаморфозы
нарратора в романе Апулея
5. **Синицын Александр Александрович**
Русская христианская гуманитарная академия
Русский Сократ – 1991 (Образ «Босоногого мудреца» в кинематографе)
6. **Коваль Оксана Анатольевна**
Русская христианская гуманитарная академия
Образ Сократа в мировой литературе
7. **Королёв Всеволод Анатольевич**
Русская христианская гуманитарная академия
Геометрия диалога
8. **Нешитов Петр Юрьевич**
*Санкт-Петербургский государственный университет
телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича*
Дефицит платонизма в российском информационном праве
9. **Романенко Инна Борисовна**
*Российский государственный педагогический университет им. И. А. Герцена;
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт психологии*
Платоновская образовательная
парадигма и христианская традиция
10. **Щербаков Михаил Иванович**
Белгородский государственный национальный исследовательский университет
К проблеме русского философского языка. Опыт сравнительного анализа метафизических терминов эпохи становления древнерусского философского тезауруса (в контексте философии Аристотеля)

11. Чернаткин Иван Иванович, Тоноян Лариса Грачиковна

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

Платоновские идеи в работе В. Н. Карпова

«Систематическое изложение логики»

18.00 АКТОВЫЙ ЗАЛ РХГА

- «Воспоминания о Сократе»: встреча с почетным гостем конференции Григорием Анисимовичем Ардаковым, Народным артистом РСФСР, художественным руководителем Саратовского академического драматического театра им. И. А. Слонова, исполнителем роли Сократа в одноименном фильме В. Ф. Соколова («Сократ», 1991)
- Презентация изданий Платоновского философского общества
- Подведение итогов конференции

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

Азарова Юлия Олеговна

к. филос. н., доцент, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ПЛАТОН И ЛЕВИНАС: КРИТИКА

«СОКРАТИЧЕСКОГО ЭЛЕМЕНТА» В ПЛАТОНИЗМЕ

Левинас утверждает, что философия Платона содержит два сократических элемента, которые редуцируют Иное к Тожественному: во-первых, теория Эроса, во-вторых, теория припоминания. Хотя формально обе теории постулируют открытость к Иному, на самом деле, они её исключают. Например, теория Эроса — это скорее эгология, нежели гетерология. Поскольку Эрос стремится не к тому, что от него отличается, а к тому, что ему тождественно, то эротология Платона не есть познание другого. Аналогично, теория припоминания — это скорее монолог души с самой собой, нежели диалог с другим. Поскольку познание есть припоминание того, чем душа уже владела, то знание принадлежит мне (моей душе), а не другому. Соответственно, обе теории указывают на недостаточную тематизацию Иного в дискурсе Платона.

Ключевые слова: Левинас, Платон, сократический элемент, Эрос, теория познания, припоминание, Тожественное и Иное, гетерология

Yulia Azarova

CSc of Philosophy, associate professor,

Kharkiv National University named after V. N. Karazin

PLATO AND LEVINAS: THE CRITICS OF “SOCRATIC ELEMENT” IN PLATONISM

Levinas argues that Plato's philosophy contains two Socratic elements that reduce the Other to the Same: firstly, the theory of Eros, and secondly, the theory of recollection. Although formally both theories postulate openness to the Other, in fact, they exclude it. For example, the theory of Eros is rather an egology than a heterology. Since Eros does not seek what differs from it, but to what is identical to its, Plato's erotology is not the knowledge of the other. Similarly, the theory of recollection is rather a monologue of the soul with itself than a dialogue with other. If the cognition is a recollection of what the soul already possessed, then a knowledge belongs to me (my soul), but not to another. So, both theories point to the insufficient thematization of the Other in the discourse of Plato.

Keywords: Levinas, Plato, Socratic element, Eros, theory of knowledge, recollection, Same and Other, heterology

В книге «Тотальность и бесконечное» Эммануэль Левинас предлагает детальную и развернутую критику Платона. Однако ее тщательный анализ показывает, что критика Левинаса направлена не столько против Платона, сколько против «сократического элемента» в платонизме.

«Сократический элемент» — это тезис, который Платон, приписывая Сократу, полагает в основание метафизики, а именно, *тезис о приоритете Тожественного над*

Иным: «Приоритет Тождественного был завещан нам Сократом» [1, с. 81]. Данный тезис препятствует развитию подлинного диалога с Иным.

По мнению Левинаса, в философии Платона есть два «сократических элемента», которые редуцируют Иное к Тождественному: во-первых, теория Эроса; во-вторых, теория припоминания. Хотя обе теории Платона, *de jure*, постулируют открытость к Иному, однако, *de facto*, они ее исключают.

Давайте рассмотрим первую теорию. В рамках концепции Эроса, Левинас находит спорным два постулата: (а) отождествление желания с нуждой или потребностью (*besoin*), которая должна быть удовлетворена; (б) определение объекта любви как того, что принадлежит нам.

Для Платона Эрос — это то, что утверждает себя как автономное и самодостаточное. Такое понимание Эроса, пишет Левинас, весьма эгоистично и далеко от Иного. В отличие от Платона, Левинас считает, что Эрос, или Желание, не эгоистично, ибо оно предполагает справедливое отношение к Иному.

Если у Платона цель Эроса — бессмертие, то у Левинаса цель любви — познание другого. Поэтому «платоновская любовь, подчеркивает Левинас, не совпадает с тем, что мы называем Желанием. Целью первого пробуждения желания является не бессмертие, а Другой. Это желание абсолютно лишено эгоизма, имя его — справедливость» [1, с. 98].

Левинас подвергает критике платоновское отождествление желания с потребностью. «Мы подчеркиваем различие между желанием и потребностью. Желание есть стремление, вызываемое желаемым: оно рождается от своего объекта, оно — откровение, тогда как потребность — это пустота души, исходящая от субъекта» [1, с. 81].

По Левинасу, даже главная нужда или потребность, которая дает жизнь (то, что он называет *vulgar Venus*), не есть обычная нехватка. «Нужда не должна толковаться ни как простая нехватка чего-либо (как это свойственно психологии Платона), ни как чистая пассивность (о чем говорит мораль Канта)» [1, с. 137].

Кроме того, Левинас ставит под сомнение мысль Платона о вторичности наших потребностей. Наслаждение заключается в удовлетворении потребности, а не в ее игнорировании. «Счастье достигается в отношении с другим: счастье в данном случае — в удовлетворении потребностей, а не в их устранении» [1, с. 140].

Здесь мишенью Левинаса становится платоновская тематизация наслаждения как иллюзорного бытия. «Нехватка наслаждения, о которой говорит Платон, не снимает момента достаточности. Противопоставление мимолетного и вечного не выявляет истинного смысла удовлетворения» [1, с. 140].

Левинас утверждает, что наслаждение неотделимо от нехватки. Нехватка — это именно то, что, как ни парадоксально, дает наслаждение. Соответственно, полагать, что нехватка есть отсутствие счастья, или, что нехватка делает наслаждение иллюзорным, — это значит совершенно не понимать природу и парадокс нехватки.

Действительно, если нужда или потребность отделяет меня от мира, то она является моей собственной, находящейся в моей власти. Она есть нехватка (неполнота), которую я добавляю к себе с тем, чтобы обрести полноту. А значит: «наслаждение — это возвращение к самому я, возвращение к самому себе» [1, с. 140].

Но даже нехватка, понятая таким образом, не есть для Левинаса то же, что и желание, поскольку желание не подчиняется самореализации и, *ipso facto*, не подчиняется наслаждению. *Если в потребности я обретаю наслаждение благодаря себе, то в желании я обретаю наслаждение только благодаря другому.*

В итоге, различие между желанием и потребностью Левинас формулирует так: «Испытывая потребность, я могу реально вцепиться зубами в бытие и удовлетворить себя, присвоив иное. В желании я не могу ни вцепиться зубами в бытие, ни насытиться, ибо здесь всё непредсказуемо» [1, с. 139].

Одним словом, *в потребности я позиционирую другого как нечто своё, как свою нехватку. Поэтому я присваиваю себе другого. В желании, напротив, сама нехватка или неполнота становится открытой навстречу тому, что не может быть присвоено, — т. е. навстречу другому.*

Находя наслаждение в потребности, я, однако, обедняет себя, т. к. вступает в мир, где всё предсказуемо и всё подобно самому я. Находя же наслаждение в желании, я, напротив, открывает для себя *богатство* возможностей, поскольку вступает в отношении с другим, где всё неожиданно и непредсказуемо.

Объясняя данное различие, Левинас апеллирует к «Пиру» Платона: «Можно ли толковать платоновский миф о любви, — дочери изобилия и бедности, — как скудость самого богатства?; не как жажду того, что было утрачено, но как абсолютное желание, рождающееся в человеческом бытии?» [1, с. 98]. Да, можно!

«По словам Платона ... потребность — это ничем не примечательная Венера — есть одновременно дитя Пороса и Пенни. Потребность — это бедность, жаждущая богатства, а желание, наоборот, — бедность в богатстве. То, чего ей недостает, является истоком её полноты и богатства» [1, с. 137].

Действительно, если нехватка — это бедность (*penia*) как источник богатства (*poros*), то желание — это бедность *самого* богатства. Испытывая нехватку в чем-либо, я стремлюсь её восполнить, и напротив, желая чего-либо, я осознаю свою неполноту. Здесь мы видим интересную диалектику восполнения.

Тогда, продолжает Левинас, уже ни потребность, ни желание не являются простой нехваткой: потребность находит свое удовлетворение в нехватке, а желание само оказывается тем, чего не хватает. Выступая как *poros* в *penia* (потребность) или как *penia* в *poros* (желание), оба разрушают платоновскую оппозицию между *penia* и *poros*.

Любовь занимает амбивалентное положение между желанием и потребностью: *либо* любовь (Эрос), как метафизическое *желание*, открывается навстречу Иному; *либо* любовь, как метафизическая *потребность*, отвергает трансценденцию и стремится к бытию, которое имеет с ней одну природу.

«В сущностном своём аспекте любовь как трансценденция устремляется к Другому, выводит нас за пределы имманенции: она обозначает движение, посредством которого бытие ищет то, с чем оно связало себя еще до того, как начало поиск, и, вопреки экстерности, где оно это находит» [1, с. 248].

Но, признает Левинас, «любовь как отношение к другому может также сводиться к этой врожденной имманенции, лишиться трансценденции, стремиться исключительно к бытию, имеющему с ней одну природу, к родственной душе, предства как кровосмешение» [1, с. 248].

Эрос Платона, по мнению Левинаса, репрезентирует именно такую возможность «кровосмесительной любви». Отсылка к «кровосмешению» иллюстрирует еще один аспект критики Левинаса: возражать тематизации желания как нехватки — это значит также возражать тематизации объекта желания как того, что принадлежит мне.

Подобно желанию, Эрос оказывается инцестуозным (кровосмесительным) в наиболее радикальном смысле, ибо объектом его желания является не просто что-то близкое

или родственное Эросу, а он сам. Эрос стремится не к тому, что от него отличается, а к тому, что ему тождественно.

Эрос Платона обращается не к тому, что немыслимо, неизвестно или непредсказуемо, а скорее возвращается к тому, чем он уже обладает и, таким образом, возвращается к себе. Желание вернуться в прошлое и есть ностальгия (а в теории познания — припоминание).

Истинная любовь — это любовь, которая не отождествляет Иное с тем, что было потеряно или утрачено, и, таким образом, с тем, что принадлежит ей. Именно такая любовь, по Левинасу, способна на открытость, ибо лишь так Тождественное может освободиться от «кровосмешения» и обрести Иное.

Эротологии Платона Левинас противопоставляет новую теорию: идею метафизического желания, которое не может быть удовлетворено. «Данное желание не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не взывает к насыщению» [1, с. 98].

Метафизическое желание — это желание как забота, а не как обладание. Оно «поддерживает собственную неутоленностью ... ничем не насыщается и стремится к тому, что, постоянно, освобождаясь от своей формы, устремляется навстречу будущему, — всё ещё не наступающему, к тому, что ускользает, как если бы его не было» [1, с. 250].

Метафизическое желание открывается нам *по ту сторону* любого объекта, формы или проекта. Его невозможно описать или увидеть. Оно есть *опыт без концептуализации*. Это «чистый опыт, не облекаемый ни в какие понятия» [1, с. 253]. «Он выходит за пределы возможного» [1, с. 253].

Левинаса интересует особое деликатное движение, которое не обнажает скрытое, а оставляет его пребывать в своей феноменальности. «Тайное являет себя, не являясь, и это не потому, что оно явило бы себя наполовину, либо осторожно, либо смутно» [1, с. 250]. «Тайное являет себя амбивалентно» [1, с. 250]. «Это хрупкость на грани небытия» [1, с. 251].

Например, пишет Левинас, «феномен нежности состоит в исключительной хрупкости, незащищенности. Нежность проявляется на грани бытия и небытия как мягкое тепло — когда бытие растворяется в сиянии как “слабый румянец ланит” нимф в “Послеполуденном отдыхе Фавна”, который “парит в воздухе, застывшем в глубоком сне”, — лишаясь индивидуальных черт и освобождаясь от собственной тяжести бытия, обессиленная мимолетная, уходя в себя в самой своей явленности» [1, с. 249].

Затем Левинас идет ещё дальше, говоря о движении, которое открывается навстречу к тому, что, возможно, не существует, — т. е. к чему-то не-экзистентному; к чему-то не имеющему качеств или свойств; к тому, что «находится по ту сторону возможного», к «абсолютно неуловимому» [1, с. 256].

Именно здесь Левинас начинает анализ майевтики Сократа. Понимание Сократом познания как припоминания того, что нам уже известно, коррелирует с Эросом как желанием того, что нам принадлежит. И первое, и второе уже находятся внутри нас, интериорны по своему определению (*Пир*, 205b-208c; *Теэтет*, 150a-151d) [3, с. 116-119; 4, с. 201-203].

Познание другого не является майевтикой потому, что оно ориентируется на внешнее и открывает мне значительно больше, чем то, что содержится во мне. «Отношение к Другому ... приходит извне и приносит с собой то, чем я до этого не обладал» [1, с. 88]. «Оно не возвращает нас к майевтике» [1, с. 88].

Познание другого осуществляется за пределами моего я. Понять другого — это «принимать Другого за пределами возможностей я» [1, с. 88]. *А этот факт также меняет и суть познания, ибо познание не есть реализация того, что находится во мне.* Познание не есть самореализация я.

Итак, концепция познания Левинаса *альтернативна* теории *anamnesis'a* Платона. Отношение к Другому есть отношение экстерности, а познание как «припоминание» есть, напротив, отношение интериорности. *Anamnesis* — это самоутверждение Тожественного, а не осмысление Другого.

Ещё одной важной альтернативой теории *anamnesis'a* Платона выступает концепция «лица» Левинаса. Лицо — это «экстерность, не призывающая ни к власти, ни к обладанию; экстерность, которая не сводится, как это было у Платона, к внутреннему содержанию припоминания» [1, с. 89].

Встреча с лицом — это встреча с чем-то абсолютно новым, чужим, не-моим. Она есть *познание без припоминания*. Если встреча с другим понимается просто как припоминание того, что есть внутри меня, то она, полагает Левинас, не есть подлинная встреча другого как Другого.

Теперь совершенно ясно, почему для Левинаса *anamnesis противоречит диалогу*. «Прояснение мышления может осуществляться лишь вдвоем; оно не ограничивается отысканием того, чем уже владели» [1, с. 128]. *Припоминание, как внутренний монолог, несовместимо с диалогом.*

Расхождение припоминания и диалога хорошо заметно в процессе поиска истины. Согласно теории anamnesis'a, место истины находится в душе (Менон, 86b, 1-2) [2, с. 596], тогда как согласно идее диалога место истины — в обществе. Проводя беседу, Левинас отмечает, что именно «общество — место пребывания истины» [1, с. 129].

Если мы рассматриваем диалог с другим только как инструмент открытия того, чем мы всегда уже обладаем, то мы, по мнению Левинаса, не видим подлинную суть диалога. *Настоящая идея диалога состоит в понимании того, что истина принадлежит не мне, а — нам. Истина — не моя, а всегда — наша.*

Когда Платон редуцирует *диалог с другим к диалогу души с самой собой*, то он, подчеркивает Левинас, теряет самое главное — *совместность*, ибо «истина производит себя так, что она не может быть моим творением, что я не могу извлекать ее из моего внутреннего мира» [1, с. 277].

Таким образом, Левинас очень высоко ценит Платона за внимание к Иному, однако Левинас также критикует Платона за *недостаточную радикальность в утверждении Иного*. Применяя сократическую схему мышления, Платон часто редуцирует Иное к Тожественному, а диалог с другим превращает в диалог души с самой собой.

Литература

1. Левинас Э. Тотальность и бесконечное: эссе об экстерном // Избранное: Тотальность и Бесконечность. М.–СПб.: Университетская книга, 2000. С. 65–288.
2. Платон. Менон // Платон. Сочинения. В 4 т.Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 575–612.
3. Платон. Пир // Платон. Сочинения. В 4 т.Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
4. Платон. Теэтет // Платон. Сочинения. В 4 т.Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192–274.

Алымова Елена Валентиновна

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

**НАРРАЦИЯ И СЮЖЕТОСЛОЖЕНИЕ КАК ИЗНАЧАЛЬНЫЕ ФОРМЫ
АКТУАЛИЗАЦИИ КОНЦЕПТА ВРЕМЕНИ В ГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ
(НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ В СВЯЗИ
С ТРАКТОВКОЙ ВРЕМЕНИ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА)***

Вниманию ученой публики будет представлена гипотеза о формировании понятия времени в греческой мысли. Согласно этой гипотезе первоначальным топосом, где обнаруживает себя феномен времени, является нарратив. Время в нарративе проявляется не в содержательном плане как рассуждения о времени, а в перформативном — как время рассказа, внутри которого разворачивается действие. Мы рассмотрим ставшие классическими определения времени, данные Платоном и Аристотелем, а также остановимся на времени как одном из конститутивных принципов построения платоновских диалогов.

Ключевые слова: наррация, нарратив, сюжет, время

Elena Alymova

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

**NARRATION AND PLOT AS INITIAL STRUCTURES, WHICH
ACTUALIZE THE CONCEPT OF TIME IN GREEK THOUGHT
(SOME IDEAS EXPOSED IN CONNECTION WITH THE
TREATMENT OF TIME IN THE DIALOGUES OF PLATO)**

Hereby we would like to draw attention to a hypothesis concerning the formation of concept of Time in the Greek thought. According to our interpretation, the primordial topos, where the phenomenon of Time comes forth most conspicuously, is the Narrative. The Time in the Narrative doesn't reveal itself as incorporated in the Story as one of its subjects, rather the Time presents itself as the time of a plot, which bestows an action with an intelligible form. We shall consider the authoritative definitions of Time given by Plato and Aristotle as well as dwell on the Time as one of the constituent principles of Plato's dialogues.

Keywords: narration, narrative, plot (*sujet*), time

Аникина Елизавета Юрьевна

студент, Русская христианская гуманитарная академия

**АПОЛЛОНИЧЕСКИЙ ХРИСТОС МИКЕЛАНДЖЕЛО.
РЕНЕССАНСНЫЙ НЕОПЛАТОНИЗМ И АНТИЧНЫЕ МИСТЕРИИ**

Статья представляет анализ иконографии фрески Микеланджело «Страшный суд», выражающей идеи неоплатонического мировоззрения художника. Проводятся параллели с искусством периода эллинистического религиозного синкретизма. Рассматривается теория Аби Варбурга о мигрирующих символах,

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

идея Ницше об аполлоническом и дионисийском началах и идея Вяч. Иванова о дионисийстве как прахристианстве.

Ключевые слова: Микеланджело, Возрождение, неоплатонизм, Христос, Аполлон, Солнце, Дионис, Варбург, Ницше, Иванов, образ, символ, миф, культ, иконография, эллинизм, мистерия, страсти, переселение

Elisabeth Anikina

student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

APOLLONIAN CHRIST OF MICHELANGELO.

RENAISSANCE NEOPLATONISM AND ANCIENT MYSTERIES

The article presents an analysis of the iconography of Michelangelo's fresco «The Last Judgment», expressing the ideas of the artist's neo-platonic worldview. Parallels are drawn with the art of the period of Hellenistic religious syncretism. The theory of Abi Warburg on migrating symbols is considered, with Nietzsche's idea of the Apollonian and Dionysian principles and the idea of Vyach. Ivanov on Dionysianism as an ancient Christianity.

Keywords: Michelangelo, the Renaissance, the Neoplatonism, Christ, Apollo, the Sun, Dionysus, Warburg, Nietzsche, Ivanov, image, myth, religion, iconography, Hellenism, mystery, passions, migration

Выдающийся немецкий искусствовед рубежа XIX и XX веков Аби Варбург, всесторонне занимавшийся изучением Итальянского Ренессанса, назвал одну из своих работ, а именно — исследование по истории и психологии возрождения античности — «Великое переселение образов».

То же самое можно сказать и о философских взглядах, и о религиозных культах. Возрождение интереса к классическим древностям и к эпохе эллинизма в XV и XVI веках, ознаменовавшее это великое переселение идей, безусловно, отразилось в искусстве эпохи.

Юный Микеланджело Буонарроти, ещё будучи учеником Доменико Гирландайо, мог видеть в работах учителя удивительные для ещё вчерашнего Средневековья (с точки зрения Кватроченто) античные образы. Это был именно тот исторический момент, о котором Аби Варбург говорит, как о моменте окончательного размежевания средневекового художественного языка и языка Высокого Возрождения. А поскольку на итальянской земле ничто никогда бесследно не исчезало, Гирландайо делал археологические зарисовки и хранил их в своём альбоме, и как нам сообщает Варбург: «с помощью почерпнутых там «формул выражения страсти» пытался приблизиться к высокому строю совершенного античного движения, ибо в это время освобождённые силы античной мимической патетики уже не способны были хранить почтительный нейтралитет».

Эти «формулы страсти» или «формулы пафоса» (pathosformel) — некие образы — переселенцы из античности в христианскую эпоху — одно из центральных положений варбургской концепции иконологического анализа художественного произведения.

Примерно то же самое явление рассматривает и наш русский философ и филолог-классик, яркий представитель поэзии Серебряного века, Вячеслав Иванов, который был влюблён в Рим и прожил там последние 25 лет своей жизни.

Иванов рассуждает так: «Понятие страстей» прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания, как мистического и обрядового термина. Не случайны византийские попытки приспособить формы Эврипидовой трагедии к религиозно-поэтическому кругу христианских представлений о божественных страстях...»

В своей работе «Дионис и прадионисийство» Иванов высказывает догадку о предшествовании христианству культа Диониса:

«Уверовавшему эллину, воспитанному на страстных мистериях, христианство естественно должно было явиться только реализацией родных прообразов, предчувствий и предвестий, — зрением лицом к лицу того, что прежде было постигаемо гадательно и видимо как сквозь тусклое стекло.» (Об этом говорит Наталья Ваганова в своей рецензии на книгу Иванова).

Примечательно, что оба исследователя, и искусствовед Варбург и филолог и философ Иванов, находились в своих теориях под влиянием идеи Ницше об аполлоническом и дионисийском началах и его работы «Рождение трагедии из духа музыки». Эти понятия чрезвычайно важны для понимания не только трудов Варбурга и Иванова, но также и для понимания изобразительного искусства итальянского Ренессанса, в котором «аполлоническая» образность служила формой для дионисийских прозрений.

Из мастерской Гирландайо Микеланджело волею фортуны попадает под покровительство Лоренцо Великолепного в школу изящных искусств к Джованни Бертольдо, находящуюся при дворе Медичи. Бертольдо был не только скульптором и преподавателем, а также — экспертом по античным древностям и реставратором. Он собирал для Медичи коллекцию скульптуры, гемм и прочих предметов языческой старины. Образованием Микеланджело занимается также поэт и философ Анджело Полициано, член Платоновской академии и ученик Марсилио Фичино.

Другой выдающийся искусствовед XX столетия, последователь Варбурга, Эрвин Панофский говорит: «Трудно было найти художника XVI века, который бы не испытал влияния неоплатонизма, но только Микеланджело, ученика Анджело Полициано, можно было назвать единственным истинным неоплатоником, кто воспринял учение не в отдельных его аспектах, а целиком и как метафизическое обоснование своего «я».

Панофский же считает следующее: «Неоплатоническое мировоззрение обуславливает не только форму и мотивы, но и иконографию и содержание произведений Микеланджело, хотя их и нельзя рассматривать как простую иллюстрацию к теории Марсилио Фичино... Микеланджело обращается к неоплатонизму в поисках зримых символов собственного постижения человеческой жизни и судьбы.»

Неоплатонизм Микеланджело особенно ярко проявлен, с точки зрения опять же Панофского, в таких работах мастера, как капелла Медичи во Флоренции и гробница папы Юлия II в Риме.

Но мы рассмотрим роспись алтарной стены Сиктинской капеллы на сюжет Страшного суда.

Не вдаваясь в занимательные подробности истории фрески, которая подверглась осуждению ещё при жизни мастера, а также в последующие века, обратим внимание на образ Иисуса.

И тут как нельзя кстати было бы прибегнуть к цитированию одного исследования нашей современницы, Натальи Вагановой, философа, музыканта и искусствоведа.

В своей работе она упоминает Паоло ди Нола, поэта и богослова IV столетия и его молитвенно-поэтическое обращение к Христу: «Salve o Apollo vere!» Что означает: «Приветствую Тебя, о Истинный Аполлон!»

Не правда ли, тоже самое хочется воскликнуть, глядя на Христа Микеланджело?

Как истинный сын эпохи Возрождения, маэстро изображает Сына Человеческого, родившегося в Вифлееме, наделяя его чертами «сына, родившегося у эллинов» (выражение

Вячеслава Иванова). Атлетически и гармонично сложенный, словно воплощение греческого понятия «калокагатия», но не смотря на зрелую мощь, во всём как вечно юный Аполлон, безбородый, светловолосый и длинноволосый, такой Христос сочетает в себе черты и античной иконографии божества, и раннехристианской.

Микеланджело, живя в Риме, безусловно не мог не замечать и не знать сохранившихся примет эпохи первых веков христианства. Тем более, как говорит о нём Вазари, художник обладал необычайной памятью и стоило ему один раз увидеть произведение, он в точности его запоминал во всех деталях, но затем мог распорядиться увиденным как ему вздумается.

В начале тысячелетия в период эллинистического религиозного синкретизма, а также в первые века христианства существовало подлинное религиозное творчество. Аполлона ассоциировали и с Митрой, и с Гелиосом, поскольку все эти божества были связаны с культом Солнца. В последствии эллинистические культы отразились на изображении Христа, поскольку художник той эпохи просто не знал другого образного языка. Спасителя изображали то как хорошо всем знакомого Доброго Пастыря, то как Орфея, то как поучающего философа, то в образе Гелиоса-Солнца, то в образе Александра Великого.

О замещении солнечных божеств поздней античности иконографией Христа-Солнца в раннехристианском искусстве пишет современный историк искусства, Виталий Сусленков: «...жест с поднятой для благословения правой, согнутой в локте рукой в римском искусстве несомненно связан с солярными культами и в этом своем значении происходит с Востока... В греко-римской традиции этот жест, однако, уже существовал и имел сходный смысл: одна поднятая рука была знаком обращения к любым небесным богам... В I в. этот жест слился с традиционным римским жестом и позой оратора и триумфатора, обращающегося к воинам или народу. Быстро трансформировавшись в жест благословения, он, однако, сохранился в христианском искусстве».

У Варбурга жест — это та же «формула пафоса», своеобразная «капсула времени».

Другим центральным понятием, неразрывно связанным с «формулами выражения пафоса» является полярность. «В Античности противопоставлены два образа — олимпийское спокойствие и демонический ужас, которые Варбург понимает в ницшеанском ключе, в духе «Рождения трагедии из духа музыки» (Вера Фокеева).

Именно это олимпийское спокойствие Христа и демонический мистериальный ужас Страшного суда мы видим воплощёнными во фреске Микеланджело.

«Классические образцы, по мнению Варбурга, всегда привлекали художников тем, что содержали в себе энергию античности и заряжали ею всякое произведение искусства, которое их в себя включало. Опираясь на новое представление об античных изображениях как «батареях» эмоциональной памяти, Варбург объяснял внешнее противоречие христианских и языческих мотивов в памятниках ренессансного искусства» (Ольга Лебедь)

Это казалось бы внешнее противоречие, не свойственная прежнему религиозному художественному языку образность: атлетические бескрылые ангелы, мощный, атлетически-аполлонический Христос — такая иконография была нужна Микеланджело для большей выразительности драматизма сюжета, для экспрессии, свойственной натуре мастера.

Шестидесятилетний Микеланджело почти в одиночку, только при помощи одного ученика, четыре года работал над фреской, проявив воистину титанические усилия, не меньшие чем более двадцати лет назад, при росписи потолка.

Эдгар Винд, ученик Варбурга, полагал, что работе над плафоном капеллы предшествовало составление сложной иконографической программы, совместной работы учёного теолога и Микеланджело. Так же Эдгар Винд говорит о том, что «фрески Сикстинской капеллы не предназначены для чисто эстетического наслаждения, они созданы для медитации. И потому символика их может быть и затруднена, и туманна — именно это качество позволяет сделать доступ к божественным вещам сложным».

И в заключении слова Эрнста Гомбриха, последователя всё той же традиции славных варбургянцев: «Мы можем лишь сделать предположение относительно того, что хотел сказать Микеланджело, но мы не можем быть полностью уверены в этом».

Через концепции Варбурга и его последователей, через философию Ницше и Вячеслава Иванова мы можем приблизиться к разгадке великих произведений Возрождения и попытаться понять о чём хотел сказать Микеланджело.

Поскольку не только образы, хранители энергии ушедших эпох, но тем более, идеи — великие вселенские переселенцы.

Основная литература

Аби Варбург. Великое переселение образов, СПб.: Азбука-классика/ художник-знарок, 2008.

Эрвин Панофский. Этюды по иконологии, СПб.: Азбука-классика/художник-знарок, 2009.

Эрвин Панофский. Идея. К теории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: Андрей Наследников, 2015.

Эрвин Панофский. Ренессанс и ренессансы. СПб.: Азбука-классика/художник-знарок, 2006.

Ф. Ницше. Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука-классика, 2016.

В. И. Иванов. Дионис и прадионисийство, СПб.: Алетейя / Античная библиотека, 2000.

Н. А. Ваганова. Дионисийство как прахристианство в книге Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство». М., Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия, 2010.

В. П. Фокеева. Генезис идей Аби Варбурга в Ницшеанской концепции: перспективы Дионисийского. Тамбов: Грамота. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2016.

М. Ю. Торопыгина. Иконология. Начало. Проблема символа у Аби Варбурга и в иконологии его круга. М.: Прогресс-традиция, 2015.

Мирча Элиаде. История веры и религиозных идей. Том 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Академический проект. Философские технологии, 2014.

Мирча Элиаде. История веры и религиозных идей. Том 3. От Магомета до Реформации. М.: Академический проект. Философские технологии, 2014.

О. С. Воскобойников «Тысячелетнее царство (300-1300). Очерк христианской культуры Запада» М.: Новое литературное обозрение. Очерки визуальности, 2015.

В. Е. Сусленков. Свет в позднеантичном и раннехристианском искусстве и раннехристианская иконография Христа-Солнца. Образ Византии. Сборник статей в честь О. С. Поповой, М.: Северный паломник, 2008.

А. В. Амфитеатров. Старое в новом. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1907.

А. В. Мень. Дионис, Логос, судьба. М.: Жизнь с Богом, 2009.

А. Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.

Б. Ван-дер-Варден. Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии. М.: Наука, 1991.

Артемьев Тимур Мурманович

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

МЕТОДЫ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ У ПЛАТОНА И ИХ ТРАНСФОРМАЦИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Сравниваются методы познания истины у Платона и Гуссерля. Методы в которых отвергается истинность чувственных ощущений концептуально схожи. При этом, истинное знание основано у Гуссерля на чувственном восприятии и в этом системы философов различны. Дополняя логику понятий чувственной способностью и новым словарем, Гуссерль 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

METHODS OF KNOWING THE TRUTH IN PLATO AND THEIR TRANSFORMATION IN PHENOMENOLOGY

We shall compare the methods of cognition of the Truth proposed by Plato and Husserl. Methods where validity of sensual feelings is rejected are conceptually similar. At the same time the true knowledge according to Husserl is based on sensory perception, and the systems of both philosophers in this kind are different. Supplementing the logic of concepts with the sensual ability and the new dictionary, Husserl creates the scientific philosophy.

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

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

- а. Самосовершенствование философа (катарсис).
- б. Созерцание идей (анамнезис).
- γ. Диалог (диалогос).

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

- а'. Феноменологическая редукция.
- б'. Интуитивное созерцание.
- с'. Интенциональное переживание.
- д'. Дескрипция логических понятий.

Сравним основные аспекты перечисленных методов.

Катарсис и феноменологическая редукция

Самосовершенствование, по Платону, включает в себя образовательные и аскетические упражнения. В качестве результата таких упражнений — очищение, катарсис разума от не истинных мнений и страстей.

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.

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

Непосредственное и интуитивное созерцания

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

Интуитивное созерцание, как метод, по Гуссерлю, способствует субъекту в познании сущности вещей посредством восприятия их целостного образа.

Оба философа утверждали, что главная задача философии — это постижение истины. Сходство концепта «созерцание» заключается в его использовании философами для выявления истинного знания непосредственным образом.

Диалог и интенциональное переживание с дескрипцией

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

Интенциональное переживание Гуссерль трактует как метод, выявляющий глубинные субъективные переживания. Опознание истинного феномена происходит через описание сущности переживания интенции с помощью дескриптивного анализа понятий. В дескрипцию включено описание таких логических понятий как знак, значение, смысл, единство и множество, часть и целое, представление, суждение, чувство и т. п.

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.

Заключение

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 так же, 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. Суть различия подходов Платона и Гуссерля к основам познания репрезентирует девиз Гуссерля «назад, к самим вещам». Если у Платона эта основа — объективная истинность идей, то у Гуссерля это субъектный мир предметности.

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 делает гносеологию целостнее и успешно решает свою задачу.

Багдасарян Армине Гришаевна

к. филос. н., Российский государственный институт сценических искусств

ФИЛОСОФСКИЙ СЛУХ: ЕЩЕ РАЗ ОБ АРГУМЕНТЕ ПРОТИВ СОФИСТОВ

Платон, когда держит речь о бытии, неминуемо вступает в спор с настоящими и возможными соперниками. И во всех случаях главный его аргумент против соперников – двойников – оппонентов – софистов — это их «философская глухота» к таким вещам как различие и смерть. Стало быть, из текстов можно извлечь и понимание особого «философского слуха». С использованием постплатоновских аналитических понятий делается попытка описать «философский слух» как рефлексивную игру по поводу речей о бытии, когда внимание слуха спонтанно сдвигается с предмета речи на исток её творения.

Ключевые слова: Платон, платонизм, философский слух, рефлексивное чувство, игра, различие, смерть

Armine Bagdasarian

CSc in Philosophy, Russian State Institute of Performing Arts

PHILOSOPHICAL HEARING: ONCE AGAIN ABOUT THE ARGUMENT AGAINST THE SOPHISTS

When Plato talks about being, he inevitably comes into dispute with real and possible rivals. And in all cases, his main argument against contenders – doubles – opponents – sophists — is their «philosophical deafness» to such things as differentiation and death. Hence, it is possible to derive from the texts an understanding of a special «philosophical hearing». Using postplatonian analytical concepts I try to describe in my report the «philosophical hearing» as a reflexive game on speeches of being, when the attention of the hearing spontaneously shifts from the subject of speech to the source of its creation.

Keywords: Plato, Platonism, philosophical hearing, reflexive feeling, game, difference, death

Багракова Ирина Аркадьевна

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

**ПЛАТОНОВСКАЯ ИДЕЯ НАУКИ
В АНТИЧНОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Выступление планирует разобрать концепт науки и научного знания в философии Платона на основе основных диалектических (т. н. «элейских») диалогов. Диалектика выступает в античной философии как остов науки, поэтому отношения между ними будут проанализированы с особым вниманием. Поэтому так важно постоянно критически переосмыслить опыт античной диалектики, раскрывая актуальность ее наследия для современной философской мысли. Также будет исследовано влияние этого концепта на развитие европейской философии на главных этапах ее развития, в Средние Века, в Новое Время (метафизика Р. Декарта) и в немецкой классической философии, прежде всего у И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля. Отдельно будет рассмотрен подход Е. С. Линькова к пониманию развития науки, знания, диалектической философии и логики от Платона до Гегеля, а также представлен очередной том его собрания сочинений, в издании которого автор выступления принимала самое активное участие.

Ключевые слова: Платон, идея, наука, научное знание, диалектика, история философии, Е. С. Линьков, его труды

Irina Batrakova

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

IDEA OF SCIENCE IN ANCIENT AND EUROPEAN PHILOSOPHY

The report plans to discuss the concept of science and scientific knowledge in Plato's philosophy on the basis of the basic dialectical (so-called «Eleatic») dialogues. In the Ancient philosophy dialectics appears to be the basis of science, therefore relations between them will be analyzed with special attention. Therefore, it is so important to continually and critically rethink the experience of ancient dialectics, revealing its relevance to its heritage for modern philosophical thought. The influence of this concept on the development of European philosophy at the main stages of its development, in the Middle Ages, in the New Time (the metaphysics of R. Descartes) and in German classical philosophy, especially in I. Kant and G. V. F. Hegel, will also be investigated. The approach a famous Petersburgian philosopher E. S. Lin'kov will be considered separately. Linkov's understanding of the development of science, knowledge, dialectical philosophy and logic from Plato to Hegel is valuable and actual for modern philosophical thought. A new volume of Lin'kov's collected works will presented, in the edition of which the author of the report took a very active participation.

Keywords: Plato, Idea, Science and scientific, Cognition, Dialectic, History of Philosophy, E. S. Lin'kov and his works

Берестов Игорь Владимирович

к. филос. н., Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

ПАРАДОКС МЕНОНА У ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ:
РАЦИОНАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Мы показываем, что попытки многих современных объявить Парадокс Менона решённым Платоном и/или Аристотелем посредством разведения предварительного и окончательного знания об объекте поиска терпит неудачу не из-за мелких неточностей в этом разведении, но из-за проблемы интенционального тождества, одну из граней которой это парадокс выражает.

Ключевые слова: парадокс Менона, Вторая Аналитика, интенциональное тождество, абстрактные объекты, эпистемические операторы, интенциональный контекст

Igor Berestov

CSc in Philosophy, SB RAS Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk

MENO'S PARADOX IN PLATO AND ARISTOTLE:
A RATIONAL RECONSTRUCTION

We show that the attempts of many contemporary interpreters to declare that Meno's Paradox has been solved by Plato and/or Aristotle — through marking off the preliminary knowledge of the final knowledge — fail because of the problem of intentional identity. One of the facets the problem is expressed by Meno's Paradox.

Keywords: Meno's paradox, Posterior Analytics, intentional identity, abstract objects, epistemic operators, intensional context

Парадокс Менона представляет собой проблему осмысленности утверждений о тождестве ищущегося при интеллектуальном поиске объекта найденному объекту. Проблема ставится Платоном в *Мено* 80d–e. Часто утверждается [Scott, 2006; McCabe, 2009; Bronstein, 2016], что платоновским решением является анамнесис, т. е. припоминание в процессе поиска уже известного знания. Несмотря на то, что теория анамнесиса излагается Платоном сразу же после его изложения *Парадокса Менона* (*Мено* 81c и далее), всё-таки имеются значительные сомнения в том, что анамнесис является хорошим решением проблемы. Есть также сомнения в том, что сам Платон рассматривает анамнесис как решение [Вольф, 2011].

Аристотель в *An. Post.* I, 1 71a29–71b8 и некоторых других местах развивает решение через предзнание. Смысл решения состоит в том, что об ищущемся объекте уже нечто известно [Bronstein, 2016. P. 13–15; 26–27; Орлов, 2013. С. 268–293]. Многие современные интерпретаторы, приписывающие Аристотелю такое решение и зачастую признающие его валидность, замечают, что для преодоления затруднения достаточно различить смыслы, в которых объект предварительно частично известен и окончательно полностью известен в результате поиска. Скажем, разводится универсальное знание, или знание *de dicto*, что сумма углов треугольника равна $2R$, и знание *de re*, что вот этот треугольник имеет сумму углов, равную $2R$ [Aristotle, 2002. P. 86–89; Ferejohn 1988. P. 116, note 12]. Не вдаваясь в детали весьма большого числа интерпретаций, ниже мы попытаемся понять, возможно ли решение парадокса в принципе, каким бы ни было разведение предварительного знания и окончательного знания.

На наш взгляд, решение *Парадокса Менона* является успешным, если не вызывает затруднений утверждение, что найденный объект подпадает под условие для ищущегося

объекта. При этом найденный объект должен иметь какие-то характеристики, помимо тех, которые обусловлены условиями, наложенными на ищущийся объект. Ведь, как мы видели выше, нельзя говорить об успешности поиска, если ищущий субъект уже обладает *полным* знанием о том, что он хочет искать или найти.

Теперь мы покажем, что решение парадокса терпит неудачу в том случае, если принимается допущение, что упомянутые выше смыслы или маски являются ментальными абстрактными объектами [Zalta, 2001].

В соответствии с подходом Э. Залты [Linsky B., Zalta, 1995; Zalta, 2001], запишем следующее сообщение:

Некоторый интенциональный акт поиска направлен на ментальный объект, кодирующий некоторые характеристики (являющиеся поисковым условием на этот объект); и некоторый интенциональный акт обнаружения направлен на ментальный объект, кодирующий некоторые характеристики, включающие поисковое условие на этот объект и некоторые новые, найденные характеристики:

$$(1) S_{\mu}[(\lambda x)\{(\forall F)(xF \leftrightarrow Fa) \& Pa\}] \& F_{\nu}[[P \neq Q \& (y)\{(\forall F)(yF \leftrightarrow Fa) \& Pa\}]Q].$$

По [Linsky, Zalta, 1995. P. 546], определённые дескрипции абстрактных объектов вида $(\lambda x)\{(\forall F)(xF \leftrightarrow Fa)\}$ являются хорошо определёнными. В (1) оператор S_{μ} выражает объектную установку интенционального акта μ к объекту x , описываемому определённой дескрипцией $(\lambda x)\{(\forall F)(xF \leftrightarrow Fa)\}$, тогда как оператор F_{ν} выражает пропозициональную установку интенционального акта ν по отношению к пропозиции, утверждающей, что абстрактный объект, описываемый определённой дескрипцией $(y)\{(\forall F)(yF \leftrightarrow Fa)\}$, кодирует характеристику Q . Об «объектных установках» см. [Forbes, 2000].

В соответствии с *Принципом тождества абстрактных объектов*, все характеристики, кодируемые тождественными друг другу абстрактными объектами, совпадают:

$$(2) [A!x \& A!y] \rightarrow \{(x=y) \leftrightarrow [(\forall F)(xF \leftrightarrow yF)]\}.$$

Выражение « $A!x$ » в (2) читается как « x является абстрактным объектом».

В соответствии с расселовским пониманием оператора $!$, объект, стоящий под $!$, является *единственным*: имеется один и только один объект, кодирующий все характеристики, указанные в налагаемом на него условии. В случае обычных объектов, выражения вида $Q[(y)(Py)]$, $[(y)\{(\forall F)(Fy \leftrightarrow Fa)\}]Q$ являются вполне корректными. Эти выражения подразумевают, что возможен единственный абстрактный объект, подпадающий под заданное описание, но обладающий характеристиками, не отражённым в этом «указывающем» или «референциальном» описании. Однако для характеристик, кодируемых абстрактным объектом, этого утверждать нельзя. Действительно, обычный объект может быть хорошо определён (т. е. точно задан) посредством своей «референциальной» дескрипции, даже если в ней присутствуют не все его характеристики. Абстрактный же объект не может быть хорошо определён посредством дескрипции, не содержащей все характеристики, кодируемые им, поскольку имеется бесконечное количество абстрактных объектов, кодирующих фиксированную характеристику и любые комбинации из любых других характеристик. По (2), все абстрактные объекты, кодирующие фиксированную характеристику и какие угодно другие характеристики, различны. Таким образом, абстрактный объект задаётся неоднозначно, или не является хорошо

определённым, или к нему не может применяться определённая дескрипция, если он не задаётся сразу через все кодируемые им характеристики.

Таким образом, признание единственности абстрактного объекта, стоящего под Γ , является, выражаясь словами из [Linsky, Zalta, 1995. P. 546], требованием трактовать имена абстрактных объектов как их «твёрдые дескрипции»:

(3) Выражение $\Gamma P \neq Q \ \& \ \{(\forall F)(yF \leftrightarrow Fa) \ \& \ Pa\}Q \Gamma$ не является правильно построенной формулой.

Положение (3) можно сформулировать также и следующим образом: *референциальные и атрибутивные характеристики абстрактных объектов совпадают; «приписывать что-либо абстрактному объекту» и «полностью задавать абстрактный объект» — одно и то же.* Из (3) видно, что выражение под эпистемическим оператором во втором конъюнкте из (1) не является правильно построенной формулой.

Литература

Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2011. № 4 (16). С. 146–159.

Орлов Е. В. Аристотель о началах человеческого разумения. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 302 с.

Aristotle. Posterior Analytics / Translated with a Commentary by J. Barns. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 2002. xxvi+298 p.

Bronstein D. Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics. New York: Oxford University Press, 2016. xiv+272 p.

Ferejohn M. Meno's Paradox and De Re Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration // History of Philosophy Quarterly. 1988. Vol. 5. P. 99–117.

Forbes G. Objectual attitudes // Linguistics and Philosophy. 2000. Vol. 23. No. 2. P. 141–183.

Linsky B., Zalta E. N. Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism // The Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92, No. 10. P. 525–555.

McCabe M. M. Escaping One's Own Notice Knowing: Meno's Paradox Again // Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. CIX, Part 3. 2009. P. 233–256.

Scott D. Plato's Meno. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. x+238 p.

Zalta E. N. Fregean Senses, Modes of Presentation, and Concepts // Philosophical Perspectives (Nous Supplement). 2001. Vol. 15. P. 335–339.

Бойко Виктория Юрьевна

магистрант, Институт философии СПбГУ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТЕОРИЙ ГОСУДАРСТВА ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Тезисы посвящены 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, определённость, отношение, самодовление, метод, государственное устройство

Viktorija Wojko

MA student, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

METHODOLOGICAL BASIS OF THEORIES OF THE STATE OF PLATON 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

О природе и нравственности в «Государстве» Платона: выявление определённости единого через множество его собственных определений и сведение этого множества к конечному результату самоопределения единого.

Раскрывается путь, посредством прохождения которого осуществляется приближение к определению справедливости и, вместе с тем, к совершенному государству. Речь идёт о движении и о его конечном результате.

Обращение к соотношению (посредством сократовских вопросов) выступает основной движением к определению. Но, будучи движением через отношение, результат даёт лишь отрицание рассудочной определённости (по тексту Платона — конец первой книги «Государства»: отсутствие определения справедливости).

Вместе с тем этот результат не очевиден изначально. И эта смутная определённость, сопряжённая с желанием ясной для души очевидности, толкает Платона к рассмотрению государства как *целого* — к тому, чтобы «прочсть сперва крупное» [1]). Поэтому у него происходит сопряжение метода и в государстве проявленной нравственности — сопряжение (со стороны идеи) накрепко, но с не до конца преодоленной неясностью в отношении природного (особенного).

Благо как чистота души отдельного человека и как основание совершенного государства.

Платон ведёт речь о познании и об устройении совершенного государства, о благе и пути к нему. Трудность здесь заключается в том, что идея блага, будучи сама себе тождественной, тем не менее, предполагает движение. Или, иначе: начало беспредпосылочно, но движение к нему осуществляется через предпосылки.

Из этой проблемы проистекает вопрос о существовании и осуществимости платоновского государственного устройства (учитывая, что *путь к благу* не отделен от выведения всего государственного устройства *из блага*). Направление пути следующее: «Если мы окажемся в состоянии изыскать, как построить государство, наиболее близкое к описанному, согласись, мы сможем сказать, что уже выполнили твоё требование, то есть показали, как можно его осуществить» [1, с. 274].

Цель же сформулирована так: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольётся воедино... — до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол» [1, с. 275].

Поскольку ставится вопрос об идее блага, дающего всему начало и о предчувствии душой этого блага, сопряжённого со всеми трудностями для его познания, постольку проблема соотношения философского метода с нравственным содержанием здесь заостряется.

Разрешается ли в таком случае вопрос об *изначальности*?

Изначальное благородство и трудолюбие души требует воспитания, то есть движения к обращению души на саму себя. Вопросу природному и нравственному здесь снова не до конца разрешён, поскольку воспитание предполагает именно воспитание *свободнорождённых*, по природе свободных, а, с логической стороны, возникает трудность, выраженная в определении идеи блага, которое вбирало бы в себя отрицательный момент (момент движения).

О природе и нравственности в «Политике» Аристотеля: углубление определённости множества.

Аристотель заостряет указанную проблему соотношения. Вопрос о природе и нравственности (вместе с тем, о назначении) рассматривается им с большей определётельностью момента особенного: «Таким же образом неизбежно обстоит дело и с нравственными добродетелями: наличие их необходимо предполагать во всех существах, но не одинаковым образом, а в соответствии с назначением каждого» [2, с. 400].

Речь также идёт о едином, многом и о самодовлении. Указывая на моменты особенного и природного, Аристотель объясняет, почему единство, доведённое до крайних пределов, грозит самоуничтожением. Множеству, которым по природе своей является государство, необходимо сохранить себя в единстве. Его определённости не следует быть тотальной: «Государство не то же, что военный союз» [2, с. 404]. Благая жизнь, являющаяся целью государства, достижима в большей степени и имеет большую возможность быть реализованной именно при наличии отношений властвующего и подчинённого (с присущими каждому определёнными добродетелями, что Аристотелем разбирается в деталях), при наличии привязанности и не совершенном отрицании момента родства (о друзья, родственниках, мужьях и жёнах).

Отыскание Аристотелем посредством рассуждения такого государственного строя, который бы удовлетворял своему назначению.

«Наше намерение отыскать такой государственный строй, который отличался бы от существующих, объясняется не желанием мудрствовать во что бы то ни стало, но тем, что эти существующие ныне устройства не удовлетворяют своему назначению» [2, с. 403]

В аристотелевской «Политике» множественность узаконений получает своё развёрнутое рассмотрение. Весьма тесное соприкосновение с опытом (обращение к известным государственным устройствам и к организации их жизни) сопряжено с усмотрением *причин* их наличия, а вместе с тем и разумности этого наличного.

Разбор проектов государственных устройств также осуществляется Аристотелем, исходя из причины и цели (по природе), которая в своём многом получает большую или меньшую действительность. Но причина в своём развёртывании, то есть в наиболее возможном для неё полагании (как *то*, из *чего*; как *цель*), доходит только до ясности себя *по природе*: «Таким образом, ясно, и из наблюдений тоже надо заключить, что и растения существуют ради живых существ, а животные — ради человека» [2, с. 359], а также

«из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и человек по природе есть существо политическое» [2, с. 378].

Рассуждение Платона как одно из рассматриваемых в «Политике» Аристотеля и посредством аристотелевского рассуждения, необходимым образом выявляющее свою отрицательную сторону.

Рассматривается то, что Платон в своём диалоге доходит лишь до определённого момента. Предпосылка платоновского Сократа, как замечает Аристотель, заключается в следующем: «Лучше всего для всякого государства, чтобы оно по мере возможности представляло собой единство» [2, с. 404] входит в противоречие с тем, что «по своей природе, — как далее пишет Аристотель, — государство представляется неким множеством» (о чём уже говорилось в третьем тезисе). Аристотель как раз и занят проблемой конкретизации этого множества: необходимостью разделений в области деятельности, определённой сословий, определением гражданственности, а также определённой особенных государственных устройств. Тем самым он не опровергает замечания Сократа, а, конкретизируя их, определяет далее.

Литература

1. Платон. 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. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1984.

Вольф Марина Николаевна

д. филос. н., директор, Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

ПЛАТОН ПРОТИВ СОФИСТОВ: ВОЗМОЖНЫ ЛИ ДОБРОЖЕЛАТЕЛЬНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ РЕЛЯТИВИЗМА?*

Платон и Аристотель относят учение Протагора к перцептуальному релятивизму, который несостоятелен в силу содержащегося в нем самоопровержения. Платон предлагает две интерпретации релятивизма, причём одну из них, «тайное учение» Протагора, часто называют собственной платоновской теорией восприятий. Аристотель причисляет Протагора к субъективистам. Обе интерпретации отняли доверие к релятивизму, сделав его одним из негативных маркеров софистики. Современные реабилитации Протагора осуществляются либо атакой на неправомочность самого термина «релятивизм», либо через устранение самоопровержения в *homo mensura*.

Ключевые слова: релятивизм, теория восприятий, *homo mensura*, Платон, Аристотель, Протагор

Marina Volf

DSc in Philosophy, director, SB RAS Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk

PLATO AGAINST SOPHISTS: ARE CHARITABLE INTERPRETATIONS OF RELATIVISM POSSIBLE?

Plato and Aristotle considered that Protagoras' doctrine was a perceptual relativism, which is untenable because of its self-refutation. Plato offers two interpretations of

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ-ОГОН № 17-03-00360 «Дескриптивная эпистемология Горгия Леонтийского в контексте философского понимания античной софистики».

relativism, one of which, Protagorean «secret doctrine», is often called Plato's own theory of perceptions. Aristotle classifies Protagoras as subjectivists. Both interpretations took away the credibility of relativism, making it one of the negative markers of Sophistics. Contemporary justification of Protagoras is carried out either by attacking the illegitimacy of the term «relativism» itself, or by eliminating self-refutation in *homo mensura* thesis.

Keywords: relativism, theory of perception, *homo mensura*, Plato, Aristotle, Protagoras

Сторонники классических традиционных интерпретаций в истории философии нередко придерживаются мнения, что наиболее точными для понимания доктрин древних философов являются свидетельства о них Платона и Аристотеля. Будучи близкими к древним философам во времени, и согласно историческим установкам, погруженные в тот же самый языковой и культурный контекст, они не могут ошибаться. Такой подход явно не учитывает, что философия уже тогда была критической дискуссией и нередко дискуссией сторон, находящихся в жесткой конфронтации. Справедливо это и в контексте противостояния Платона и Аристотеля софистическим принципам философствования.

Свидетельства Платона и Аристотеля в отношении Протагора (прежде всего, в диалоге «Теэтет» и в «Метафизике Г») в целом совпадают. Из их интерпретаций следует, что Протагор — релятивист, его релятивизм можно обозначить как релятивизм чувств, или перцептуальный релятивизм, и он несостоятелен, поскольку в себе самом содержит самоопровержение. Суть его сводится к тезису, условно обозначаемому как *homo mensura*: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют». Платон предлагает две интерпретации протагорского релятивизма. Первая, экзотерическая, для «всякого сброда», реконструируется им следующим образом: (1) какой кому кажется каждая вещь, такой она для него и есть, (2) казаться — значит ощущать, (3) ощущение — это всегда ощущение бытия, и как знание оно непогрешимо (*Tht.* 152 b–c). Фактически, в такой интерпретации релятивизм Протагора оказывается не только эпистемическим, но и онтологическим. Вторая версия, так называемое «тайное учение» Протагора (*Tht.* 152 e 1–3), где Платон ставит его в один ряд с сенсуалистами — Гераклитом, Эмпедоклом, делая их сторонниками теории потока и противопоставляя Пармениду, а в его лице — и всем «друзьям идей». Её особенность — в подмене бытия становлением: «ничто никогда не есть, но всегда становится» (*Tht.* 152 e 1). Многие исследователи полагают, что «тайное учение» в действительности является собственной платоновской теорией восприятия [Schiappa, 2013. P. 127]. Более детальное её изложение можно найти в «Тимее», а также у Теофраста в трактате «Об ощущениях». Даже если такое объяснение ощущений не устраивало Платона в общем контексте его учения, он вынужден был его держаться, поскольку другого предложить не мог.

Несостоятельность перцептуального релятивизма выводится на основании тезиса *homo mensura*: если Протагор признает за истинное любое мнение, то должен признать за истинное и то, которое его собственную доктрину считает ложной, и тогда, как следствие, Протагор должен сам согласиться с тем, что она ложная. То есть ни человек, ни животное не являются мерой ни для одной познаваемой вещи (*Tht.* 171 a–c). Аристотель вполне согласен с интерпретацией Платона, разве что считает Протагора не релятивистом («для которого каждое суждение истинно для того кто его высказал»), а скорее субъективистом («для которого каждое суждение истинно без дальнейших ограничений») [Burnyeat, 1976. P.46]. Такой подход отнял доверие к релятивизму как философскому направлению и долгое время тот фигурировал как один из негативных маркеров

софистики. Во 2-й пол XX в. на волне подъема неориторики, а затем неопрагматизма, а также в контексте общей релятивизации научного мировоззрения возрождается интерес к философскому релятивизму. Множество различных современных подходов к пониманию релятивизма можно объединить в два больших направления — релятивизм истины и релятивизм морали. Доктрину Протагора принято обсуждать в рамках релятивизма истины, а точнее, его крыла — алетического релятивизма. Разные подходы к релятивизму влекут различные толкования Протагора, которые выполняют двоякую и заимообразную миссию: с одной стороны, это стремление защитить релятивизм, доказав состоятельность и непротиворечивость протагорова тезиса *homo mensura*, с другой стороны, непротиворечивость и состоятельность *homo mensura* автоматически делает состоятельным любой релятивизм.

Ярд современных работ, касающихся доктрины Протагора, существенно меняет наше представление о ней. Среди них работы У. Цилиоли, М. К. Ли и др. [Zilioli, 2007; Lee, 2005], но как минимум две работы можно принять за маркеры противоположных полюсов той условной шкалы исследований, которые занимаются «реабилитацией» Протагора. Первая принадлежит Э. Скьяппе [Schiappa, 2013. P. 129–130]. Скьяппа занимает твердую контекстуалистскую позицию, характерную для классических историко-философских подходов, и требует исключения любых анахронизмов в интерпретациях античных текстов. В частности, он указывает на неправомерность перевода *to pro ti* Протагора термином «релятивизм» и настаивает, что в полной мере этот термин уместен разве что в изложении Секста Эмпирика. Также он задается вопросом, какая из прежних интерпретаций Протагора — радикального субъективиста или объективного онтолога — наиболее корректна, и приходит к выводу, что понятия объективный и субъективный также вносят неприемлемую модернизацию в доктрину Протагора. Интерпретацию Дж. Марголиса можно отнести к аппроприационистскому подходу, прямо противоположному подходу Скьяппы. Являясь сторонником релятивизма концептуальных каркасов, он предлагает оригинальную версию алетического релятивизма — надежный релятивизм [Margolis, 1991. P. 7–12]. Его суть в замене бивалентного значения истины на множественные значения, что нивелирует проблему несоизмеримости концептуальных каркасов и устраняет самоопровержение в *homo mensura*. Первоочередная для Марголиса задача — защитить релятивизм. Построив его надежную форму, Марголис демонстрирует, как она может быть приложена к доктрине Протагора.

Литература

Burnyeat M. Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy // *Philosophical Review*. 1976. No 85. P. 44–69.

Lee M.-K. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford, 2005.

Margolis J. *The Truth about Relativism*. Oxford & Cambridge, 1991.

Schiappa E. *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. University of South Carolina Press, 2013.

Zilioli U. *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. Aldershot, 2007.

Галанин Рустам Баевич

к. филос. н., Русская христианская гуманитарная академия

*АПОЛОГИЯ СОКРАТА ПЛАТОНА, АПОЛОГИЯ ПАЛАМЕДА
ГОРГИЯ И ИППОЛИТ ЕВРИПИДА: ЗАЙМСТВОВАНИЯ, ВЛИЯНИЯ,
СОВПАДЕНИЯ. КРАТКИЙ РИТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ*

Сообщение посвящено проблеме истока фундаментального концепта этики Сократа — *nemo sua sponte peccat* (οὐδεὶς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει), т. е. никто не делает себе зло добровольно. Предположение, высказанное Гвидо Калоджеро в середине прошлого века, заключается в том, что софист Горгий был источником этой доктрины и, следовательно, этическим воспитателем Сократа. Поэтому речь в защиту себя, изложенная в Апологии Сократа, есть не что иное, как заимствованная Сократом техника софиста из его сочинения Защита Паламеда и приспособленная для конкретного случая — своей защиты. Таким образом, Сократ знал Апологию Паламеда наизусть и даже ассоциировал себя с мифическим героем, чему есть подтверждение в тексте Апологии. Джеймс Коултер придерживается противоположной точки зрения: Апология Сократа — это анти-Паламед, что следует из всего корпуса платоновских сочинений, где Сократ выступает ярким антиподом риторики вообще и софиста Горгия в частности. Миранда Коэльо предлагает ввести третью фигуру — Ипполита Еврипида для более адекватного сравнения обоих апологий, что, однако, не решает проблему по хронологическим причинам. Рафаэль Фербер, и мы вместе с ним, выдвигает гипотезу, согласно которой вопрос об истоках сократовского концепта следует оставить и обратиться к Платону как прекрасно знавшему сочинения Горгия и Еврипида и сознательно использовавшему на свой манер и для своих целей технику софиста.

Ключевые слова: риторика, софистика, греческая трагедия, этика, история платонизма

Rustam Galanin

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

*PLATO'S APOLOGY OF SOCRATES, GORGIAS' APOLOGY OF PALAMEDES
AND EURIPIDES' HIPPOLYTUS: BORROWINGS, INFLUENCES, TEXTUAL
SIMILARITIES AND VERBAL PARALLELS. A BRIEF ANALYSIS OF
RHETORICAL COMPOSITION AND PHILOSOPHICAL CONTEXT*

In the middle of the last century Italian scholar Guido Calogero wrote an article where has put forward a hypothesis according to which it was Gorgias who had taught Socrates his famous ethical doctrine *nemo sua sponte peccat* — nobody errs voluntarily. One of his main outcomes is that Socrates knew Gorgias' Apology by heart and used its rhetorical composition for his own defending speech on the day of his trial. Opposite view, presented by James Coulter some years later, offered to forget about Gorgias and not to consider him as an ethical mentor of Socrates but turn to the content and meanings of the very Plato's dialogues that — despite of many textual parallels in both Apologies — explicitly speak out : there is no resembling ethical intentions between sophistic rhetoric and Socratic one at all, and common philosophical differences between Gorgias and Plato are so huge that Plato's Apology is to be labeled as anti-Palamedes.

Many years later Brazilian philosopher Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, having researched these opposite positions, came to conclusion that one needs to introduce the third figure which would reconcile the belligerents, and laid this mission

on Euripides' Hippolytus. But, when it rains, it pours, and although Hyppolitus does consist with Socratic (or Gorgias') ethical core, there is a little reason — because of chronological inconsistencies — to assume that Euripides has borrowed Gorgias' doctrine. Hyppolitus was written and performed in 428 BC, but we know exactly that the first time Gorgias came to Athens is 427 BC.

A bit later, Raphael Ferber, and I am going to agree with him, suggested that the best way of how one can solve these riddles — is to forget about it, that is to say, leave Socrates, Gorgias, and Euripides aside, and turn entirely to Plato. His conclusion is: «The author of the Apology — Plato — is a *poeta doctus* and seems to remember — maybe even by heart — Gorgias' Apology of Palamedes ...But he uses Gorgias' language with quite another intention. This he does by sharpening the meaning of expressions already used by Gorgias, such as *alêtheia* and *doxa*. This means not that the Apology is an anti-Palamedes. The Apology is, rather, an example of what we may call with Auguste Diès "la transposition platonicienne" of Gorgias-style rhetoric into a rhetoric of truthfulness: *rêtoros de [aretê] talêthê legein* (Apol. 18a5-6)».

Keywords: Sophistic, rhetoric, Greek drama, ethic, history of Platonism

В середине прошлого века развернулась дискуссия касательно происхождения этической доктрины Сократа *nemo sua sponte peccat* (οὐδεὶς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει) — т. е. никто не делает себе зла добровольно, как принято у нас говорить. Итальянский историк философии Гвидо Калоджеро настаивал на том, что не кто иной, как софист Горгий был этическим воспитателем Сократа и что именно он и обучил последнего этой этической доктрине. То, что эта доктрина была изобретена Горгием, Калоджеро аргументирует при помощи анализа текстов софиста — в первую очередь речи *Защита Паламеда*, где наличествует практически дословное совпадение с фрагментами диалогов Платона, в которых об этом же говорит Сократ. Согласно Калоджеро, какова бы ни была степень аутентичности платоновской апологии — как Сократ, так и Платон были прекрасно знакомы с текстом Горгия, а первый практически знал ее наизусть, если мы верим в то, что Платон пытался максимально реально изобразить образ Сократа и обстановку суда над ним в своем сочинении. Другая — полярная — позиция была представлена Джеймсом Коултером, который придерживался взгляда, что все обстоит в точности до наоборот — Апология Сократа — это не что иное, как Антипаламед. Согласно Коултеру, Сократ дистанцируется от риторической практики вообще, и уж тем более от Горгия в частности, ибо, как нам говорят платоновские диалоги, Сократ приложил немало усилий, чтобы дискредитировать именно этого софиста и его риторику, основанную на концептах *доксы* и *эйкоса* и оторванную от истины. Сократ в *Апологии* говорит не технично, но как бы от себя, так, как он привык говорить на площадях, в гостях и других публичных местах, не обладая сноровкой в технических ухищрениях судебной риторики, поскольку и самих судов он избегал настолько, насколько это было возможно. Однако для Коултера проблема остается, ибо *Апология* выстроена Платоном пусть и с некоторыми отклонениями, но в общем и целом — по канонам классической судебной речи и по своей структуре, как брат близнец, сходна с горгиевым Паламедом. Каков же вывод Коултера? Платоновская *Апология Сократа* имеет очень мало, а скорее вообще ничего, с теми словами, которые Сократ произнес в свою защиту, и таким образом, по крайней мере последние абзацы *Апологии* — это слова, выдуманные Платоном не для сохранения исторической достоверности — которая еще была жива в его памяти, ибо события эти, где он сам присутствовал, были не столь большой давности, — но для

аудитории, для которой гибель Сократа продолжала оставаться жизненно важным, проблематичным в смысле нравственности и справедливости, вопросом.

Со времени этой дискуссии прошло уже более полувека. Некоторое время назад, бразильский историк философии Мария Сесилья Миранда Коэльо отметила, что эта дискуссия зашла в тупик по той простой причине, что, в общем, с тех пор, как были написаны статьи Коултера и Каледжеро, ничего дельного на эту тему высказано более не было. Чтобы найти более приемлемое решение этой проблемы взаимовлияний, нужно, по мнению этой исследовательницы, привлечь третью фигуру, которой является *Инполит* Еврипида — трагедия, написанная в 428г., которая содержит этическую доктрину, вытекающую из скептической позиции касательно познания реальности и возможности осуществления правильного действия в ней. В этой трагедии Федра, мачеха Ипполита, говорит: τὰ χρῆστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκειμεν, οὐκ ἔκπονομεν δ' (полезные вещи мы знали и понимаем, однако не исполняем). Связь с доктриной Сократа здесь налицо, что, в свою очередь, позволяет понимать текст Еврипида как источник к этической доктрине Сократа. Однако, что мешало Еврипиду позаимствовать этическую концепцию у самого Сократа? Решение было бы совсем простым и очень соблазнительным, если бы мы сказали — эту этическую доктрину привез в Афины Горгий и «заразил» ею Сократа и Еврипида. Но, как доподлинно известно, только в 427г. до н. э. Горгий во главе посольства Леонтин прибыл в Афины просить военной помощи своему городу для противостояния Сиракузам, т. е. на год позже постановки Еврипидом *Инполита*, поэтому хронологически это было едва ли возможно.

Другой известный ученый, Рафаэль Фербер, к точки зрения которого мы, пожалуй, и склоняемся, несколько лет назад предложил занять некоторую нейтральную позицию и обратиться непосредственно к Платону. Согласно Ферберу, мы не можем точно знать, как родилась сократовская этическая концепция, кто был ее изобретателем, но что мы можем сказать, так это следующее: Платон — это *poeta doctus*, он знал, и возможно, наизусть, *Паламеда* Горгия и *Инполита* Еврипида, однако он использует язык Горгия в совсем иных целях — он уточняет и выявляет различия исходных риторических концептов *доксы* и *истины*, отдавая преимущество последней, делая ее не пустым топосом, но содержательным понятием. Платон осуществляет транспозицию риторического стиля Горгия, основанного на *доксе* и оторванного от Бытия, от реального референта, в свою риторику, основанную на *истине*, укорененную в Бытии, где язык выступает не самодостаточным образованием, но исключительно репрезентативным инструментом, и тогда-то и становится возможным, согласно Платону, осуществление идеала говорящего, высказанного в *Апологии*, — ῥήτορος δὲ τἀληθῆ λέγειν (обязанность оратора — высказывать истину).

Гараджа Алексей Викторович

старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра, Российский государственный гуманитарный университет

Почему киники назывались киниками?

Пристально присмотрясь к метафоре «собак-философов» во 2-й книге «Государства», мы предположили, что это, скорее всего, аллюзия на Антисфена и киников. В качестве одного из доказательств мы предлагаем разбор двух комментариев к «Категориям» Аристотеля, где рассматривается, почему киники получили такое название; один принадлежит Филопону (ок. 490 – после 567), другой Элии (VI в. н. э.).

Разбирая причины названия киников по образу собак, и Филопон, и в особенности Элия демонстрируют близость к фрагменту R. 375–376, где философские свойства собак объясняются тем, что они ластятся к своим и лают на чужих. В названных комментариях такие свойства собак метафорически приравниваются к поведению киников, что бросает соответствующий ответ на указанное место у Платона и позволяет поставить вопрос о статусе рассказа о воспитании стражей, основанном на лжи, цензуре и ограничениях.

Ключевые слова: Платон, воспитание стражей, собаки-философы, Антисфен, киники, схолии, Филопон

Alexei Garadja

senior research fellow of Platonic Research Center, Russian State University for Humanities

WHY WERE THE CYNICS NAMED SO?

When looking closely into the metaphor of dogs-philosophers in the 2nd book of the “Republic,” we are inclined to accept it as rather an allusion to Antisthenes and Cynics. As a proof among others, we propose to take into account two commentaries on Aristotle’s “Categories” where there is a question on how the Cynics have acquired their name; one belongs to John Philoponus (c. 490 – after 567), another to Elias (6 c. A. D.) of the same Alexandrian school.

Examining the reasons for naming the Cynics after dogs, both John Philoponus and especially Elias reveal a closeness to R. 375–376, where the philosophical qualities of dogs are exposed by their fawning on their familiars and barking at strangers. In these commentaries, such qualities of dogs are metaphorically equated to the behaviour of the Cynics, which equation sheds a reflected light back to the passage from the “Republic” and allows to raise a question on the status of the account on the education of the Guardians based on lies, censorship and restrictions.

Keywords: Plato, education of the Guardians, dogs-philosophers, Antisthenes, the Cynics, John Philoponus, Elias

Гончарко Дмитрий Николаевич

к. филос. н., Санкт-Петербургский государственный
технологический институт (технический университет)

«КРАТИЛ» И ДВЕ ТРАДИЦИИ СЕМИОТИКИ

В докладе предполагается различить две традиции толкования знака, одна из которых восходит к Ф. де Соссюру и Ж. Деррида, а другая к Л. Ельмслеву и У. Эко, и показать, что платоновский диалог «Кратил» актуален с точки зрения сопоставления этих традиций.

Ключевые слова: семиотика, знак, «Кратил», Платон, Ф. де Соссюр, У. Эко

Dmitry Goncharko

CSc in Philosophy, St. Petersburg State Technological Institute (technical university)

CRATYLUS AND THE TWO TRADITIONS OF SEMIOTICS

It is supposed to distinguish two traditions of sign interpretation in semiotics: Saussure–Derrida’s tradition and Hjelmlev–Eco’s one. It is argued that the Platonic dialogue “Cratylus” is relevant in terms of both traditions.

Keywords: semiotics, sign, the “Cratylus”, Plato, F. de Saussure, U. Eco

Две традиции происхождения знака и значения в семиотике можно условно определить как традицию, восходящую к диалогу Платона «Кратил», в которой утверждается самодостаточность знака (условно к этой традиции можно отнести У. Эко), и традицию, восходящую к Ф. де Соссюру, который порывает с традицией платонизма, и создает концепцию внешних отношений в противовес платоновскому подходу, который можно обозначить как концепцию внутренних отношений (в диалоге «Кратил» Платон особенным образом обходится с двумя центральными категориями — категориями постыдного и прекрасного, — практически их используя в качестве семиотических принципов).

Постыдное в «Кратиле» истолковывается онтологически: стыд не является у Платона ни субъективной фигурой, ни модусом мысли, ни характеристикой субъекта. Можно утверждать, что стыд/постыдное становится у Платона одним из основных поводов обратить внимание на себя, что необходимо в том числе и для запуска процесса самопознания: устыдиться своего незнания и несовершенства.

Разбирая слово «постыдное» (τὸ αἰσχρόν), Платон использует метафору прерывающегося потока, полагая, что «учредитель имен» (ὁ τὰ ὀνόματα τιθεὶς) порицал то, «что препятствует потоку вещей» (τὸ γὰρ ἐμπόδιον καὶ ἴσχυον τῆς ροῆς τὰ ὄντα), называя постыдным то, что сдерживает этот поток. Одним словом, постыдное мешает учредить связь между словесным обозначением и смыслом, оно нарушает связь, которую в другом диалоге Платон называет внутренней связью (τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι),¹ связью вещи с первообразом. Эту связь обеспечивает категория прекрасного, а его обратной стороной оказывается «постыдное», которое препятствует учреждению этой связи. О прекрасном Платон говорит в «Кратиле» следующее: «это имя (καλῶν) есть какое-то наименование мысли (τῆς διανοίας τις ἔοικεν ἐπὶωνυμία εἶναι τοῦτο τὸ ὄνομα)».² Прекрасное обеспечивает именование, слово есть именование мысли, а само именование восходит к прекрасному как всеобщей связи и отношению между значением и смыслом. Таким образом, «платоновская» традиция семиотики учреждает связь знака с самим собой, некую автономию знака. Это значит, что имя чего-то означает вне отношений с другими знаками, отсылает к ядру знака, а не значения, одновременно будучи и носителем этого ядра.

Вторая традиция, восходящая к Ф. де Соссюру, порывает с традицией платонизма, и вместо нее создает систему внешних отношений. Соссюр формулирует два дополняющих друг друга принципа: произвольность и дифференциальность. Дифференциальные отношения в языке оказываются возможны, потому что сами термы отношений не имеют собственного значения, а смысл производится системой различий: в языке существуют только различия, онтологический статус знаков ставится под сомнение, учреждается множественность различий в противовес онтологии сущности: «Представляя собой условие означения, принцип различия воздействует на весь знак, т. е. и на его означающее, и на его означаемое ... идея или фонетическая субстанция, которую содержит в себе знак, не имеет такого значения, как другие знаки, окружающие данный знак».³ Ж. Деррида вслед за Соссюром указывает на то, что значение не существует само по себе, но всегда есть эффект некоторой серии или цепочки знаков. Знак приобретает

¹ Plat. Sym. 202e.

² Plat. Crat. 416b.

³ Деррида Ж. Письмо и различие. СПб, 2000. С. 385.

значение только в своей соотнесённости с другим знаком. Поэтому данную традицию семиотики можно трактовать как концепцию внешних отношений.

У. Эко объединяет обе традиции. Применяя модель Л. Ельмслева, Эко обращается к анализу естественного языка, в котором выделяет план выражения (лексика, фонология, синтаксис) и план содержания (комплекс понятий, который может быть выражен): «каждый план состоит из формы и субстанции, и оба являются результатом организации материала, или континуума... чтобы языки сделались внятными, следует соотносить их со смыслами, то есть содержанием. Континуум содержания — это совокупность всего, что можно помыслить и сказать, то есть весь универсум, физический и умственный».¹ Эко констатирует некий парадокс этой ситуации, которая вводит нас в двойственность самого процесса работы с языком: у нас есть с одной стороны синхронный срез замыкающейся, закрытой системы, а с другой — требование коммуникации, «открытого» процесса, в котором вся знаковая система перестраивается в постоянной декодификации. Но этот парадокс оказывается позитивным: сам режим закрытости системы — это лишь момент или срез. Эко пишет: «О какой стабильности структур и объективности оформляемых ими рядов означающих может идти речь, если в тот самый миг, когда мы определили эти ряды, мы сами включены *в движение* и принимаем за окончательную всего лишь очередную *фазу процесса*... Если мы хотим узнать, что же на самом деле происходит в процессе коммуникации, взятом как некая целостность, нужно снизить к анализу фаз этого процесса. И тогда тотальность процесса, поначалу представшая как некая «открытая» перспектива, преобразится, распавшись на «закрытые» универсумы семиотик, выявляемых в ходе этого процесса».² Соблазнительно было бы утверждать, что «закрытые» универсумы семиотик Эко — это и есть платоновские идеи.

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

¹ Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб, 2009. С. 30.

² Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 2004. С. 525.

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 и 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, рассматривая платоновскую концепцию пространства как своего рода предпосылку учения о бесконечности Вселенной, заложившей основания новоевропейской науке. 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 Демиург израсходовал всю смесь, то тогда этот отрезок более неделим ни количественно, ни качественно. Этот отрезок не может быть выражен целым числом, но содержит в себе, подобно первой единице и рациональное (поскольку является отношением целых чисел) и иррациональное начало.

Опираясь на приведенную модель, хотелось бы уточнить статус иного в натурфилософии Платона. Иное (независимое от нас) возникает как незаконное умозаключение. В нашем случае иное является фоном и границей рационального отношения. То есть пространство, как и иррациональная основа числового ряда могут быть объемлемы этой категорией. Принципиальный вопрос, который, на наш взгляд отличает нововременную метафизику от натурфилософии Платона, это вопрос о том вошло ли иное в смесь тождественного сущности и иного целиком или нет? Иными словами, это вопрос о том, существует ли иное наряду с этой смесью. Как нам представляется в контексте натурфилософской традиции этот вопрос не имеет смысла, поскольку иное вне сущего, утрачивает всякий статус и определенность.

Как нам представляется, несмотря на различное понимание пространства и статуса пустоты, античная традиция придерживается именно этого принципа. 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.

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 метафизику Ньютона. В натурфилософии же сохраняется логика мышления, что позволяет формулировать космологическую концепцию в рамках конкретного понимания пространственного отношения как неотъемлемой части сущего.

Гурьянов Илья Геннадьевич

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований
имени А. В. Полетаева, НИУ ВШЭ, Москва

АНТРОПОЛОГИЯ МАРСИЛИО ФИЧИНО В ЗЕРКАЛЕ ЭМБРИОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ XV в.*

Исследование посвящено месту эмбриологических представлений в философии крупнейшего представителя флорентийского неоплатонизма XV в. Марсилио

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Фичино. Они будут проанализированы как в контексте задач и жанровых особенностей различных его сочинений, так и в сравнении с наиболее влиятельными натурфилософскими учениями его времени.

Ключевые слова: Марсилио Фичино, эпоха Возрождения, натурфилософия, эмбриология, одушевление, воображение

Ilya Guryanov

Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies
in the Humanities, NRU HSE, Moscow

MARSILIO FICINO'S ANTHROPOLOGY IN THE MIRROR OF XVTH CENTURY EMBRYOLOGY

The issue is devoted to the embryological views of the most prominent thinker of Florentine Platonism, Marsilio Ficino (1433–1499), with respect to his philosophical ideas. The former would be analyzed in a pragmatic perspective on the genre of his treatises as well as in comparison with the most influential doctrines in the philosophy of nature in the Renaissance.

Keywords: Marsilio Ficino, Renaissance, philosophy of nature, embryology, animation, imagination

Приблизительно до XII в. на латинском Западе обсуждение природы эмбриона (fetus) происходило преимущественно в медико-практическом контексте в связи с женскими болезнями и практиками родовспоможения: достаточно указать на сочинение «О женских болезнях» Мартиона и на корпус текстов, сохранившийся под именем салернского врача Тротулы. В то время как вопросы отношения между душой и телом, которые в сфере психической жизни могли рассматриваться как опосредованные материальными тонкими духами (spiritus), а также проблема источника и начала человеческой жизни рассматривались богословами, примером чему могут служить труды Гуго Сен-Викторского и Алана Лилльского. Разумеется, оба дискурса сохраняли преемственность по отношению к античным дискуссиям о природе эмбриона, однако в разных смыслах. Вместе с появлением переводов сочинений Аристотеля, Аверроэса и Авиценны на латинском Западе меняется устоявшаяся конфигурация знаний и соответствующая ей система жанров. В XIII в. появляется спрос на связное натурфилософское объяснение явлений окружающего мира в их целокупности, а также на согласование вновь открытых античных и арабских авторитетов между собой и с христианским вероучением. Так, например, Г. Дзукколини предлагает следующие тематические рамки интереса теологов к эмбриологическим вопросам:

- а) статус человеческой природы до рождения;
- б) передача первородного греха;
- в) облик человека после воскресения в конце времен;
- г) человеческая природа Христа;
- д) истинность непорочного зачатия девы Марии;
- е) дискуссии о единстве или множестве субстанциальных форм.

(НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

Теологические аргументы в значительной мере принимались в расчет и при обсуждении того, в какой момент происходит одушевление человека: при зачатии, в процессе развития эмбриона или при рождении с первым вздохом. Последняя теория, разделяемая в античности философами-стоиками, некоторыми неоплатониками, а также одобряемая в отдельных сочинениях Галена, — в средневековых натурфилософских сочинениях почти никогда не упоминается или же прямо отрицается как «языческое» заблуждение. Представления о том, что душа и тело «образуют» единство, конститутивное человеческой природе, в момент зачатия подтверждали многие учителя Церкви на Западе и Востоке: например, теолог и генерал францисканского ордена Бонавентура. Однако наибольшее развитие в натурфилософском дискурсе эпохи получила третья позиция, сформулированная в античности еще Аристотелем, а впоследствии подтвержденная авторитетом рассуждений Авиценны и Фомы Аквинского. В общих чертах ее сторонники представляли процесс эмбриогенеза как смену физиологических стадий развития плода, каждой из которых соответствовала растительная/питательная, животная/страстная и разумная душа. Существенные отличия между средневековыми авторами (например, между Альбертом Великим и Фомой Аквинским) проистекали из необходимости решения на натурфилософском уровне теологической проблемы определения определенного момента развития эмбриона с обретением человеком бессмертной души. Гуманистические интересы эпохи Возрождения способствовали прибавлению к этому многоголосому хору теорий античных философов, толковавшихся первоначально в контексте уже сложившихся средневековых дискуссий, и многочисленных фактических свидетельств из авторов вроде Авла Геллия и Плиния Старшего. Таким образом, обсуждение статуса эмбриона оказалось на пересечении медицинских, философских, богословских и морально-этических дискуссий, явственные отголоски которых можно найти и в сочинениях виднейшего представителя флорентийского платонизма XV в. Марсилио Фичино.

Несмотря на то, что флорентиец не оставил специальных сочинений, посвященных внутриутробному развитию человека, обсуждению различных аспектов эмбриогенеза, как он понимался в рассматриваемый период, уделено внимание в целом ряде его трактатов: «Платоновская теология о бессмертии души» (1474, ed. pr. 1482), «О жизни» (1489), «О гибельном числе» (1496). В настоящем докладе на указанном материале будет проведена верификация когерентности эмбриологических представлений Фичино и выявлено их место в композиции отдельных произведений и философии флорентийца в целом. По нашему мнению, его обращение к вопросам внутриутробного развития человека в рассматриваемых сочинениях вписано в разные жанрово-прагматические рамки, что не позволяет реконструировать консистентную или параконсистентную теорию, стоящую за ними. Однако можно показать, что Фичино обладал вполне определенными экзегетическими принципами, через призму которых он эрудитским образом привлекал в свои произведения суждения авторитетных для него мыслителей о статусе эмбриона, аномалиях его развития и моменте одушевления. Так, например, для него было очевидно противостояние между «божественным Платоном» (согласно истолкованного, по мнению флорентийца, всеми философами-неоплатониками) и Аристотелем по вопросу о природе души. Поэтому основанное на философии последнего томистское натурфилософское учение, что эмбрион не может быть наделен рациональной душой до формирования всех органов тела и, следовательно, после зачатия ведет сначала жизнь растения, а потом животного, прежде чем обрести человеческую идентичность в соответствии с совершенной *species formati*, — для Фичино неприемлемо. Согласно флорентийцу,

одушевление происходит непосредственно в момент зачатия, что также позволяет привлечь астрологические теории для объяснения как медицинских, так и психических особенностей отдельных людей (в астрологических вычислениях 40, 46 или 90 дня после зачатия, когда, согласно Аквинату, в плод вливается бессмертная *anima rationalis*, не играли никакой роли). В то же время в вопросе о воздействии воображения матери на особенности эмбриогенеза ребенка «платоник» Фичино обнаруживает больше элементов, согласных с учениями как теологов-томистов, так и врачей, почерпнувших перипатетическое понимание *φαντασία* из переводов на латинский язык Авиценны и Аверроэса.

Важность проведения данного исследования обусловлена не только задачами историко-философской реконструкции антропологии флорентийского мыслителя, но и необходимостью критики устоявшегося в историографии понятия *medical Platonism* (медицинский платонизм). Так, например, одни аспекты эмбриологических представлений Фичино имеют основания в стоической и даже эпикурейской физиках, другие же — в схоластической медицине и теологии.

Даровских Андрей Александрович

к. филос. н., Университет Штата Нью-Йорк в Бингемтоне

ЭТИОЛОГИЯ СОЕДИНЕНИЯ ДУШИ И ТЕЛА В ЭМБРИОЛОГИИ НЕМЕСИЯ ЭМЕССКОГО*

В центре рассмотрения находится вопрос о причине соединения души с телом, вследствие которого происходит формирование человеческого существа, в контексте эмбриологического учения Немесия Эмесского. В данном случае неясность его аргументации усложняется типичным для христианских мыслителей IV–V вв. переплетением различных линий влияния со стороны интеллектуальных предшественников. На первый взгляд может показаться, что для Немесия как христианского мыслителя вопрос о причинах и способе соединения души и тела решается в строго теологическом дискурсе, однако в действительности понятиям *τρόπος* и *αἰτία* он посвящает довольно незначительную часть своего рассуждения. Кроме того, небольшое замечание в самом конце третьей главы заставляет нас усомниться в преобладании в трактате «О природе человека» теологического толкования причин соединения души и тела. Для Немесия соответствующий раздел его учения предполагает ответы на два вопроса:

- 1) что является причиной снисхождения предсуществующей души в тело?
- 2) как происходит это снисхождение?

Ключевые слова: Немесий, эмбриология, этиология, соединение души и тела, природа, соизволение

Andrey Darovskikh

CSc in Philosophy, State University of New York at Binghamton

EMBRYOLOGICAL AETIOLOGY ACCORDING TO NEMESIUS OF EMESA

The question to be addressed in this paper is the problem of ruling agency, which is responsible for human being's formation during soul/body connection. Partly, this

* Материал подготовлен при поддержке РФФИ ОГОН в рамках проекта № 16-33-01126 «Влияние биологии Аристотеля и медицины Гиппократов на формирование учения о человеке в поздней античности».

is a question of efficient cause in embryology of Nemesius. Putting forward the main point of this consideration, I argue that here, Nemesius exhibits a certain ambiguity of thought to have been blurred over by vagueness of the sources, which formed his intellectual background. At first sight, it seems to be evident that, for Nemesius as a Christian thinker, efficacy should not be an issue for getting stuck. Small wonder that Nemesius indeed reserved just a little space in his treatise for telling about the tropes and aitia of unification. However, there is one passage in the text that makes us think a little more about this question. The content of Nemesius teaching about the nature of the soul and the body puts the problem that way that it is necessary to answer:

- 1) what is the cause for the descent of pre-existing soul?
- 2) How does its bringing into the body happen?

Keywords: Nemesius, embryology, soul-body connection, nature, providence

В заключении третьей главы трактата *О природе человека* Немесий пишет, что в силу природы умопостигаемых сущностей соединение компонентов в процессе формирования индивидуума происходит ἀσυχῶτως:

Такой образ соединения обуславливается не соизволением, как думают некоторые влиятельные люди, но природой. Конечно, можно сказать, что восприятие тела происходит по соизволению, но неслитное (ἀσυχῶτως) соединение бывает не по соизволению, а по свойству божественной природы.¹

На основании анализа данного абзаца можно заключить, что помимо божественного соизволения причиной соединения души и тела может быть также *природа*. В исследовательской литературе не существует единого мнения относительно смысла и контекста данного утверждения. Кроме того, так как в третьей главе трактата тема соединения души и тела переплетается с темой соединения двух природ во Христе, возникают сомнения относительно того, о каком виде «соединения» здесь говорит Немесий.

Тем не менее, основным исследуемым вопросом остается определение причин смешения души и тела, что составляет ядро этиологии в эмбриологических представлениях Немесия. Для его решения я выдвигаю ранее не фигурировавшую в исследовательской литературе гипотезу. По моему мнению, причиной нисхождения предсуществующей души в тело, по Немесию, является божественное соизволение, тогда как за механизм соединения умопостигаемой и телесной сущностей, которые формируют конкретного индивидуума, отвечает природа. Первое предположение доказывается при помощи рассмотрения изложенных в других главах трактата учений о соизволении и проведении, согласующихся с христианской ортодоксией. Второе положение гипотезы выводится из схожести понимания данного вопроса в медицинских и философских трактатах предшествующего Немесию периода, которые оказали большое влияние на его эмбриологические взгляды.

Особое внимание в моем рассмотрении я уделяю учению о *природе* как причине соединения тела и души, а также влиянию представлений Галена и Порфирия на формирование данного раздела учения Немесия.

¹ Немесий Эмесский. О природе человека. 3. 144.

Двинянинов Борис Кириллович

аспирант, Русская христианская гуманитарная академия

ОБРАЗ АСКЛЕПИЯ В ГЕРМЕТИЗМЕ И НЕОПЛАТОНИЗМЕ

Интерес представляет Асклепий — греческое божество медицины и врачевания, образ которого получает новое, но при этом различное, переосмысление в позднеантичный период в традициях герметизма и неоплатонизма.

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

Boris Dvinyaninov

postgraduate student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

THE IMAGE OF ASCLEPIUS IN HERMETICISM AND NEOPLATONISM

There is interest in Asclepius, the Greek God of medicine and treatment, the image of which get new, but hereby different, reframe in the late antique period in the traditions of Hermeticism and Neoplatonism.

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

Дёмин Ростислав Николаевич

преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия, гимназия «ПетершULE»

ДИОДОР КРОН О «ВОЗМОЖНОМ И НЕВОЗМОЖНОМ»

**И ЭЛЕМЕНТЫ ВРЕМЕННОЙ И МОДАЛЬНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ
СУЖДЕНИЙ У ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ШКОЛЫ ИМЕН***

Цель выступления 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 со взглядами 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

Rostislav Dyomin

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

**DIODORUS CRONUS ON “THE POSSIBLE AND IMPOSSIBLE,” AND THE
ELEMENTS OF TEMPORAL AND MODAL CLASSIFICATION JUDGMENTS
FROM THE REPRESENTATIVES OF THE SCHOOL OF NAMES**

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

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

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

Философ мегарской школы Диодор Крон (IV-III вв. до н. э.), получивший известность своим учением об амерах, не имеющих частей маленьких телах, и аргументами против движения, основанными на этом учении, был также известен парадоксальным истолкованием понятия «возможного» («возможно только то, что действительно»). Большое внимание Диодор уделял также проблеме логического следования.

Этот древнегреческий мыслитель считается одним из первых, использовавших временную и модальную логику в философском анализе. Сформулированный им т. н. «главствующий аргумент» («Повелитель») (κυριεύων λόγος) представляет собой комбинацию временной и модальной классификации суждений. 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. Вопросами, занимавшими Диодора, интересовался и его ученик Филон Диалектик, но он предлагал другое их решение.

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

Среди свидетельств о Гунсунь Луне, широко известном благодаря приписываемому ему рассуждению о том, что белая лошадь не лошадь (бай ма фэй ма), есть свидетельство о разговоре Гунсунь Луна с малоизвестным мыслителем Вэй Моу. 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. Очевидно, что 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 сократические диалоги Платона, или беседы Хуан-ди с Ци Бо, Лэй Гуном и другими врачами в основополагающем сочинении древнекитайской медицины «Хуанди нэй цзин сувэнь». Но признание их малой исторической достоверности не означает отказа от их использования как источников по истории философии. И в связи с этим стоит обратить внимание на один момент. В «Чжуан-цзы» Гунсунь Лун, беседуя с Вэй Моу, перечисляя свои заслуги, говорит, что он «научился объединять подобное и различное, разделять твердость и белизну, превращать утверждение в отрицание, возможное — в невозможное». 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 его школы, уделяли категориям «возможное и невозможное» (可 кэ и 不可 бу кэ). Остается также

незамеченной параллель с учением о возможном и невозможном Диодора Крона. Говоря о других мыслителях школы имен, можно указать на считающегося основателем школы Дэн Си (вторая половина VI в. до н. э.), выдвинувшего учение о двух возможностях (лян кэ), а также на одно из парадоксальных высказываний Хуэй Ши, затрагивающее проблему временной логики.

Стоит привлечь также следующее свидетельство, которое подчеркивает то внимание, которое древнекитайские мыслители обращали на эти категории. В «Чжуан-цзы» Конфуций спрашивает у Лао-цзы: «Вот есть человек, который ищет истину, прибегая к парам понятий: «возможное» и «невозможное», «правильное и неправильное». Конфуция интересует вопрос, можно ли таких людей назвать мудрыми (Чжуан-цзы. Гл. 12). На наш взгляд, речь идет о Дэн Си, современнике Конфуция и Лао-цзы. Ведь согласно «Люйши чуньцю», благодаря деятельности Дэн Си по истолкованию законов в царстве Чжэн стало нельзя «отделить возможное от невозможного» (是可不可無辨也) (Люйши чуньцю Кн.18. Гл.4).

Категориям «возможное и невозможное» уделяли внимание, согласно «Чжуан-цзы», Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао (Чжуан-цзы Гл. 33). Эти мыслители, выделенные в этой главе в особое направление (по мнению некоторых, «протодаоское»), считали, «что для каждой из тьмы вещей есть возможное, есть невозможное» (知萬物皆有所可, 有所不可). Интересно, это сравнить с мнением Филона, который полагал, что «возможным является все, к чему вещь способна». Рассуждал о возможном и невозможном 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) (Сюнь-цзы. Гл. О злой природе человека). О распространенности рассуждений о возможном и невозможном среди мыслителей указанного времени свидетельствует критическое отношение к тем, кто рассуждает об этих вопросах, высказанное в главе «Исправление имен» «Люйши чуньцю».

Среди свидетельств есть рассуждения, учитывающие временную квалификацию. Это позволяет говорить о наличии у древнекитайских мыслителей рассуждений, в которых комбинировалась временная и модальная классификация суждений. Представляется, что рассуждение о понятиях возможного и невозможного в истории древнекитайской философии и их сопоставление с подобными учениями древнегреческих мыслителей заслуживают большего внимания и не только со стороны историков философии.

Ди Джакомо, Джузеппе

PhD, профессор, Римский университет «Ла Сапьенца»

ПОНИМАНИЕ «ОБРАЗА» У ПЛАТОНА

Главной темой размышления, которое Платон развивает вокруг понятия мимесиса, 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 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 мимесис как таковой, а скорее тот особенный тип мимесиса, который требует исчерпания невидимого в видимом, и таким образом заканчивается с тем, что растворяется в «ложной видимости».

Ключевые слова: образ, мимесис, 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

Дорофеев Даниил Юрьевич

д. филос. н., профессор, Санкт-Петербургский горный университет

ФИЛОСОФИЯ И МЕДИЦИНА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Выступление посвящено исследованию продуктивных отношений между философией и медициной в древнегреческой культуре. Становление медицины как науки происходит благодаря активному и постоянному диалогу с философией. Частично это связано с общей недифференцированностью наук в VI-V вв. до н. э., но существенны также и особое мировоззрение и установка греков по отношению к себе и миру. Ни в какой иной культуре больше не встречается столь тесное взаимодействие этих наук, от которого выигрывали обе стороны. Медицина была одновременно теоретической и практической дисциплиной. Не удивительно, что античные врачи подчас занимались философией (вспомним, например, Галена), а философы обращались к медицине (укажем здесь лишь на Алкмеона, Эмпедокла, Аристотеля). На каждом новом этапе развития древнегреческой философии мы встречаем свой опыт обращения к медицине. Так, медицина, как наука о человеческой природе человека (см. одноименный трактат Гиппократ, который, кстати, учился (натур)философии), понималась как отдел физики, формируя основу для понимания человека как микрокосма (еще в Асклепионе лечение определялось единением с природой, и методы «храмовой медицины» не стоит вслепую отбрасывать). Однако античная медицина никогда не ограничивалась натурфилософским, естественнонаучным, «позитивистским» характером, что выгодно отличает ее от современной, узкоспециализированной дисциплины. В «Политике» Аристотель выделяет лечащего врача; медика-теоретика; просто медицински образованного человека.

Начало формирования этической линии в греческой философии, связанное с акцентом на «образе жизни» (bios) пифагорейского союза, позволяет рассматривать и медицину как целостную «заботы о себе» (epimeleia) и, следовательно, образовательную практику. Философия и медицина выступают наукой или, точнее, искусством жизни и повседневного существования. Интересно сравнение философии и медицины как практики пайдеи: медицина, как и философия, становится частью общего (само)образования, забота о теле в классический период неразрывно связана с заботой о душе, физическое здоровье есть оборотная

сторона здоровья духовного (калокагатия как идеал пайдейи). Философско-медицинскую пайдейю следует понимать и как образование, т. е. целостно организационные практики формирования определенного образа человека. Иконография античных философов раскрывается и в медицинско-эстетической перспективе.

Особенно наглядно значение медицины проявляется у Сократа и Платона, в том числе в особенностях их философской риторики (так, в «Федре» медицина вообще является образцом для риторики, как считает В. Йегер), которая и будет проанализирована. Так, будет указано на мистическую ипостась Сократа, которая дополнит его общепринятый образ рационально-теоретизирующего мыслителя и которая связана с медициной, которую афинский мудрец ценил более, чем какую-либо науку. Отдельно будет исследована медицинская составляющая диалектики Сократа и Платона: в первом случае диалог выступает как своеобразная «логотерапия» (В. Франкл), во втором случае как установка на раскрытие и осуществление подлинного бытия человека в максимально полной степени. Недаром Платон сравнивал философскую «терапию души» с медициной. Цель философии Платона — направлять души к Благу, к благу же направляет человека и медицина. Будут также приведены и рассмотрены обращения к врачам и медицине в платоновских диалогах, и в целом указана тесная смысловая связь Платона с медициной, который ее подчас (как в «Горгии») брал как образец искусства.

Нельзя не отметить и актуальность древнегреческих медицинских трактатов и для современной философии и медицины — особо здесь выделяется сочинение Гиппократов «О воздухах, водах и местности». Всегда следует помнить, что не только философия много дала медицине, но и сама медицина была очень полезной для философии, и о ценности этого союза нужно помнить и сейчас, а, возможно, и пытаться его осуществить.

Ключевые слова: древнегреческие философия и медицина, диалог наук, «забота о себе» (epimeleia), пайдейя, отношения медицины с физикой, этикой и диалектикой

Daniil Dorofeev

DSc in Philosophy, Professor, St Petersburg Mining University

PHILOSOPHY AND MEDICINE IN ANCIENT GREECE

The speech is devoted to the study of productive relations between philosophy and medicine in ancient Greek culture. The development of medicine as a science is realized by active and constant dialogue with philosophy. This is partly due to the general lack of differentiation of the sciences in the 6th-5th centuries BC, but the special worldview of the Greeks and their relation towards themselves and the world is also significant. In no other culture is there such active interaction of these sciences, from which both sides have won, no longer meet. Medicine was both a theoretical and practical discipline. Not surprisingly, ancient doctors sometimes engaged in philosophy (remember, for example, Galen), and philosophers turned to medicine (we mark only Alcmaeon, Empedocles, Aristotle). At every new stage in the development of ancient Greek philosophy, we meet our experience of turning to medicine. For example, medicine as the science about human nature of man (see the treatise of Hippocrates, which by the way, studied philosophy) was understood as a department of physics, forming the basis for understanding man as a microcosm (in Asclepion, treatment was determined by unity with nature, and the methods of «temple medicine» should not be blindly discarded). However, ancient medicine has never been confined to the natural philosophical, natural-science, «positivistic» character, which distinguishes it from modern, narrowly specialized

discipline. In «Politics» Aristotle underlined three form of medicine education: the doctor as practice; Medical theorist; Just a medically educated person.

The beginning of the formation of the ethical line in Greek philosophy, connected with the emphasis on the «lifestyle» (bios) of the Pythagorean union, allows us to consider medicine as an integral «care about yourself» (epimeleia) and, consequently, educational practice. Philosophy and medicine are the science or, more correct, the art of life and everyday existence. It is interesting to compare philosophy and medicine as a practice of paideia: medicine, like philosophy, becomes part of the general self-forming, (self) education, caring for the body in the classical period is inextricably linked with the care of the soul, physical health is the reverse side of spirit health (calocagaty as the ideal of paideia). Philosophical-medical paideia should be understood as forming of unity image — Holistically organized practices of forming a certain image of a person. The iconography of ancient philosophers will also be revealed in the medical-aesthetic perspective.

Especially evident is the importance of medicine in Socrates and Plato, including in the features of their philosophical rhetoric (for example, medicine is a model for rhetoric in platonic “Fedr”, according to W. Jager), which will be analyzed. So, it will be pointed to the mystical hypostasis of Socrates, which will complement his generally accepted image of a rational theorizing thinker and which is related to medicine, which the Athenian sage valued more than any science. Separately, the medical component of the dialectic of Socrates and Plato will be explored: in the first case, the dialogue acts as a kind of «logotherapy» (V. Frankl), in the second case as an installation for revealing and realizing the true being of a person to the fullest extent possible. Plato compared the philosophical «therapy of the soul» with medicine. The goal of Plato’s philosophy is to direct souls to Good, medicine directs man to good. Also, addresses to doctors and medicine in Plato’s dialogues will be given and considered, and Plato’s close connotation with medicine, which it sometimes (as in dialogue “Gorgia”), took as an example of art.

It is impossible not to mention the relevance of ancient Greek medical treatises and for modern philosophy and medicine — especially here is the work of *Hippocrates «On air, water and terrain»*. It should always be remembered that not only did philosophy give medicine a lot, but the medicine itself was very useful for philosophy, and the value of this union must be remembered now, and, perhaps, and try to realize it.

Keywords: Ancient Greek philosophy and medicine, the dialogue of sciences, «care of oneself» (epimeleia), paideia, relationship between medicine and physics, ethics and dialectics

Евлампиев Игорь Иванович

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

НЕ-СУЩИЙ БОГ В ГНОСТИЧЕСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ И НЕОПЛАТОНИЗМЕ*

Доказывается, что идея не-сущего Абсолюта возникла не в неоплатонизме, а гораздо раньше, в памятниках гностического христианства начала II в. Концепция рождения всего существующего из Абсолюта (Отца), изложенная в Евангелии

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

Истины, рассматривается как исток традиции, проходящей через всю историю христианской философии.

Ключевые слова: раннее христианство, пантеизм, гностицизм, Евангелие Истины, не-сущий Бог

Igor Evlampiev

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

NON-EXISTENT GOD IN Gnostic CHRISTIANITY AND NEOPLATONISM

It is proved that the idea of a non-existent Absolute did not arise in Neoplatonism, but much earlier, in the texts of Gnostic Christianity of the beginning of the second century. The conception of the birth of all that exists from the Absolute (Father), set forth in the Gospel of Truth, is seen as the source of the tradition that goes through the whole history of Christian philosophy.

Keywords: early Christianity, pantheism, Gnosticism, Gospel of Truth, non-existent God

Согласно общепринятой точке зрения на историю раннего христианства, сложные богословские концепции начали возникать только к IV в. на основании переработки античного философского наследия, прежде всего неоплатонизма. В первую очередь это относится к важнейшей концепции не-сущего Бога. Считается, что впервые эта концепция возникла в неоплатонизме, в описании высшего принципа системы — Единого.

На деле, такой подход искажает реальные процессы, протекавшие в философии в I-IV вв., и это связано с искаженным пониманием раннего христианства. Как показал Вальтер Бауэр в книге «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве» (1934) вовсе не ортодоксальное направление, ставшее господствующим в IV в., было наиболее влиятельным и богатым идеями в первые два века христианского развития. Исходное, неискаженное христианство было гораздо ближе к тому, что называется гностицизмом, чем собственно к позднейшей ортодоксальной традиции, к церковному учению.

Понимание гностического христианства как самой ранней формы христианского учения, позволяет дать совершенно иную оценку влияния христианства на философию. Гностические учения с самого начала обладали очень развитой философской основой, и она была существенно иной, чем основы уже существовавшей античной философской традиции. Исследование тестов библиотеки Наг-Хаммади позволяет восстановить важнейшие элементы подлинного христианского учения. В отношении идеи не-сущего Бога особенно большое значение имеют Апокриф Иоанна и Евангелие Истины, созданные не позже середины II в.

В Апокрифе Иоанна высшее начало всего существующего (Абсолют) имеет несколько имен, чаще всего используются понятия Отец и Дух незримый; при этом Отец противопоставляется всему, что традиционно называется «богами»: «Не подобает думать о нем как о богах или о чем-то подобном». В следующей фразе Отец признается стоящим выше всего существующего: «Он не из тех, кто существует, но много избраннее. Не так, как если бы он был избраннее (по сравнению с другими), но то, что его, не причастно ни эону, ни времени. Ибо то, что причастно эону, было вначале создано» (Апокриф Иоанна 3, 25–30). Та же идея высказывается и в еще одном древнем гностическом памятнике — в Трех стелах Сифа, произведении, имеющем форму молитвы к высшим силам: «Ты <Барбело, Первая Мысль> первая увидела того, кто воистину Предсуществующий, так как он Не-сущий. ... Мы славим тебя, о Не-сущий! Существование, которое прежде

существований. Первосущность, которая прежде сущностей! Отец Божественности и Жизни!» (Три стелы Сифа VII, 121, 124).

Но наиболее ясная и оригинальная концепция не-сущего Первоначала изложена в Евангелии Истины. Первоначало здесь также названо Отцом и к нему прямо применено определение «не-сущий» (Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов н/Д, 2008. С. 101). Из него выделяются идеальные сущности, которые уже обладают существованием и которые в других памятниках (например, в Апокрифе Иоанна) названы Плеромой, т. е. идеальной полнотой всего существующего. Однако в Евангелии Истины эти сущности признаются несовершенными, поскольку их главным (негативным) качеством оказывается *незнание* Отца. Это следует из того, что *существующее* не может самостоятельно, «от себя» постичь *не-существующее* (но может это сделать получив «призыв» от Отца, это и есть главная функция Иисуса Христа). Незнание Отца — это радикально негативное качество, обуславливающее *отделение, разрыв* с началом всего. Всё, возникающее из Отца и в нем, является сразу, «от рождения», глубоко несовершенным. В связи с этим возникает сомнение, можно ли вообще в этих условиях описывать акт возникновения отдельных «незнающих» сущностей в Отце как *акт творения*. Скорее, следовало бы говорить о том, что возникающие сущности появляются как бы «сами собой», благодаря какой-то скрытой особенностям Отца, позволяющей им произвольно обособиться от него и существовать не зная его, хотя и будучи связанными с ним по своей бытийной сущности. В Евангелии Истины признается, что мир возник если и не по «замыслу» Отца, то все-таки по его «согласию». «Изъязв вещества не возник из бесконечности Отца, приходящего дать время изъязну, хотя никто не смог сказать, что Он придет так, Нетленный. Но она умножилась, глубина Отца, и она не была с Ним, мысль заблуждения, дело слабости, которое легко исправить обретением пришедшего к Тому, Кто возвратит его, ибо возвращение называют покаянием» (Там же, с. 104). В этом описании можно увидеть намек на то, что именно «бездонная» глубина Отца («приходящего дать время изъязну»), характеризующая его непостижимость, и является причиной незнания, т. е. тем *ничто*, которое есть основание нашего мира и источник его несовершенства.

Именно изложенную концепцию Евангелия Истины, а вовсе не неоплатонизм можно признать источником известнейших систем мистического пантеизма в истории, созданных Мейстером Экхартом, Николаем Кузанским, Лейбницем, Фихте, Шеллингом, Вл. Соловьевым.

Зайкина Дарья Сергеевна

студент, 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. В настоящей статье мы попытаемся определить, к какому типу дискурса можно отнести речь платоновского Сократа и речи его собеседников-софистов на примере таких диалогов, как «Алкивиад I», «Менон», «Протагор», поставим вопрос о столкновении двух различных типов дискурса.

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

READING PLATO'S DIALOGUES USING THE FOUR
DISCOURSES THEORY BY JACQUES LACAN

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. In this paper we attempt to find out what type of discourse are the speech of the Platonic Socrates and of his interlocutors, sophists, on example of such dialogues as «Alcibiades I», «Menon», «Protagoras». We also discuss the collision of two different types of 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 1968г., 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 интересующем пространстве, в котором субъект является означающим, представляющим 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 интересующем 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).

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

Рисунок 1. Дискурс господина

Ж. Лакан располагает знание (S_2) на стороне раба в своей формуле. В нашем понимании это знание касается неизбывного желания, и здесь ставится акцент 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, научиться 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, 71B].

Попробуем эксплицировать позиции дискурса Аналитика. В доминирующую позицию, которая находится на всех схемах в левом верхнем углу, помещен объект а — 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].

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

Рисунок 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, 106C], 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, 116E]. 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, 80B], 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 перебиваться 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, 91B]. Предполагается, что такой учитель сам обладает самотождественным знанием (S_1), 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 (1953/54). 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. Собрание сочинений в 3 томах, Том 1. М., Мысль, 1968.
7. Bracher M. Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society. New York, New York University Press, 1994.

Зеннхаузер Вальтер

преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия

О РОЛИ ПЛАТОНИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ МАТЕМАТИКИ

В докладе представлена математическая аксиома выбора как яркий пример существенного влияния платоновских взглядов на формирование современной классической математики.

Классическая математика, т. е. математика, изучающаяся в наших школах и вузах, существенно опирается на платоновскую философию, в связи с чем ее иногда называют математическим платонизмом, в отличие от других математических направлений, отражающих убеждения Аристотеля. Чтобы показать «платонизм» классической математики на конкретном примере, в докладе обсуждается *аксиома выбора*. Далее коротко представлены преимущества данного математического направления; отсюда становится понятно, почему большинство современных

математиков предпочитают именно «платоническую», а не «аристотелевскую» форму математики, несмотря на «странность» некоторых результатов.

Кратко основной тезис доклада можно сформулировать следующим образом: фундаментом современной, эффективной и повсеместно используемой математики является философия Платона.

Ключевые слова: платонизм, математика, аксиома выбора

Walter Sennhauser

lecturer, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

ABOUT THE ROLE OF PLATONISM IN THE FORMATION OF MODERN CLASSICAL MATHEMATICS

The paper discusses the mathematical axiom of choice as an example of the substantial impact of the platonical views on the formation of the classical type of mathematics.

Classical mathematics, i. e. mathematics that is studied in our schools and universities, relies substantially on the views of Plato's philosophy, and hence is sometimes called «mathematical platonism», in contrast to other mathematical schools, reflecting the beliefs of Aristotle. To show this «platonism» of classical mathematics by using a concrete example, the paper discusses *the axiom of choice*. Further follow some words about the advantages of this mathematical platonism, which makes clear why most modern mathematicians prefer the «platonic» and not the «aristotelian» form of mathematics, despite the fact, that some results look quite strange. To speak briefly: Plato's philosophy is the foundation of modern and practically exclusively taught and used mathematics.

Keywords: Platonism, mathematics, axiom of choice

Золотухина Анастасия Игоревна

к. филос. н., ст. преподаватель, МГУ имени М. В. Ломоносова

ПЛАТОН КАК ИСТОЧНИК ПЕРВЫХ ХОРЕОГРАФОВ: РОЖДЕНИЕ ТЕОРИИ ТАНЦА В ИТАЛЬЯНСКИХ ТРАКТАТАХ XV ВЕКА

В докладе рассматривается рождение теории искусства танца в Италии XV века на основании философии Аристотеля и Платона. Теория Платона, благодаря флорентийскому неоплатонизму, побеждает.

Ключевые слова: ренессансный танец, XV век, Платон, неоплатонизм, теория танца, трактаты

Anastasia Zolotukhina

CSc in Philosophy, senior lecturer, Moscow State University

PLATO AS A SOURCE FOR THE FIRST CHOREOGRAPHERS: THE ORIGIN OF RENAISSANCE THEORY OF DANCE IN XV CENTURY ITALIAN TREATISES

The paper treats the origin of Renaissance theory of dance in XV century Italy and its close connection to philosophy of Aristotle and then Plato. Due to Florentine Neoplatonism 'platonic' theory wins.

Keywords: Renaissance dance, XV century, Neoplatonism, theory of dance, treatises

Настоящий доклад посвящен истории рождения теории европейского танца в Италии XV века и его связи с античной философией — а именно, с Аристотелем и, более остальных, Платоном. Будет показано, как возродившийся интерес к философии Платона, преобразившейся во флорентийских неоплатонических кругах, потеснил Аристотеля как главный образец в создании теоретической базы для всякого искусства.

Впервые идея танца как самостоятельного, высокого и серьезного искусства возникла в Ломбардии в середине XV века; этот новый стиль в танце получил поэтому название *ballare lombardo*.

Основные источники по танцу XV в.:

Domenico da Piacenza c. 1455 *De arte saltandi et choreas ducendi*

Antonio Cornazano 1455/1465 *Libro dell'Arte del Danzare*

Guglielmo Ebreo 1463 *De pratica seu arte tripudii vulgare opusculum*

Giovanni Ambrosio (alias *Guglielmo Ebreo*) c. 1474 *De pratica seu arte tripudii editio secunda*

Доменико, первый теоретик танца в европейской истории, в теоретической части своего трактата опирается еще на схоластическую манеру изложения и в качестве защитника своих идей выбирает Аристотеля с его принципом золотой середины, теорией движения и списком добродетелей¹. Примерно того же принципа придерживается его ученик Антонио Корнаццано.

В нашем случае более интересным представляется сочинение Г. Эбрео *De pratica seu arte tripudii*. Технический поход Доменико сменяется у Эбрео более современным, учитывающим новые философские веяния: а именно, платонические вкусы придворных.

Теоретическая часть трактата Эбрео проникнута платонизмом. Он неоднократно прибегает к почерпнутым у Платона понятиям мировой гармонии, идеи красоты, связи совершенного искусства и совершенного в добродетели исполнителя². В отличие от Доменико, Гульельмо явно знаком с текстами Платона и цитирует непосредственно те места, где Платон рассуждает о танце.

Во введении Эбрео апеллирует к Платону, по которому танец становится танцем, а не некоей массой инстинктивных движений, благодаря чувству гармонии и ритма, присущего только человеку («Законы», II, в частности, 673d, но и в целом вся книга).

Затрагивая тему выразительности танца, Гульельмо пишет следующее: «Танец — выражение движений души, *movimenti spiritali*, которые происходят в свою очередь из совершенных созвучий гармонии, которые проходят через наши уши в сердце и разум, где порождаются *dolci commovimenti*, симпатические движения, выливающиеся в движения тела» (1474, 7v ff.). Это описание, выдержанное в духе неоплатонизма (здесь можно вспомнить, например, Марсилио Фичино и его описание зарождения любви в «Комментарии к „Пиру“ Платона»), могло быть, в частности, вдохновлено соответствующим пассажем из «Законов» Платона о происхождении танца из желания выразить чувства через движение тела (VII, 816).

Теория отражения эмоций в разных видах танца, а также теория воспитания танцора (который должен быть *virtuoso* и *honesto*) весьма интересуют Эбрео. Ср. «Законы» VI, 795e и VII, 814e ff., где говорится о двух родах танца, благородном и низменном,

¹ Основной текст, к которому апеллирует при этом Доменико — «Никомахова этика».

² Напр., одна из первых фраз его трактата 1474 г.: «Танец — истинное гармоническое искусство, призванное отражать красоту Бога и божественных творений и вообще мироустройство» (6г–7v) и т. д.

воспроизводящих движения разных тел и душ, и далее о правильном состоянии души, необходимом для благородного вида танца.

Эбрео прибегает к Платону и с формальной точки зрения, используя в одной из частей трактата 1474 г. форму сократического диалога. При этом большие сомнения вызывает его знание древних языков – однако на основании его биографии можно утверждать, что он был связан с флорентийским двором и, надо полагать, неоплатоническим кружком.

Теоретические трактаты Гульельмо оказали немалое влияние на дальнейшее развитие танца вплоть до нового стиля эпохи барокко. Здесь надо упомянуть сюжеты ренессансных балетов и несколько сочинений (напр., *Dialogo su di Danza* Ринальдо Корсо 1550 г.). Можно смело утверждать, что отцом теории европейского танца был Платон, получивший распространение в Италии благодаря флорентийскому двору.

Избранная библиография по теории раннего ренессансного танца

Fifteenth-century dance and music, vol. I, transl. and annotated by A. William Smith. NY, 1995.

J. Nevile, *The Eloquent Body: Dance and humanist culture in Fifteenth-century Italy*. Bloomington, Indiana, 2004.

B. Sparti, *Antiquity as Inspiration in the Renaissance of Dance: The Classical Connection and Fifteenth-Century Italian Dance // Dance Chronicle*, vol. 16, №36 1993.

B. Sparti, *Guglielmo Ebreo of Pesaro. De pratica seu arte tripudii (On the practice or art of dancing)*. Oxford, 1993/95.

O. di Tondo, *Storia della danza in Occidente dall'Antichita' al Seicento*. Roma, 2015.

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

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, благо, софист, Сократ, Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Сергей Булгаков, богословие, философия, этика, экономика, политика, внутреннее, внешнее, видимое, невидимое

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

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 be useful to 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: the useful, the good, sophist, Socrates, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, Sergius Bulgakov, theology, philosophy, ethics, economics, politics, interior, exterior, visible, invisible

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 посвящен наш доклад.

Ключевые слова: античная философия, сократические школы, Антисфен

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

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

Кислякова Лидия Юрьевна

магистрант, Санкт-Петербургский государственный университет

ЛЮБОВЬ, СМЕРТЬ И ВЫГОДА В КОММЕНТАРИИ ФИЧИНО
К ДИАЛОГУ «ПИР» И В КИПРСКОЙ ЛЮБОВНОЙ ЛИРИКЕ 16 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».

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 PLATO'S
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*.

Keywords: Neoplatonism, Ficino, Cyprus, Renaissance, poetry, love, death, economics

Кипрский анонимный сборник, известный также под условным названием «Рифмы любви» или «Песни любви» («Ρίμες Αγάπης»), 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 аутентичными авторскими сочинениями, созданными под влиянием итальянской культуры. В отношении поэтики сборника интересен вопрос о возможном влиянии на автора (или авторов, о чем ведутся споры) философии ренессансного неоплатонизма. Так, кипрская исследовательница М.Родостенус-Балафа в одной из своих работ рассматривает, какие мотивы сочинения Фичино присутствуют в сборнике. Наличие таких мотивов, по нашему мнению, не может быть основанием для утверждения о непосредственном влиянии текста Фичино, или разития 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. В докладе рассматривается, с какими моментами теории любви Фичино можно соотнести те или иные фрагменты кипрского сборника: это роль зрения в возникновении и развитии любовного аффекта (по Фичино, любовь зарождается от узрения прекрасного и требует непрерывного созерцания своего объекта, ответный взгляд способен воскресить 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); причины противоречивых биполярных 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, и т. д.); причины обращения к Богу (осознание истинного источника блага); и с какими идеями Фичино поэтика сборника радикально расходится: это превозносимые Фичино блага и выгоды взаимной любви, в том числе, материальные. Кипрский лирический герой, следуя жанровым конвенциям петрархизма, шедеврально (в том числе, в отношении безупречной рифмы и метрики) страдает от безответной любви к возвышенной возлюбленной на протяжении 131 стихотворения, после чего в отчаянии обращается к Богу.

Если в своей теории Фичино предлагает, по сути, рыночную модель отношений влюбленного и возлюбленного, в основе которой лежит взаимовыгодный обмен душами, телами и имуществом (причем, Фичино риторически настаивает на юридической обязанности возлюбленного возместить в полной мере изначально нанесенный влюбленному душевный, телесный и материальный ущерб), то в кипрском сборнике отношения влюбленного и возлюбленной строятся по модели отправитель-адресат, где ценностью, преподносимой адресату в форме дара, является сам поэтический текст, его художественное качество и количество. Таким образом, модель любовной экономики в кипрском сборнике соответствует, скорее — вне связи с ренессансными учениями — экономике наибольшего дара, описанной М.Моссом как основа приобретаемого социального престижа в некоторых архаических сообществах, где наибольшую славу, власть и благосклонность духов приобретает тот, кто способен больше всех подарить, растратить на пиру, или даже уничтожить. В таком случае, раскаяние поэта в ошибке с адресатом и переадресация дара Богу могут быть поняты либо как момент открытия истинного дарителя поэтической способности, которому надлежит отправить дар в ответ — что соответствует и неоплатонической концепции возвращения души в «пункт выдачи» — 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. Размышления о представленной ренессансной поэтике могут быть интересны как для исследований альтернативных экономик, так и для исследования теологического потенциала описанного в психоаналитических теориях 20 века влечения к смерти.

Коваль Оксана Анатольевна

к. филос. н., доцент, Русская христианская гуманитарная академия

ОБРАЗ СОКРАТА В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В начале XX века 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. Предпринимаемая попытка проследить, какие стороны личности и философии античного мыслителя акцентировала в разные времена мировая литература, призвана 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, этические 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.

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

Oksana Koval

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

THE IMAGE OF SOCRATES IN THE WORLD LITERATURE

In all epochs, fiction appealed to the image of Socrates. From the beginning with Latin antiquity right up until the modernism, the character of Socrates received a variety of meaningful loading, 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

Королёв Всеволод Анатольевич

студент, Русская христианская гуманитарная академия

ГЕОМЕТРИЯ ДИАЛОГА*

Я храм без Бога, куда стекаются слова: слова подброшены, как дети, у я нет рук. Всё отражается иным, всё отражение вопрос, влечёт нас сила. Дух в остальном изменчив — храм и Бог... Я храм без Бога, Ты Бог без храма. Мы друг без друга, как друг без Друга.

Vsevolod Korolyov

student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

GEOMETRY OF A DIALOGUE

The temple without God is I, where the words are flowing: the words are dumped like kids for I has no hands. Each and all reflects different, each reflection is a question, the power drags us. Otherwise the spirit is stayless — the temple and God... The temple without God is I, God without a temple is You. Without each other we are like one without the Other.

Коротков Дмитрий Михайлович

к. филос. н., старший преподаватель, Институт философии СПбГУ

РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОСТИ В ПОСТМОДЕРНЕ: ПЛАТОН МОРИСА БЛАНШО

На примере Мориса Бланшо автор демонстрирует характерные черты постмодернистского восприятия античного наследия и, в частности, философии Платона. Доклад включает краткую экспозицию мысли Мориса Бланшо, его видение античности, которое предъявляется через анализ интерпретации Бланшо мифа об Орфее и Эвридики, понимание философии Платона у Мориса Бланшо.

Ключевые слова: Хайдеггер, постмодерн, Морис Бланшо, нейтральное, «Животное из Ласко»

Dmitriy Korotkov

CSc in Philosophy, senior lecturer, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

ANTIQUITY PERCEPTION IN POSTMODERNISM:

PLATO AFTER MAURICE BLANCHOT

Taking Maurice Blanchot's philosophy as an example the reporter reveals the characteristics of postmodern perception of antiquity heritage and, in particular, Plato's philosophy. The report offers a brief review of Maurice Blanchot's thought and his vision of antiquity which is exposed through the analysis of his interpretation of the myth of Orpheus and Eurydice. Also the reporter dwells upon Blanchot's understanding of Plato philosophy.

Keywords: Heidegger, postmodernism, Maurice Blanchot, neutrality, «La Bête de Lascaux».

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

Крюкова Екатерина Борисовна

к. филос. н., Русская христианская гуманитарная академия

«КАКАЯ РАЗНИЦА, КТО ГОВОРИТ»: МЕТАМОРФОЗЫ
НАРРАТОРА В РОМАНЕ АПУЛЕЯ

Роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел» рассматривается с точки зрения его структурной организации вокруг ускользающей и многоликой фигуры автора. Адресованный произведению II века вопрос из арсенала современной философии — «Кто говорит?» — позволяет выявить сложную игру риторических топосов и дискурсивных пластов еще на заре возникновения романного жанра.

Ключевые слова: Апулей, нарратор, автор, риторика, дискурс

Ekaterina Kryukova

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

“WHAT DOES IT MATTER WHO IS SPEAKING”: METAMORPHOSES
OF THE NARRATOR IN THE APULEIUS’ NOVEL

Apuleius’ novel “Metamorphosis, or The Golden Ass” is considered from the point of view of its structural organization around the elusory and diverse image of the author. The question from the arsenal of modern philosophy — “Who is speaking?” — is addressed to the work of the II century; it is allowed to identify the complex game of rhetorical topos and discursive layers which existed at the dawn of the genre.

Keywords: Apuleius, narrator, author, rhetoric, discourse

Историко-философский подход к роману Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел» предлагает множество интерпретаций, которые, как правило, варьируются в диапазоне от подражания Платону до иронического опровержения его мысли. Столь разнящиеся толкования обусловлены, с одной стороны, непростой сюжетной канвой, то и дело перемежающейся вставными новеллами, а с другой — многослойной структурой самого романного повествования. По этой причине произведение Апулея на протяжении многих веков привлекает внимание широкой читательской аудитории, замороженно следящей за драматическими перипетиями героя, и в равной мере инициирует своими бесчисленными смыслами углубленные интеллектуальные поиски.

За основу предлагаемого рассмотрения берется, на первый взгляд, вполне формальный принцип: фокусирование на голосе рассказчика. Однако такой ракурс позволяет яснее увидеть и логику нарративных ходов, и оправданность усложнения романного пространства. Тематизация проблемы автора, ставшая в XX веке весьма актуальной усилиями Ролана Барта и Мишеля Фуко, поставила под сомнение законы выстраивания художественных текстов и подвела некую черту под историей литературы, где автору традиционно отводилась ведущая роль. Обращение же в таком структуралистском контексте с беккетовским вопросом «Кто говорит?» к истокам романного жанра — в лице Апулея — тоже оказывается весьма продуктивным. Чередувание повествователей в «Метаморфозах» предвосхищает те беллетристические возможности, которые открыла только современная литература. Текст античного романа, который кажется совершенно однородным, оборачивается — в попытках установить «авторство» того или иного повествовательного фрагмента — лабиринтом расходящихся и множасьих голосов. Собрать их воедино может только читатель, пускающийся в детективное

расследование за ускользающим авторским Я; и даже знание об обреченности этих поисков не способно уменьшить его азарта или ослабить любопытства.

Таким образом, роман Апулея предстает в заданной перспективе своего рода литературным палимпсестом, где за маской очередного рассказчика скрывается не фигура автора, а, пожалуй, определенный тип дискурса. И подспорьем для различения возможных способов организации художественного текста служат не хитросплетения сюжета, а особая риторика выстраиваемой речи. И даже многочисленные аллюзии на общеизвестные платоновские «мифы» используются Апулеем не в идеологическом ключе — с целью развернуть или подкрепить мысль Платона, а скорее, как сказал бы Ролан Барт, в антиидеологическом смысле — для обозначения некоторого языкового топоса. Virtuозность, с которой Апулей переходит от одного идиолекта к другому (иногда в рамках отдельного пассажа), во-первых, опровергает устоявшееся представление о линейно-кумулятивном развитии истории литературы в парадигме от простого к сложному, а во-вторых, позволяет его произведению звучать в высшей степени современно.

Кулиев Олег Игоревич

к. филос. н., ассистент, Санкт-Петербургский горный университет

О СХОДСТВЕ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ПРОЦЕДУРЫ У ОРИГЕНА И ГЕРАКЛЕОНА

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

Ключевые слова: экзегетика, методы, Ориген, Гераклеон

Oleg Kuliev

CSc in Philosophy, assistant, St Petersburg Mining University

ON THE SIMILARITY OF THE EXEGETICAL PROCEDURE IN ORIGEN AND HERACLEON

An attempt is made to analyze the polemic of two thinkers. Their initial attitudes and their exegetical methods are compared. The formal similarity of the constructions of both authors is shown.

Keywords: exegetics methods, Origen, Heracleon

На основе анализа некоторых из сохранившихся толкований Гераклеона предпринята попытка показать, что экзегетический метод Оригена сформировался в том числе под влиянием гностических методов толкования. Главный недостаток толкований Гераклеона в том, что они не подчинены принципу единства Писания, который, по мысли Оригена, должен выступать регулятивным принципом любой экзегетической процедуры. Несоблюдение этого правила делает толкования Гераклеона «натянутыми» и «несостоятельными». Ориген раз за разом показывает, что взгляды Гераклеона, выводимые им из одних мест Евангелия, не подтверждаются другими, и, следовательно, Гераклеон не может претендовать на полное понимание богодухновенного текста, пронизанного единым смыслом. Однако, несмотря на непримиримый полемический тон, некоторые моменты собственной позиции Оригена наводят на мысль о существующем

между противниками сходстве. Примечательно, что иногда сам Ориген, толкуя тот же стих Писания, использует идентичные приемы толкования. Следовательно, его критика нацелена не на применяемые Гераклеоном методы, но на то, как они проводятся и к каким выводам приводят. Итак, схожесть экзегетических приемов, особенности словоупотребления, постановка близких по смыслу вопросов — все это позволяет говорить об общих для того и другого контурах мысли. Подводя итог, можно указать, что, критикуя Гераклеона, Ориген отказывается от более свойственной ему формы анализа чужих мнений, когда чей-либо взгляд не опровергается, но, скорее, уточняется, будучи вписан в сложную систему гипотез, или сопровождающих это мнение, или логически из него вытекающих. Соединяя их в одно целое, Ориген как бы оттеняет исходное положение, показывая как слабые, так и сильные его стороны, — то, что принять никак нельзя, и то, что допускает некоторое обоснование. Ясно, что подобный анализ допустим лишь там, где обсуждаемый тезис, во-первых, не противоречит «ясно переданному» в Писании, во-вторых, относится к области «допускающего разыскание». Выводы же Гераклеона несоответствуют «ясно переданному» церковью учению, т. е. тем аксиомам христианского опыта, которые, по Оригену, не нуждаются ни в каком сопутствующем разыскании — настолько прямо они выражены в Священном Писании. Следовательно, задача Оригена сводится здесь к тому, чтобы показать неумение противников сохранить столь важный для него принцип единства Писания.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

к. филос. н., научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия

Язык, имя и теургия у Ямвлиха и Порфирия*

В «Письме к Анебону» Порфирия и «О египетских мистериях» Ямвлиха развёртывается список вопросов, которые показывают разное отношение авторов к теургии, к связи между богами и человеческой душой, к путям восхождения души к умопостижаемому. В этом круге вопросов лингвистическая тематика занимает существенное место, уже хотя бы потому, что словесные воззвания с «ничего не значащими», непонятными словами и фразами составляли одну из заметных сторон теургии этой эпохи. Для Порфирия речь и язык — атрибуты низшей онтологической сферы, тогда как боги пребывают в вечном безмолвии, а значит, восхождение души должно сопровождаться упразднением всех языковых проявлений. Для Ямвлиха высший онтологический уровень также характеризуется безмолвием, но восхождение к нему души совершается с помощью слов и звуков, в особенности непонятных. Для Порфирия язык прежде всего рационален, один и тот же смысл может быть понятно выражен на любом языке, происхождение имён видится в перспективе аристотелевского конвенционализма, а «правильность имён» состоит в том, чтобы отношения между именами соответствовали отношениям между вещами. Для Ямвлиха, напротив, важнее сверхрациональный пласт языка (который непосвящённым может казаться иррациональным), он отрицает переводимость высказывания с одного языка на другой без частичной потери смысла, признаёт Установителя имён в платоновском смысле, и также платоновски понимает «правильность имён» как соответствие их природе вещей. В заключении статьи показывается связь лингвистических взглядов Порфирия и Ямвлиха с их метафизикой и психологией.

* Материал подготовлен при поддержке РФФИ ОГОН, проект № 15-33-01285.

Ключевые слова: Порфирий, «Письмо к Анебону», Ямвлих, «О египетских мистериях», Платон, «Кратил», философия языка, логос, мистицизм, теургия, античная философия, история лингвистики

Dmitry Kurdybaylo

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

LANGUAGE, NAME AND THEURGY IN IAMBlichUS AND PORPHYRY

Porphyry's "Letter to Anebo" and Iamblichus' "On mysteries" provide a comprehensive list of problems that form a borderline between their approaches to theurgy, to relations between gods and a human soul and to the soul's ascent to the intelligible realm. Linguistic subjects comprise a noticeable part of that list of problems, because at least verbal invocations with strange or incomprehensible words and phrases were one of the most distinct attributes of theurgy. For Porphyry speech is an attribute of lower ontological levels, while gods stay in silence and do not use words. Consequently, the soul's ascent to gods is followed by rejection of all linguistic phenomena. For Iamblichus the highest ontological level is attributed by silence in the same way, but the ascent of soul can be performed with the help of words and sounds, even and especially if they are "senseless" or incomprehensible. Porphyry accents on rational level of language, claims the possibility of expressing any thought in any language, adheres to conventional theory of names origin in the Aristotelian sense and relates the "correctness of names" to coherence of relations between names to relations between things. Iamblichus, on the contrary, values the suprarational level of language (which may seem to be irrational), denies the possibility of translation without loss of meaning, acknowledges the Establisher of names in the Platonic sense and understands the "correctness of names" as consistency between names and the nature of things. The conclusion reveals the dependence of linguistic views of Porphyry and Iamblichus on their metaphysics and psychology.

Keywords: Porphyry, *Letter to Anebo*, Iamblichus, *On mysteries*, Plato, *Cratylus*, philosophy of language, logos, mysticism, theurgy, ancient philosophy, history of linguistics

Лисанюк Елена Николаевна

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

«К ТЕМ, КТО УЖЕ ПОБЕЖДЕНЫ БОЛЕЗНЬЮ, МЕДИЦИНА НЕ ПРОТЯГИВАЕТ СВОЕЙ РУКИ»: АРГУМЕНТ ПЛАТОНА К ДОБРОДЕТЕЛИ VS АРГУМЕНТ АРИСТОТЕЛЯ К ПАЦИЕНТУ*

Должен ли врач браться за лечение безнадежно больного? В докладе отстаивается идея о том, что на этот вопрос Платон ответил бы утвердительно, полагаясь на аргумент к добродетели, а Аристотель, как и Гиппократ, отрицательно, в силу аргумента к пациенту. Основу аргумента к добродетели составляют нравственные качества врача, а аргумента к пациенту — рассудительность и практическая аргументация о действиях.

Ключевые слова: практическая аргументация, античная медицина, Гиппократ, Платон, Аристотель, практический силлогизм

* Материал подготовлен при поддержке РФФИ, проект № 15-03-00321.

Elena Lisanyuk

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

“TO THOSE DEFEATED BY DISEASE MEDICINE HOLDS OUT NO HAND”.

PLATO'S ARGUMENT TO VIRTUE VS ARISTOTLE'S ARGUMENT TO PATIENT

Should physician engage himself into treatment of those hopelessly sick? In my lecture I will argue that Plato and Aristotle would have given opposite replies to this question. Plato would appeal to an argument from virtue, which is rooted in physician's moral properties. Aristotle, whose reply is similar to what Hippocrates wrote, would justify his reply by means of an argument from patient, which focuses on his idea of phronesis and on practical syllogism.

Keywords: practical argumentation, ancient medicine, Hippocrates, Plato, Aristotle, practical syllogism

Должен ли врач лечить безнадежно больного пациента, когда врачу известно, что его выздоровление невозможно? Ответ на этот вопрос важен с медицинской, социальной и моральной точек зрения, и был актуален для античной медицины едва ли меньше, чем для современного общества. В докладе отстаивается идея о том, что позиции Платона и Аристотеля по этому вопросу противоположные, и хотя прямых ответов в их трудах, скорее всего, не найдется, имеются веские основания полагать, что Платон ответил бы утвердительно, а Аристотель — отрицательно. Позиция Аристотеля двоякая. С одной стороны, в «Риторике» он пишет, что «возможно хорошо лечить и таких людей, которые уже не могут выздороветь, ведь дело врачебного искусства заключается не в том, чтобы делать всякого человека здоровым, но в том, чтобы, насколько возможно, приблизиться к этой цели. В этом смысле лечение безнадежного пациента имеет иную цель, нежели лечение тех, выздоровление которых возможно. С другой стороны, в отношении безнадежных пациентов и их выздоровления позиция Аристотеля заключается, по-видимому, в том, чтобы не брать за их лечение, и лечение и она похожа на позицию Гиппократа по этому вопросу, выраженную в цитате из одного из его сочинений в названии доклада. Вместе с тем, обоснование отрицательной позиции у Гиппократа и Аристотеля представляется различным в некоторых деталях. Для Гиппократа, по-видимому, наиболее важным основанием будет стремление врача к успешному достижению главной цели — излечения больного, так что если врач доподлинно знает, что она не достижима, то приниматься за лечение в таком случае будет равнозначно действию вопреки главной цели. В случае Гиппократа нельзя сбрасывать со счета и цеховые соображения. Для Аристотеля, скорее всего, основным аргументом будет практический силлогизм, т. е. рассуждение о действии во имя цели выздоровления. Невозможность в таком рассуждении установить устойчивую каузальную связь между выздоровлением пациента как целью действий врача и его профессиональными знаниями и умениями означает и невозможность для врача сформулировать соответствующую линию поведения, что влечет отказ от действия, по крайней мере, до тех пор, пока не будет сформулирована новая линия поведения.

Причины расхождений Платона и Аристотеля по вопросу об обязанности врача лечить безнадежного пациента коренятся в двух особенностях их позиций касательно того, что составляет долг врача, и того, каким образом врачу надлежит осуществлять свою профессиональную деятельность. Эти особенности мы условно назовем аргументом к добродетели и аргументом к пациенту. Аргумент Платона к добродетели, который находим в «Государстве» состоит в том, что деятельность врача — это

проявление его добродетельных качеств по отношению к другим людям и обществу в целом. Эти личные качества составляют часть профессиональных и социальных компетенций врача, благодаря которым он может и должен быть успешным в искусстве врачевания. Профессиональные и социальные компетенции врача обеспечивают его неизменное стремление к единственной цели — возвращению здоровья пациенту, и недопустимость других целей в профессиональной деятельности, например, защиты корпоративных интересов, личного обогащения и т. п. По этой причине, будучи приглашенным к больному, оказавшемуся безнадежным, врач обязан продолжить свою профессиональную деятельность, продолжая реализовывать свои социальные компетенции во имя добра к другому, и поэтому он не может отказываться от лечения под предлогом неизлечимости больного. Добродетельное стремление к цели само по себе не налагает на врача обязанности ее достичь, с одной стороны, а с другой, не позволяет отказываться от ее достижения в силу аргументов о невозможности излечения, которые в отношении практических действий всегда носят правдоподобный, но не необходимый характер. Другим аспектом аргумента Платона в пользу лечения безнадежных больных является опыт: врач тем опытнее, пишет Платон в «Горгии», чем больше он имеет дело с такими больными. И, наконец, третий аспект аргумента к добродетели в некотором смысле предвосхищает аргумент Аристотеля к пациенту, связанный с аргументацией о действиях, или с практической аргументацией. Платон полагал, что искусство риторики никак не связано с аргументацией и не подразумевает «опытности в речах», т. к. излечение всецело зависит от врача, его умений, знаний и добродетельности, а умение что-либо разъяснить пациенту не слишком важно для этого.

В отличие от аргумента к добродетели Платона, аргумент к пациенту Аристотеля указывает на тесную связь искусства врачевания и искусства практической аргументации, выражающего рассудительность, о которой Аристотель пишет в «Никомаховой этике». Умение строить практические рассуждения о том, что нужно делать в той или иной ситуации, чтобы достичь своей цели, и о том, как следует поступить, исходя из определенных норм или правил, признаваемых в обществе, составляет это искусство практического рассуждения. Практический силлогизм занимает промежуточное положение между демонстративными (доказательными) силлогизмами, заключения которых носят необходимо истинный характер, и ремеслом или творчеством, созидającym нечто, ранее не существовавшее. Врач подобен творцу в том, что он воссоздает своими умениями пошатнувшееся здоровье пациента, и подобен диалектику или философу в том, что для того, чтобы вернуть пациенту здоровье, он должен обладать не только практическими навыками и опытом, как творец, но и определенными знаниями касательно болезней, диет, анатомии, лечения и т. п. Рассудительность важна также для того, чтобы разъяснять пациенту необходимость действовать совместно с врачом согласно его указаниям — соблюдать диету, принимать лекарства и т. п. Таким образом, практический силлогизм, или практическая рассудительность, составляет важную часть профессиональной деятельности врача, потому что для каждого нового пациента и в ходе каждого следующего визита врач выстраивает свою линию поведения, стремящуюся к цели возвращения здоровья. Эта линия поведения врача включает также и действия пациента. В силу этого, если врач с учетом состояния пациента не может выстроить линии поведения, достигающей главной цели — его выздоровления, значит, лечение будет неуспешным, и зная об этом, браться за заведомо безнадежное дело будет равнозначно тому, чтобы действовать вопреки рассудительности.

Лисович Инна Ивановна

доктор культурологии, к. филол. н., профессор,
Московский гуманитарный университет

**НЕОПЛАТОНИЗМ И СВОБОДНЫЕ ИСКУССТВА В ЕВРОПЕ
И АНГЛИИ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Доклад посвящен влиянию ренессансного неоплатонистского дискурса на научное знание и свободные искусства Европы и Англии раннего Нового времени. Гуманисты стремились преодолеть влияние схоластики и Аристотеля и обратились к философии Платона.

Ключевые слова: культура Европы раннего Нового времени, Платон, неоплатонизм, Аристотель, видимое, доказательство, свободные искусства, новая философия

Inna Lisovich

DSc in Culture studies, CSc in Philology, Professor, Moscow University for the Humanities

**NEO-PLATONISM AND LIBERAL ARTS IN THE CULTURE OF
EUROPE AND ENGLAND IN THE EARLY MODERN PERIOD**

The report examines the influence of neo-Platonic discourse on scientific knowledge and liberal arts in England and Europe in the Early Modern period. Aspiring to overwhelm the impact of scholasticism and Aristotle, humanists turned to Plato's philosophy.

Keywords: early Modern period, scientific knowledge, Plato, Neo-Platonism, Aristotle, the visual, evidence, liberal arts, new philosophy

Публикация полного свода сочинений Платона Марсилио Фичино предшествовала началу научной революции и аналитическому интересу к деталям физического мира. Гуманисты раннего Нового времени воспринимали себя продолжателями утраченного или искаженного древнего знания, поэтому их научная деятельность и, соответственно, научная революция началась с точного перевода на латинский язык и комментирования Платона, Прокла, Плотина, Порфирия, Дионисия Ареопагита, Птолемея, Галена, Аристотеля (Поэтика), Лукреция и др. Проект, который начинался как «*studia humanitatis*» и предполагал владение древними языками, постепенно включил в себя не только идею совершенствования образования, себя, общества, города, государства, но и реформации религии и знания в области анатомии, географии, астрономии, математики и физики. Масштабность этого проекта реформации и возрождения отчасти была связана с универсальностью существующей образовательной модели и разносторонностью интересов гуманистов, одинаково увлекавшихся риторикой, астрономией, собиранием древностей, составлением гербариев, анатомированием.

К учению Платона восходит представление о визуальном, которое становится основой наблюдательных наук и аргументом, доказательством в новой философии. Обращение к платоновскому пониманию геометрии, гармонии и человека позволило дать статус свободных искусств живописи и анатомии, которые ранее относились к «техне», ремеслам, требующим физического труда. Анатомические теории Андреаса Везалия и Уильяма Харви, наблюдательная астрономия Тихо Браге, Иоганна Кеплера, Галилео Галилея и теоретико-методологические построения Джордано Бруно, Френсиса Бэкона, Рене Декарта и Исаака Ньютона использовали платоновское представление о гармонии, пропорции и мере. Это позволило точно описывать и измерять наблюдаемые объекты.

В Европе раннего Нового времени доверие к новому знанию формируется через идеи Платона и неоплатоников, которые в свободных искусствах становятся аргументом против схоластики и перипатетики. Благодаря этому ученые изменили когнитивный статус таких способностей души как зрение, воображение и память, что позволило признать в качестве доказательства конструируемый опыт и наблюдение. Научные институты создали особые технологии производства, валидности, трансляции и сохранения знания, полученного экспериментальным путем. Благодаря продвижению неоплатониками математики и геометрии, как выразителей мира идей, в свободных искусствах особое значение придается точности отображаемого мира вещей, это стремление к аутентичности и аналитичности воспроизведения проникает в культуру.

Платоновская «Академия» с ее дискурсом свободного обмена мнениями, в котором принимали участие философы, их ученики, афиняне, политики, медики, поэты и т. п. стала примером для создания открытых научно-образовательных коммуникативных пространств, где обсуждалось знание нового типа, благодаря чему оно проникает в культурные практики. Неоплатонизм в раннее Новое время в Европе и Англии становится дискурсивным полем, влияние которого распространяется на научные, художественные тексты и практики, что приводит к разрушению между ними когнитивных и дискурсивных границ, установленных схоластами. Платоновская философия проникает в Англию через переписку М. Фичино и Дж. Колета. Тексты Платона, наряду с аристотелевскими, в середине XVI века становятся основой английского университетского образования. Платоновская Академия дала европейцам и англичанам идею открытого научно-образовательного пространства, что позволило быстро продвигать новое знание. В Англии появился Грешем-колледж, Лондонское королевское общество и публичные лекции.

Литвин Татьяна Валерьевна

к. филос. н., доцент, Русская христианская гуманитарная академия

ПЛОТИН О ДУШЕ, ЧИСЛЕ И ДВИЖЕНИИ *

Тема доклада — теория движения как один из аспектов философии времени Плотина, изложенная в седьмой книге третьей Эннеады, в контексте платоновского учения о душе, с опорой на «Тимей» и «Федон». В частности, реконструируется критика зеноновских апорий в Эннеаде, комментарий Плотина к идеям Аристотеля, понятие движения рассматривается в свете платоновско-пифагорейского учения о числах. Сопоставляется учение о вечности Единого и платоновское рассуждение о бессмертии души. Цель доклада состоит в анализе и прояснении комментария Плотина к вопросу о движении и времени, а также влияния неоплатонического понятия души на позднейшие христианские дискуссии.

Ключевые слова: платонизм, неоплатонизм, Плотин, Тимей, философия времени, движение, числа, бессмертие души, философия истории, феноменология времени

Tatiana Litvin

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

PLOTINUS ON THE SOUL, NUMBERS AND MOTION

The theme of submitted abstract is the theory of motion, one of aspects in the philosophy of time by Plotinus, setting out in the seventh book of the third Ennead, in the context of

* Материал подготовлен при поддержке РФФИ ОГОН, проект № 15-33-01285.

the Platonic doctrine of the soul, relying on the «Timaeus» and «Phaedo». In particular, the criticism of the Zeno's paradoxes in the Ennead is reconstructed, Plotinus comments to the ideas of Aristotle is described, the concept of motion is considered in light of Platonic-Pythagorean doctrine of numbers. In the paper the doctrine of the eternity of the One and the Platonic discourse on immortality of the soul are compared. The purpose of the report is to analyze and to clarify the comments of Plotinus to the question of movement and time, as well as the influence of Neo-Platonic concept of the soul in the later Christian debate.

Keywords: Platonism, Neo-Platonism, Plotinus, Timaeus, philosophy of time, motion, numbers, immortality of the soul, philosophy of history, the phenomenology of time

Лихачев Глеб Геннадьевич

студент, Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА ОБ ЭРЕ В КОНТЕКСТЕ ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «ГОСУДАРСТВА»

В работе рассматривается вопрос о роли и значении мифа об Эре, который рассказывает Сократ в X книге «Государства». Производится попытка отыскать подлинный философский смысл такого завершения диалога, ответить на вопрос, как миф соотносится со всем произведением, в частности с критикой мифотворчества во II, III и X книгах. Также в работе устанавливается связь между этой мифологической историей и центральным учением «Государства» о благе.

Ключевые слова: Платон, этика, «Государство», миф Платона, эсхатология Платона, миф об Эре

Gleb Likhachev

student, State Academic University for Humanities, Moscow

THE ER'S MYTH INTERPRETED IN THE CONTEXT OF ETHICAL CONCEPTION OF PLATO'S *REPUBLIC*

The paper deals with the questions about character and meaning of Plato's myth about Er, that told Socrates in the end of the X-th book of the *Republic*. The author tries to find true philosophical point in such ending of the book. He answers the questions about correlation between this mythological story and the whole dialog, among them is the question about Plato's criticism of myth-making in the books 2, 3 and 10. Also in this paper the author draws a parallel between the myth of Er's travel and general teaching of the «Republic» about Good.

Keywords: Plato, ethics, the *Republic*, Plato's myth, Plato's eschatology, myth about Er

На сегодняшний день одной из наиболее актуальных областей платоноведения является этика Платона. Изучая античную философию, трудно не заметить, что вопросы морали, природы блага и зла, возможности добродетельной жизни являлись одними из наиболее важных для многих философов. Платон не является исключением. Вслед за Сократом, он неоднократно обращается к этической проблематике в поисках философских оснований моральных устоев общества. Попытки дать определение той или иной добродетели или найти, в чем состоит ее полезность, являются предметом таких диалогов, как «Алкивиад I», «Лахет», «Хармид», «Протагор», и, конечно, «Государство».

Именно в «Государстве», диалоге, посвященном проблеме справедливости, вырисовывается самая подробная картина этики Платона. Здесь основатель Академии проектирует масштабную этическую парадигму во главе с идеей блага, которая становится ключевым понятием его философии.

Предметом исследования данной работы является содержание 10 книги «Государства», а именно миф о памфилидце Эре и его путешествии в загробное царство. Такой предмет исследования выбран не случайно: я полагаю, что выяснение смысла этой мифологической истории является необходимым шагом для прояснения этической концепции Платона, поскольку история Эра затрагивает темы справедливости и блага. Посмертную историю Эра пересказывает Сократ, чтобы у его собеседников уже не осталось никаких сомнений в том, что жизнь справедливого человека лучше жизни несправедливого (608 с, 613 а – 614 в). В предложенном изображении загробного мира мы, как кажется, видим достаточно тривиальную картину: все «грешники» получают суровое наказание, а праведники достойное вознаграждение. Однако, к этому тексту следует подходить с большим вниманием. Как справедливо указывает С. Халливелл в статье, посвященной мифу об Эре, вышедшей в Cambridge Companion to Plato's Republic, что «несмотря на то, что значение мифа в целом как окончательного (то есть вселенского и вечного) оправдания справедливости на первый взгляд выглядит достаточно ясным, оно уводит нас... в пространство непреодолимых сложностей в интерпретации»¹. Почему это так? Во-первых, принимаясь за попытку уяснить смысл и роль того или иного платоновского мифа мы всегда сталкиваемся с известным противоречием в учении философа о поэзии: Платон критикует мифотворчество, но сам творит мифы. В «Государстве» это противоречие проявляется наиболее ярко, ведь именно здесь практически в соседних пассажах, с одной стороны, встречается развернутая критика мифотворчества, а с другой, Платон создает новые мифы, в том числе миф об Эре. Во-вторых, вслед за С. Халливеллом и Джулией Аннас, автором обширного «Введения в «Государство» Платона», можно увидеть неоднозначность, которая возникает при попытке связать миф об Эре с остальным текстом «Государства». Причем если Халливелл полагает, что «миф одновременно находится и в некотором диссонансе с содержанием диалога, и в гармонии с его композицией»², то Аннас прямо говорит о «болезненном шоке», который возникает при прочтении конца «Государства»³. Таким образом, встает вопрос, по какой причине Платон помещает этот миф в текст «Государства»? И в-третьих, необходимо отметить, что, предваряя миф, Сократ говорит лишь о том, что он будет служить дополнительным аргументом в пользу справедливой жизни, однако в самом мифе мы встречаем не только рассказ о воздаяниях после смерти, но и знаменитую формулировку платоновской теодицеи, описание устройства космоса, веретена судьбы (Ананки) и находим тесные параллели с центральным учением «Государства» о благе.

¹ Halliwell S. The Life-and-Death journey of the soul. Interpreting myth of Er // Cambridge Companion to Plato's Republic. Cambridge University Press, 2007. P. 445-446: «While the myth's overall significance as an ultimate(i. e. cosmic and eternal) vindication of justice looks clear enough at first sight, it leads us... into realms of irreducibly difficult interpretation».

² «It stands a kind of challenging counterpoint, combining harmony and dissonance, with the rest of the *Republic*». Ibid., p. 445.

³ Julia Annas. An Introduction to Plato's Republic. Oxford: Oxford University Press, 1981. P.349.

Поэтому основные задачи моей работы таковы: во-первых, определить «статус» мифотворчества Платона, внутри этой задачи, я попробую ответить на следующие конкретные вопросы:

- 1) в чем заключается критика старой мифологии,
- 2) для чего Платон создает свою собственную мифологию,
- 3) как и кто может создать «правдоподобный миф»?

Во-вторых, рассмотреть связь мифа об Эре с центральной темой «Государства», то есть с проблемой справедливости и идеей Блага. В рамках этой задачи, встают следующие вопросы:

- 1) как миф «работает» в рамках общей концепции «Государства», то есть каким образом Платон убеждает своих слушателей и читателей, что справедливая жизнь приносит истинную пользу,
- 2) какое место занимает мифология в платоновской концепции постижения Блага, место мифа в символе линии.

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 докладе 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 report 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

Мы исходим 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 преподавать ученикам кроме иных разделов

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

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
II.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
II.9 Панфея	Кровь, страшные раны Абрадата, румянец на щеках Панфеи, гиацинт, золото (шлем, золотой песок Кира, золотое лоно Лидии), слёзы Панфеи, царапины на её щеке, её черные волосы и глаза	Молчание	Горечь решимости
II.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)
II.11 Пан	Капли воды на волосах Наяд, засохшая грязь на нимфах стад, нимфы лугов подобны цветам гиацинта, чёрная (?) борода Пана	Крик Пана, которому не отвечает даже Эхо	Горечь (заслуженной) обиды
II.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 сюжете вскармливание 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, рождают 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, рождают 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: τετραϋδῆται — τετραϋώνιζω). «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» (Менон, 86b), то «найти знания в самом себе — это и значит припомнить» (Менон, 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»,¹ то Филострат здесь задаёт вопрос, словно юноши глухи и беспамятны.

Во-первых, что они слышат? — «Медовое» созвучие не может ускользнуть от внимания юношей: Μέλις — μέλι — μέλιττα — 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).² 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, как юноша-раб в Меноне.

В-третьих, как отвечает на этот вопрос сам Филострат? — «Им пришлось по душе Иония из-за Мелеса, воды которого вкуснее вод Кефиса и Ольмея». Это похоже на тему

¹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С.550

² См.: Павсаний. Описание Эллады IX, 29,2. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. Москва: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958

урока: нужно забыть и оглохнуть, чтобы научиться различать слова на вкус. Точно так же, как в античной драме, по О. М. Фрейденоберг: 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.

Малышкин Евгений Витальевич

к. филос. н., доцент, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ

ЛЕЙБНИЦЕВ АРГУМЕНТ ТРЕТЬЕГО ЧЕЛОВЕКА

В докладе указывается, что у Лейбница можно обнаружить особый способ разрешения аргумента третьего человека. Проводится аналогия между этим решением и формулой полного понятия сущего. Обосновывается понятие распределенного знания.

Ключевые слова: аргумент третьего человека, распределенное знание

Evgeniy Malyshkin

CSc in Philosophy, associate professor, St Petersburg State University, Faculty of Liberal Arts and Sciences

LEIBNIZ'S THIRD MAN ARGUMENT

The paper indicates that in Leibniz works we can find a special way to resolve the third man argument. There is an analogy between this solution and the formula of the complete concept of essence. The notion of distributed knowledge is justified.

Keywords: third man argument, distributive knowledge

В «Не лишенном изящества опыте...» Лейбниц разбирается, в каком смысле мы можем мыслить тождественное и какие следствия вырастают из аксиом, которые можно сформулировать, если мы складываем и вычитаем тождественное.

Запишем, для наглядности, аксиому 1 этой работы и привычный способ счета:

$$A + A \infty A \quad (1)$$

$$1 + 1 = 2 \quad (2)$$

т. е., если нечто прибавить с самим собой, получим то же самое, в отличие от сложения чисел, при котором первая и вторая единица указывают на разное. «А» в (1) указывает на одно и то же, тогда как единицы в (2) указывают на разное. Как мыслить это различие? Если мыслить его эмпирически, операционально, а тождество единиц — как самостоятельное сущее, тогда справедлив будет аргумент третьего человека и счет не сможет состояться. Какова же природа отличия одной единицы от другой? Чтобы (2) выполнялось, единица должна указывать и та тождественное, и на иное. Нам представляется, что в метафизике Лейбница есть решение этого затруднения.

Оно состоит в том, что первыми истинами факта оказываются две: «я мыслю» и «я мыслю разное». Тем самым утверждается не только неисчерпаемость разнообразия в восприятии всякой монады, но и возможность ближайшего отличного от данного в счете. Если это ближайшее мыслить не как следующее число, а восприятие «отличного

только нумерически», то мы избавляемся от операциональности в счете. Нумерически отличное, таким образом, составляет динамическую истину для понятия числа.

При этом (1) и (2) не противоречат друг другу: тождество есть «предельный переход» равенства, поскольку формула тождества ($A = A$) мыслится Лейбницем как предельное выражение высказывания вида «все S суть P»: перечислены все предикаты некоего субъекта и раскрыто содержание всех предикатов. Не только формулы равенства, таким образом, обладают динамикой, но таковой обладают и тождественные высказывания. Поскольку же тождественные высказывания, A есть A — это формула полного понятия сущего, то тем самым мы хотим показать, что не только индивидуальность монады обладает некой как бы незавершенностью, но и привычное противопоставление между двумя образованиями, Я апперцепции и индивидуумом, может быть дополнено неопределенно большим количеством субъектов, составляющих спектр, или виртуальный набор субъектов, разделяющих истинность тех или иных высказываний.

Мирошниченко Евгений Игоревич
аспирант, Институт истории СПбГУ

НЕОПЛАТОНИЗМ СИНЕСИЯ: ИТОГИ ДИСКУССИИ

Доклад посвящен обзору мнений различных исследователей о характере и особенностях неоплатонической философии Синесия Киренского. Главный вопрос, являющийся предметом дискуссий до сих пор: был Синесий представителем порфирианской традиции или ямблихианской?

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 report 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?

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

В 1963 г. случился раскол среди исследователей по вопросу философской оригинальности Синесия Киренского. Поводом для раскола послужила программная статья Анри Марру¹, касавшаяся не только Синесия, но и всего феномена александрийского неоплатонизма.

Марру, критикуя своего коллегу Шарля Лакомбрада, выдвинул следующие тезисы:

а) Синесий не был философом, его философские знания — это его культурный бэкграунд, а не его философия;

б) у Синесия в его личном конфликте между язычеством и христианством язычество представлено неоплатонической философией;

¹ 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.

в) Синесий — свидетель философского образования в Александрии и только в этом качестве его следует изучать историкам философии;

г) 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. В целом этот дух ассоциировался с Порфирием.

Таким образом, Марру вписал Синесия в историю христианского неоплатонизма в Александрии, который, считал он, ближе к порфирианской традиции, чем к ямблихианской.

После Марру была поставлена новая для синесиеведения проблема неоплатонического бэкграунда Синесия, и она вызвала продолжительную дискуссию. Одни исследователи считали Синесия склонным не только к порфирианству, но и к теургии Ямблиха, отмечая при этом необходимость изучения вопроса о влиянии на Синесия Халдейских Оракулов. Другие отмечали, что хотя Синесий и испытывал искренний интерес к учению мистического и эзотерического характера, но его нельзя считать мистиком. В 90-е гг. Кэмерон и Лонг¹ полагали, что Синесий был ближе к среднему платонизму, чем к Плотину, Порфирию или Ямблиху, и что разница между афинским неоплатонизмом и александрийским сильно преувеличена². Что касается Халдейских Оракулов, то этот текст был, по их мнению, столь же порфирианский, сколь и ямблихианский³.

В 90-е гг. в синесиеведении наступил кризис. Тщательный анализ философских текстов Синесия показал, что мы не можем однозначно отнести его к порфирианской традиции, противопоставляя александрийский платонизм афинскому. 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, можно ли считать Синесия представителем исключительно порфирианской традиции неоплатонизма, и насколько сильно на его философские взгляды повлияло христианство.

Последнее время интерес к личности и творчеству Синесия неуклонно возрастает. Недавно появилась статья (написанная Брегманом, что показательно) о Синесии в Кембриджской истории философии (2010)⁴. В этой статье Брегман несколько смягчает свои тезисы из книги 1982 г., склоняется к точке зрения Марру и относит Синесия не столько к профессиональным философам, сколько к «метафизическим поэтам»⁵.

Идея о том, что Синесий — «не совсем» философ, на разные лады повторяется в книге Танасеану-Дёблер о феномене обращения к философии⁶, а также в статье Димитрова (2008)⁷. Сборник 2012 г. «Политика — Литература — Филосо-

¹ Cameron A., Long J. (with a contribution by Sherry L.) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley, 1993.

² Ibid. P. 50.

³ Ibid. P. 51.

⁴ 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].

⁵ Ibid. P. 536.

⁶ Tanaseanu-Doebler I. *Konversion zur Philosophie in der Späantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*. Stuttgart, 2005.

⁷ 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-Abadi and Omnia Fathallah. Leiden, Brill, 2008. P. 149-170. Синесий

фия»¹ 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.

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.

Ключевые слова: метафизика, целостность, холизм, анти-эссенциализм, синтез философии и теологии, творчество, культуросозидание

Irina Morozova

Candidate of Culturology, associate professor, Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts

THE STRATEGY OF THE METAPHYSICAL 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.

Keywords: metaphysics, integrity, holism, anti-essentialism, the synthesis of philosophy and theology, creativity, the cultural creation

В понятии целостности в философии фиксируется особые, 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

относится к христианскому платонизму, который считается формой христианского эллинизма (p. 170).

¹ Synesios von Kyrene. Politik — Literatur — Philosophie. Ed. by H.Seng and L. M. Hoffmann. Turnhout, 2012.

существованию» [1, 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, определенности мира и человека. Мышление, в традиции платонизма, означает размышление о смерти, учиться умирать [2, с. 266]. Востребованной остается естественно-научная доктрина Платона [3, 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).

Обратим внимание на то обстоятельство, что в рефлексии о 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, 4].

В первой четверти XXв. понимание целостности, как холистического универсума, было предложено Я. Смэтсом [5]. В холизме Смэтса усматривают идеалистический подход, который, отмечает Б. М. Машковский, «...имеет глубокие корни, он господствовал в европейском мышлении начиная с античности (Платон) и до XVII века» [6, с. 146]. Платон, пишет И. В. Берестов, «...склоняется к пониманию сложного объекта, некоего целого, в холистическом духе — определяя каждую конституенту такого объекта через все конституенты этого объекта» [4, 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, демонстрирующим связи неорганических основ с высшими уровнями духовного бытия [5, р. IX]. Характеризуя оппозицию направлений в философии естествознания XIXв., Смэтсом приводится аналогия лиры и ее звучания из «Федона» (85с–86d, где рассматриваются доказательства бессмертия души); подчеркивается односторонность как сторонников материалистического, так и духовного (спиритуалистического) к теории эволюции [5, р. 8]. Эволюция, утверждает Смэтс, должна быть понята как творческий процесс развития, эпигенезис, в котором материя, энергия и разум находятся во взаимной связи [5, р. 9]. Именно в таком понимании преодолевается противоположность материального и духовного, последние находятся в одном ряду, поскольку физические процессы не являются механическими [5, р. 9]. Смэтсом обосновывается принципиально новое, как он пишет, понятие материи (равно как и других, ключевых понятий его концепции, «life» и «mind») [5, например, р. 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 всей совокупности доступного естественнонаучного знания [5, р. 52]. Автор концепции холизма высказывается об идее целого у Платона. Полагаем, последнее ясно проводит демаркацию между первым и вторым. Идея целого как простой уникальной индивидуальной целостности определяется Смэтсом как метафизический взгляд, выработанный философией, который предполагает такие свойства целого, как абсолютность, вечность, неизменность [5, р. 104]. Платон, пишет Смэтс, приводит в качестве такого рода целого в «Федоне» душу,

именно отсюда следует обоснование ее бессмертности [5, там же]. Приведенный выше фрагмент завершается оценкой философского подхода Платон, не оставляющего, по словам Смэтса, 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.

Во второй части наших тезисов остановимся на одном из достаточно недавних проектов научно-богословского синтеза, новом «изобретении» сакрального С. А. Кауфмана, директора Института биологии сложных систем и информатики, опубликовавшим в 2008 г. книгу «Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion». Сфера (предмет) исследований ученого, теория сложных систем, приводит к осознанию необходимости интеграции науки с древнегреческим идеалом добродетельной жизни [7, р. 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. В то же время теория Лапласа предполагала только случаи (события), тогда как из поля зрения ученого исчезают смыслы, ценности, действия (поступки). Наука, делает вывод Кауфман, не является действительным 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 [7, р. 6–7]. Платон, пишет Кауфман, правильно определял направление, 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 [7, р. 87]. Новое открытие сакрального связывается ученым с потенциальностью в природе. В ситуации неопределенности, перед лицом неизвестного, тайны, вера и храбрость, дерзновение человека сами по себе являются сакральными [7, р. 254]. В целом, концепция вновь «изобретенного» сакрального Кауфмана в основном не выходит за пределы пантеизма, поскольку располагает качества «божественности» (творческий потенциал, значение, целеустремленность) в самой вселенной.

К отдельному, в связи с форматом тезисов, предмету размышления могут быть отнесены суждения о неизбежности точек совпадения философского, научного, телеологического теоретиков социально-гуманитарного знания (занимающих позицию разной степени критичности) [8; 9; 10; 11;]. Философия Платона, во всех приведенных выше работах, является водоразделом метафизики и анти-эссенциализма, прагматизма, редукционизма. Секулярное мировоззрение достигает своих пределов, пишет В. Шлуктер, когда оно задается вопросами о значении неконтролируемых случайностей (что, как видим, сходно с суждениями Кауфмана [9, р. 259]. В заключение, остановимся на констатации Ю. Хабермасом того обстоятельства, что «антиплатоновский поворот» затрагивает обе стороны диалога современной философии и телеологии, вставших на путь

отказа от фундаментальных понятий метафизики (философ имеет ввиду концепцию Адорно, радикальный вариант теологии И. Метца) [10, р. 74]. Проблемным, в современном проекте соотносительности философского, научного, богословского измерений, остается, в частности, использование концептов теологии в секулярном дискурсе (в реальности, — преимущественно, в статусе метафоры).

Литература

1. Хлебников Г. В. Философская теология античности и современность: Аналит. обзор. М., 2007.
2. Орлов М. О. Теологические интуиции и искания в античной философии / Труды Саратовской православной духовной семинарии: Сборник. Вып. VIII. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2014. С. 265–274.
3. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979.
4. Берестов И. В. Эпистемический холизм в 28 В 2 ДК Парменида и в «Евтимеде» Платона // Сибирский философский журнал. 2015. С. 104–114.
5. Smuts J. C. Holism and evolution. London: Macmillan and Co., 1926.
6. 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.
7. Kauffman S. A. Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion. New York: A Member of the Persus Books Group, 2008. P. IX.
8. Rorty R. Philosophy and social hope. Penguin books. New York. 1999.
9. 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.
10. Habermas J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. UK, Polity Press, 2002.
11. Shults F. LeRon. Theology after Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture. USA: Palgrave Macmillan. 2014.

Мочалова Ирина Николаевна

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

ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ V – IV в. до н. э.: СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ*

В докладе анализируется процесс формирования институтов «высшей школы» в Афинах в V – IV вв. до н. э. В качестве основного образовательного института и базовой модели организации школьного образования рассматриваются риторические школы. Показывается, что институциональная и интеллектуальная конкуренция риторики и философии приводит к созданию сократических школ.

Ключевые слова: риторика, философия, институциональный подход, сократическая школа

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

Irina Mochalova

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

THE INSTITUTIONALIZATION OF PHILOSOPHY IN THE SECOND
HALF OF THE V – IV CENTURY BC.: SOCRATIC SCHOOLS

The report analyzes the process of formation of institutes of the «higher school» in Athens in the V – IV centuries BC. Rhetorical schools are considered as the main educational Institute and the basic model of the organization of school education. It is shown that the institutional and intellectual competition of rhetoric and philosophy leads to the creation of Socratic schools.

Keywords: institutional approach, rhetoric, philosophy, rhetorical school, Socratic school

Мурский Вадим Вячеславович

к. филос. н., Русская христианская гуманитарная академия

ДИАЛЕКТИКА ГИПОТЕЗ ПЛАТОНОВСКОГО «ПАРМЕНИДА»
И ФИХТЕВСКОЙ «ОСНОВЫ ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ»

Vadim Mursky

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

DIALECTICS OF THE HYPOTHESES IN PLATO'S *PARMENIDES* AND
FICHTE'S *FOUNDATIONS OF THE SCIENCE OF KNOWLEDGE*

Нешитов Петр Юрьевич

к. филос. н., доцент, Санкт-Петербургский государственный
университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича

ДЕФИЦИТ ПЛАТОНИЗМА В РОССИЙСКОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРАВЕ

Развитие информационного права зависит не только от скорости и направленности технического прогресса, но и от философской культуры мышления законодателей. Юристы по-прежнему нуждаются в уроках платонизма.

Ключевые слова: информация, право, Конституция, Доктрина информационной безопасности, платонизм

Petr Neshitov

CSc in Philosophy, associate professor

THE LACK OF PLATONISM IN THE RUSSIAN INFORMATION LAW

В связи с развитием телекоммуникационных технологий и перестройкой информационного пространства в последние два десятилетия стремительно развивается отрасль права, призванная регулировать обращение информации. И на национальном, и на международном уровне создается множество нормативных документов, общий смысл которых заключается в том, чтобы обеспечить свободное и безопасное движение полезной информации, пресекая злоупотребления. Перед вызовами новой информационной среды все технически оснащенные государства оказались примерно в одинаковом положении. Обзор и сравнительный анализ международной практики в сфере информационного нормотворчества представляет несомненный интерес (Касенова,

гл. 1). Однако гражданам России следует сосредоточить первоочередное внимание на российском правовом пространстве. При этом для философствующих граждан особой привлекательностью обладает не столько сравнение юридических фактов, сколько исследование юридического мышления, их порождающего.

Основополагающим понятием информационного права является понятие информации. Это понятие и производные от него используются в Конституции, в законах «Об информации, информационных технологиях и о защите информации», «О средствах массовой информации», «О персональных данных», «О государственной тайне», «О противодействии терроризму», в Уголовном и Уголовно-процессуальном кодексах РФ, в нормативно-правовых актах и политико-правовых документах (программа «Информационное общество (2011-2020 годы)», «Доктрина информационной безопасности», «Стратегия развития информационного общества до 2030 года»).

В федеральном законе «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» понятие информации определено так: «информация — сведения (сообщения, данные) независимо от формы их представления» (ст. 2, п. 1). Этим общим определением законодатель удовлетворился. В титульном законе и в остальных нормативно-правовых актах понятие информации входит в разные контексты, образует сложные понятия, приобретает новые оттенки смысла, так или иначе согласованные друг с другом. Однако, приобретая видимую солидность, на деле понятие информации обнаруживает свое несовершенство, если под совершенством юридического понятия иметь в виду, помимо прочего, однозначность толкования. В одних случаях информация рассматривается как признак особой технической инфраструктуры, в других — как эмпирические данные, в третьих — как нравственные ценности или политические идеи. По причине малой содержательности понятия «информация» его объем оказывается практически безграничным.

Пожалуй, наиболее уязвима для понятийного анализа Доктрина информационной безопасности РФ, утвержденная в декабре 2016 г. Ее авторы признают правовой основой российскую Конституцию (ст. 4), на передний план выдвигают потребности личности и общества, затем уже государства (ст. 2а), выступают за равноправное стратегическое партнерство в области информационной безопасности (ст. 8д). К сожалению, охранительный крен, слегка обозначившийся уже в ст. 2а, где в ряду потребностей защищенность предшествует развитию, по мере изложения Доктрины увеличивается и, не встречая препятствия в виде строгих понятийных определений, опрокидывает конституционную иерархию ценностей. В интересах борьбы с внешним информационно-техническим и информационно-психологическим воздействием государственные органы и службы расширяют свои контрольные функции за счет 23-ей, 24-ой, 28-ой и 29-ой статей Конституции. В частности, «нейтрализация информационно-психологического воздействия» (ст. 21д, 23к) подразумевает ограничение деятельности СМИ, религиозных, этнических, правозащитных организаций, а также отдельных групп граждан (ст. 12), тогда как рассуждениями об угрозе «размывания традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (ст. 12) оправдывается «развитие национальной системы управления российским сегментом сети «Интернет»» (ст. 28д). Местами нарастание тревожной геополитической риторики негативно отражается на логической связности Доктрины, например, авторов не смущает дисгармония между тезисами о недостаточной эффективности научных исследований (ст. 18) и об усилении технической разведки в отношении российских научных организаций (ст. 11).

Слабые стороны российского информационного права можно объяснить невниманием юристов к вопросам гносеологии, которая позволила бы уяснить отношение понятия информации к понятиям истины, знания, заблуждения, лжи. В отсутствие прочного рационального основания информационное право приобретает софистические черты, столь пагубные для правоприменительной практики. Вероятно, позитивистски ориентированному мышлению российских юристов была бы полезна прививка платонизма как неустанной воли к истине: «Есть два рода благ: одни — человеческие, другие — божественные... Первое же и главенствующее из божественных благ — это разумение; второе — сопутствующее разуму здоровое состояние души; из их смешения с мужеством возникает третье благо — справедливость; четвертое благо — мужество. Все эти блага по своей природе стоят впереди тех, и законодателю следует ставить их в таком же порядке» (Платон, I, 631 b-d).

Литература

Доктрина информационной безопасности Российской Федерации // <http://www.scrf.gov.ru/security/information/document5/> (дата обращения — 05 мая 2017 г.).

Касенова М. Б. Правовое регулирование трансграничного функционирования и использования интернета. Дис. ... д. ю. н. М., 2016.

Конституция Российской Федерации // <http://www.gov.ru/main/konst/konst11.html> (дата обращения — 27 мая 2017 г.).

Платон. Законы // http://krotov.info/library/16_p/la/ton_39.htm (дата обращения — 27 мая 2017 г.).

Никоненко Сергей Витальевич

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

АНТИЧНАЯ ПРАКТИКА УПОДОБЛЕНИЯ КАК ФОРМА ЭЙДЕТИЧЕСКОГО 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. Все добродетели, науки и искусства сводятся к богам и великим зачинателям. По отношению к практике уподобления великому зачинателю затруднительно приложить современные методы философского и исторического анализа. В этом докладе делается попытка показать, что *практика уподобления выступает особой формой опыта самосовершенствования и следования образу 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*.

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

Sergey Nikonenko

DSc in Philosophy, professor, 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

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 докладе ставится эпистемологическая задача: сделать все от нас зависящее, чтобы иметь представление о реальном *опыте* древнего грека, когда он уподобляется благородному мужу. Хотя эта задача чрезвычайно трудно выполнима (а порой не выполнима вовсе), она кажется перспективной. Герменевтическая реконструкция, на мой взгляд, может быть применена не только к текстам, источникам, идеям, но также и к пониманию опыта, практики.

Античные ценности аристократической морали убедительны с точки зрения мудрости и традиции. Они, скорее, символы, нежели концепты. *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.

Совершенство в мудрости воспринимается не как отвлеченная идея, а как пример для уподобления божественному. 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. Диоген Лаэртский отмечает, что идею Платон обозначает разными именами, в числе которых есть такие как «образ», «образец» и «начало» (см. Диоген Лаэртский 1979, 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». 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, взращивания 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]» (*Поэтика* 1454b, 5). Если убрать заключенные в квадратные скобки добавления переводчика, то получится следующая формула практики уподобления: «*Подражание лучшим*».

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*.

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

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*. 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*.

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 эйдетики опыт не субъективен, а «традиционен», подражателен, причастен совершаемому образу.*

По Платону 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. *Государство*, 364е) 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 (*Протагор* 341а). Таким образом, можно допустить, что уподобление — это следование благородному примеру, который исходит от богов и потому достоин всяческого подражания.

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.* Когда Александр представлен на монетах и медальонах в образе Ахилла и Геракла, следует учитывать такую характерную особенность античного менталитета, что приобщенный 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. 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.

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. Простой и целостный образ древнего благородного мужа в эпоху эллинизма оказывается «традиционным» в несколько ином смысле; теперь он скорее основа идеологии, нежели практики.

Никоноров Валерий Павлович

к. ист. н., старший научный сотрудник, Институт истории материальной культуры-туры Российской Академии наук, Санкт Петербург

ПЛАТОН И СКИФЫ: К ВОПРОСУ ОБ ИРАНСКОМ ВЛИЯНИИ НА ДИАЛОГ «ГОСУДАРСТВО»

В идеальном государстве, описанном Платоном в утопическом диалоге «Государство», важную роль играло воинское сословие, именуемое стражами (phylakes). Сама идея устройства такого государства в виде трех сословий — философов, стражей и производителей благ (ремесленников и земледельцев) — явно отражает древнейшую индоиранскую структуру общества, хорошо известную на примере индийских ариев (варны жрецов-брахманов, воинов-кшатриев и земледельцев-вайшьев) и иранских племен (сословия жрецов-атраван, воинов-ратайштар и крестьян-животноводов — вастрьо-фшуйант). Заимствование Платоном индийской модели представляется маловероятным, поскольку греческий мир получил возможность близко ознакомиться с реалиями общественной жизни Индии только в результате восточных завоеваний Александра Македонского, т. е. уже после смерти самого Платона. С другой стороны, последний не мог заимствовать эту идею и из современного ему ахеменидского Ирана, в котором вообще не существовало сословного деления, характерного для более раннего иранского общества авестийской эпохи. Надо полагать, что Платон для своей утопической концепции государства вполне мог использовать реальное социальное устройство у скифов — ираноязычных кочевников, обитавших в степях Северного Причерноморья. Анализ данных античной письменной традиции позволяет утверждать, что именно в их среде сохранилось традиционное (авестийское) для древнейших индоиранских народов трехчастное деление общества на жрецов, воинов и простых общинников (земледельцев и скотоводов), которое было утрачено в самом Иране при Ахеменидах и восстановлено там, скорее всего, дахами — кочевыми основателями Парфянской империи Аршакидов.

Причерноморские скифы были хорошо известны в Греции еще с архаической эпохи, поэтому Платон наверняка располагал достаточной информацией об их социальной организации. Впрочем, дальше использования «скифской модели» в самом общем виде он не пошел и для детальной характеристики сословия стражей своего идеального государства прибегнул к опыту самого милитаризованного эллинского полиса — Спарты, само существование которой было подчинено беспрекословному военному диктату. Правда, Платон обрисовал условия жизни и правила общественного поведения своих стражей в заметно утрированном виде, сильно преувеличенном даже для Спарты.

Ключевые слова: платоновская теория государства, сословие воинов, «скифская модель» социальной структуры

Valerii Nikonorov

CSc in History, major research fellow, Institute of History of Material Culture, Russian Academy of Sciences, St Petersburg

PLATO AND SCYTHS: ON THE IRANIAN INFLUENCE ON PLATO'S *REPUBLIC*

In an ideal state described by Plato in the utopian dialogue «Republic» a very considerable role was played there by the warrior estate called guardians (phylakes). An idea itself of arranging such a state in the form of three social groups — philosophers, guardians and producers of material values (craftsmen and farmers) — evidently reflects the most ancient Indo-Iranian structure of society that is well known by the instances of the Indian Aryans (the varnas of priests-Brahmans, warriors-Kshatriyas and farmers-Vaishyas) and of the Iranian tribes (the estates of priests-āθravan, warriors-raθaēštā and farmers and livestock breeders — vāstryō fšuyant). The fact that Plato borrowed the Indian model seems to be little probable because the Greek world had got a possibility to closely familiarize with realities of the social life in India only as a result of the eastern conquests of Alexander the Great, i. e. after the death of Plato himself. On the other hand, the latter was not able to adopt the idea from Achaemenid Iran of his time either, where social estates did not exist at all, whereas they were characteristic for the earlier Iranian society of the Avestan epoch. It is to be thought that Plato's utopian state concept could quite be inspired by the real social order of the Scythians — Iranian-speaking nomads who dwell in the Northern Pontic steppe area. An analysis of the Classical written sources allows us to maintain that it is in their milieu that the Avestan three-part social division into priests, warriors and commoners (farmers and cattle-breeders), which was traditional for the earliest Indo-Iranian peoples, had preserved. It was lost in Iran proper under the Achaemenids, but was restored most likely by the Dahae, the nomadic founders of the Parthian Arsacid empire.

The Northern Pontic Scythians were well known in Greece since the Archaic age, and so Plato disposed for sure of sufficient information about their social order. However, he used the «Scythian model» just in the most general sense and did not go further. To characterize the guardian estate in detail he resorted to the help of an experience of the most militarized Hellenic polis, Sparta, whose existence itself was brought under an absolute military diktat. True, Plato outlined the life conditions and social behavior rules of his guardians in so grotesque a form that looks strongly exaggerated even for Sparta.

Keywords: Plato's Theory of State, caste of warriors, «Scythian model» of social structure

Ноговицин Олег Николаевич

к. филос. н., доцент, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технический университет); Социологический институт РАН; гл. ред. журнала «ESSE: Философские и теологические исследования»

ЗНАНИЕ ЭДИПА: ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ, ГРЕЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ И ЛОГИКА ИСКЛЮЧЕННОГО ИСКЛЮЧЕНИЯ

Доклад посвящён вопросу об истоке и социальной функции греческой трагедии, а также их философскому осмыслению у Платона и Аристотеля. Трагедия рассматривается в качестве исторического опыта рефлексии духа греческой тирании. Исследуется специфика позиций Платона и Аристотеля в отношении феномена трагедии и политический контекст формирования данных позиций.

Ключевые слова: поэтика, тирания, демократия, Платон, Аристотель, катарсис, трагедия, полис

Oleg Nogovitsin

CSc in Philosophy, associate professor, Saint-Petersburg State Institute of Technology; Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences; Editor in Chief of the Journal "ESSE: studies in philosophy and theology"

OEDIPUS' KNOWLEDGE: PLATO, ARISTOTLE, GREEK TRAGEDY AND THE LOGIC OF EXCLUDED EXCLUSION

The paper addresses the problem of the source and social function of the Greek tragedy as well as Plato and Aristotle's philosophical reflection on this issue. Tragedy is considered as historical experience of reflection on the spirit of Greek tyranny. The paper examines the specific features of Plato and Aristotle's standpoints with regard to the phenomenon of tragedy; the political context of formation of these standpoints is also dealt with.

Keywords: poetics, tyranny, democracy, Aristotle, Plato, catharsis, tragedy, policy

Доклад посвящён вопросу об истоке и социальной функции греческой трагедии, а также их философскому осмыслению у Платона и Аристотеля. Давно высказанная мысль о том, что в истоке греческой трагедии лежит исторический опыт рефлексии духа греческой тирании (С. Аверинцев)¹, — мысль, высказанная еще Платоном, при описании происхождения тирании не нашедшим ей ни одной другой аналогии в практике поэтических жанров за исключением трагедии и этоса трагического поэта (*Rep.* 568 a–d), — а сама греческая трагедия может быть рассмотрена в качестве «социальной практики, обслуживающей греческий окулярный опыт», позволяющий отделить аффект от тела, превратив его в «видимую схему» (Н. Грякалов)², на наш взгляд, может быть прояснена с точки зрения фундаментального отношения, связывающего знание и аффект, и составляющего основу конструкции человеческого праксиса.

Аффект, и прежде всего свойственный герою трагедии и опыту великих персонажей истории греческой тирании хюбрис (ὑβρις), невозможен без предварительной аффектации героя знанием, а именно знанием его злосчастной судьбы. В мифе об Эдипе — это оракул, вещающий об убийстве им отца и инцесте с матерью. Это знание — божественное и не может быть воспринято иным образом, как через обращение к суду людей. Принять судьбу, объявленную Богами, означает стать исключением из общего правила, т. е. изгнание. Бежать от предречённого для Эдипа означает породить историю видимого обналичивания в праксисе того, чем и как скрепляется связь божественного безпредпосылочного и бездоказательного знания (характеристики свойственные архаическому праву царей и аристократических родов) и процедур, конституирующих демократическое право полиса, основанного на прямом свидетельстве факта, который способен исчерпать всякую интерпретацию. В этом качестве такое свидетельство конституирует саму позицию свидетеля в новой, характерной для полиса, судебной практике: свидетель высказывает лишь то, что видел своими глазами, т. е. имеет тот взгляд, что предполагает запрет на собственную мысль о видимом в этом взгляде (оценивает свидетельство суд, но свидетель лишен этого права).

Парадокс позиции героя трагедии об Эдипе и многих других и положения тирана в полисе заключается в том, что его взгляд и его знание о вещах есть техне, направленное

¹ Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // *Античность и современность.* М., 1972. С. 90–102.

² Из не опубликованной записи спецкурса Н. А. Грякалова и А. К. Секацкого «Метафизика террора».

на точную ориентацию в обстоятельствах и артикуляцию условий достижения блага полиса, исключаящие его собственное благо (в противоположность традиционному праву аристократических родов, владеющих приоритетным правом на откровение божественного знания и санкции Богов, выражающемуся скорее в декларации справедливости диспаритетного распределения благ). Это пустое место личного блага — есть чистое знание, наличный факт благодеяния для всех и пустое место субъективности, т. е. собственное хюбрис в его жажде невозможного признания. Тиран совершает скрытый до первой ошибки в применении его техне инцест в отношении полиса и акт непреднамеренного убийства неподдающегося человеческой мерке авторитета, санкционированного волей богов, уже самим фактом благодеяния, основанного на человеческом техне, переносимом им в сферу всеобщности полиса, т. е. открывает место политике. Он не имеет права на ошибку, поскольку есть только перед лицом тех, кто ошибиться не может, т. е. перед правом и властью демоса, которому он дал слово свидетельства и тем самым право судить.

Этот парадокс в поле политики касается каждого гражданина в отдельности и выражается в специфической легитимации смешанного рефлексивного аффекта сострадания к другому и страха за него, как если бы выпавшее тому несчастье могло бы коснуться и субъекта этого аффекта. Недостаток в том другом, избавителе, кто это несчастье отклонит по факту, за пределами семейного универсума кровно-родственных связей взаимопризнания и взаимопомощи, — пустое место легитимации этически полноценного «другого» и политически безупречного правителя, т. е. место незаконно занятое тираном в полисе и героем трагедии на сцене.

Трагическая постановка в этом смысле является практической машиной, не порождающей рефлексии и субъективности, а представляющей их субъекта на суд зрителя, т. е. демонстрирующей отрицание и рефлексии, и субъективности через их утверждение в фигуре власти тех, кто каждый в отдельности такой же как герой, но не может ошибиться и власть всё-таки (несмотря на невозможность лично осуществлять эту власть, помимо мнения и воли всех «других») имеет, т. е. в фигуре права всех граждан полиса. Сострадание (ἔλεος) к герою трагедии и страх (φόβος) за него в этом виде конституции всеобщего субъекта вкуса (как преформации политической неполноты демократического полиса как субъекта политической власти), следящего за сохранением театральной условности, т. е. не желающего впасть в ужасное положение героя, доставляют удовольствие, которое должны принести своей постановкой автор и актеры. Как следствие ужасающим субъектом становится сам зритель, реализованная всеобщность, не предполагающая исключений. Необходимое для бытия полиса исключение в виде героя трагедии и тирана в такой конфигурации праксиса исключено заранее и всё время должно подтверждаться как исключенное заранее (суд людей только исполняет, доводит до конца предначертанное судьбой и открытое богами), поскольку не мыслимо как часть политической всеобщности, подрывает и восстанавливает её изнутри, т. е. оно исключается и через идентификацию с героем, за которого боится и которому сострадают, и через условность такой идентификации в позиции хора. Поэтому два смысла такого исключенного исключения, жалкого и одновременно отвратительного, формально не могут быть различены и как таковые конституируют опыт внутреннего и внешнего изгнания, т. е. постэпическую поэзию и метафизику.

Эта специфическая двойственность всеобщей чувствительности к сколь жалкому (в тирании со стороны демократической перспективы взгляда), сколь и отвратительному (в демократии со стороны тиранической), накрепко скрепляющая демократию

и тиранию в актуальном состоянии греческого полиса первой половины IV века, по разному оценивается Платоном и Аристотелем.

Платон описывает неустойчивое равновесие и переход от демократии к тирании как пространство неисполнимого обещания полной свободы политического, знаки которой без конца вынужден рассеивать тиран, пока не вооружит рабов и наемников против свободных граждан, что привели его к власти, т. е. как историю отложенного и в этой отсрочке тем более верно осуществляемого отцеубийства: «Значит, тиран — отцеубийца и плохой кормилец для престарелых; по-видимому, общепризнано, что таково свойство тиранической власти. По пословице, “избегая дыма, угодишь в огонь”: так и народ из подчинения свободным людям попадает в услужение к деспотической власти и свою неумеренную свободу меняет на самое тяжкое и горькое рабство — рабство у рабов» (*Rep.* 569 b–c)¹. Тиран убивает закон, т. е. всеобщность, и «насилует» и обирает полис.

Изгоняя подражающих поэтов из полиса, Платон изгоняет софистов, способных в видимости репрезентировать всё и подражающих чему-угодно, ни за что не отвечая, т. е. претензию демократического человека на способность свободно меняться, быть знающим во всём: и в частном ремесле, и в управлении государством. Подражание здесь является точкой водораздела, в том числе и жанрового, между неизбежно, в силу природы самого мимесиса, ложным пафосом, отмечающим позицию автора, не желающего быть увиденным за изображаемым персонажем, и непосредственным свидетельством изложения событийного ряда, за которое повествователь вынужден был бы отвечать («такое подражание не вызывает стыда» (*Rep.* 396c)), так, что «если бы поэт нигде не прятался, всё его творчество и повествование были бы лишены подражания» (*Rep.* 396c). Принцип такого деления тем не менее не устремлён непосредственно к содержанию, но дан как формальное отличие истины от лжи, открытого предъявления авторства и сокрытия за вуалью образного представления от имени другого. Как таковой этот принцип — лишь превращённая форма правового отличия: автор сам свидетельствует о себе, либо всё его существо — лишь пустые увёртки и бесполезные ухищрения перед судом добродетели. Богохульство содержится в самом жесте искусного и вдохновенного подражания, и чем хуже будет рассказчик, тем больше у него будет подражаний: «уж такой-то ничем не побрезгает, всему постарается подражать всерьез, в присутствии многочисленных слушателей, то есть, как мы говорили, и грому, и шуму ветра и града, и скрипу осей и колес, и звуку труб, флейт и свирелей — любых инструментов — и вдобавок даже лаю собак, бляению овец и голосам птиц. Все его изложение сведется к подражанию звукам и внешнему облику, а если и будет в нем повествование, то уж совсем мало» (*Rep.* 397a–b).

Но худшим поэтом будет поэт наилучший, т. е. трагический поэт, который закольцовывает и оконцовывает важнейшее для полиса — мудрость и знание. Тиран общается с мудрецами, и «Недаром, видно, мудреное дело — сочинять трагедии, а ведь в этом особенно отличился Эврипид» (*Rep.* 568 a). Трагические поэты, демонстрируя ошибку мифического персонажа давно ушедшей эпохи и оправдывая его, как такого, что не отличен от других в мере своей добродетели, но все же особенного в силу доставшейся ему власти и нетривиального удела, как бы предостерегают тирана быть осторожней с демосом, «прославляя» его безукоризненное политическое техне: «Обходя другие государства, собирая густую толпу, подрядив исполнителей с прекрасными, сильными, впечатляющими голосами, они привлекают граждан к тирании и демократии» (*Rep.* 568 c).

¹ Пер. здесь и далее А. Н. Егунова по изд.: Платон. Государство // Платон Соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 79–421.

Платон замещает хюбрис тирана тираническим этос (ἦθος). И он общий у тирана и трагических поэтов, только последние, похоже, выражая свой пафос и подражая тирану, мудры особенной мудростью, — они как бы утверждают некий стасис (στάσις) в неустойчивой конфигурации взаимосвязи тирании и демократии: «они получают вознаграждение и им оказываются почести всего более, как это и естественно, со стороны тиранов, а на втором месте и от демократии. Но чем выше взбираются они к вершинам государственной власти, тем больше слабеет их почет, словно ему не хватает дыхания идти дальше» (*Rep.* 568 c–d).

Иным образом поступает Аристотель: для него стасис демократического полиса и есть особый, отрицающий собственное существо праксиса, праксис, которым и является трагедия. Трагическое зрелище берется в качестве специфической формы праксиса, позволяющей по ту сторону неполноты других его форм: политики, этической претензии на предъявление образцового типа существования и фундаментальной, неустранимой противоположности двух частей полиса — богатых и бедных, — задать форму и нормативное правило воспроизведения особого горизонта чувственности, переживания полисного единства в образе исключения самого исключения того, что исключает всякую норму и закон. Преступление трагического героя, его «ошибка», как такое исключение из нормы, требующее паритетного исключения (ответного преступления), изымается из порядка естественной идентификации, выражающей природный порядок мифической кровно-родственной связи, чреватой нечаянным преступлением среди «своих», гибелью, ужасом инцеста и отце-, брато- и детоубийства, посредством конструкции сценической постановки, в которой такая идентификация преобразуется посредством собственного отрицания в форму всеобщности субъекта вкуса, коллективного переживания единства полиса. И так сострадание и страх, — частным образом лишь рефлексивно отражающие ситуацию душевного отклика перед возможными бедствиями при виде пугающих знаков их неотвратимости и для тебя, но в твоём другом (в реальной данности или изображении тех, кто бедствует, хотя и таков же, как и ты) (*Rhet.* 1382b25–27, *Rhet.* 1386a16–1386b8, *Rhet.* 1386a28–1386b8), — в трагической постановке доставляют удовольствие (*Poet.* 1453b11–14). Этическая полноценность коллективной позиции зрителя, переживающего жалкое и страшное в действии как таковые, а не в качестве источника деятельности (например, возмущение от изображения страданий добродетельного человека, поэтому недопустимое для постановки (*Poet.* 1452b34–36), или близкого родственника (*Rhet.* 1386a16–24)), компенсирует неполноту всякого конкретного предъявления добродетели и издержки сиюминутных решений на основе принципа политической целесообразности.

Подобная, реализуемая трагедией в акте катарсиса (κάθαρσις), возможность признания неочевидного единства человеческого рода, тем не менее ограничена именно как политический праксис: политическое требование предъявления блага и компенсации ущерба не может быть политически же замещено эстетическим обнаружением квазиэтического исключения этической «ошибки» героя трагедии. Стратегия Аристотеля известна: он разводит политику и этику, прямую реализацию права и этическое различие между мотивом и результатом поступка, уповая на воспитание, как условие формирования субъекта этического суждения, оценивающего поступок поступающего со стороны его мотива, хорош ли он или плох, — того «другого», которого всякий раз так не хватает, когда он нужен, а не того, техне которого, как у всякого рассудительного, лишь позволяет хорошо ориентироваться в обстоятельствах, достигая блага и также судить из «своих»

обстоятельств о поступках всякого другого¹. При подобном раскладе ставок было бы уже не особенно важно, с каким политическим устройством мы имеем дело: правление портит-ся, либо становится лучше только ввиду качества этически заданной пайдеи граждан.

Но в обоих случаях неполноценны — и нереализуемое обещание тирана, порождающее поучительную историю его предначертанного падения, как у Платона, — и эстетическое замещение в виде трагического образца для репрезентации невозможного окончательного примирения двух неустрашимых частей полиса — богатых и бедных, как у Аристотеля. Для философа эстетическая завершенность трагического нарратива будет лишь внешним подражанием философскому принципу и в этом качестве политически важного (того, на что всей душой откликается и тиран, и демос)² его перманентно возобновляемой незаконной отменой.

Ноговицын Олег Михайлович

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

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

В докладе доказывается, что Платон является основателем строго научной, можно сказать, естественнонаучной концепции морали. У Платона разум и польза, соединение которых и дает нравственность, — целиком естественные начала. Нравственное решение поэтому всегда ситуативно и лично.

Ключевые слова: этика, Платон, нравственность, удовольствие

Oleg Nogovitsyn

CSc of Philosophy, associate professor, St Petersburg State University

THE NATURAL-SCIENCE BASIS OF ETHICS IN PLATO'S PHILOSOPHY

The paper proves that Plato is the founder of a strictly scientific natural-science concept of morality. Plato's mind and good, the combination of which gives morality, are entirely natural principles. The moral decision is therefore always situational and personal.

Keywords: ethics, Plato, morality, pleasure

В нравственной философии Платона благо есть не что иное, как удовольствие, а зло — страдание: «Значит, злом вы считаете страдание, а благом — удовольствие, так как вы только тогда называете приятное злом, когда оно лишает вас больших удовольствий, чем те, что в нем заключаются, или готовит страдания более сильные, чем удовольствия» [3,243].

Но если это так, если благом мы называем поведение, которое, в конечном счете, с учетом всех его отдаленных последствий обеспечивает наибольшее удовольствие (или наименьшее страдание), а злом — поведение, ведущее при расчете всех его плюсов

¹ Подробнее см.: Ноговицын О. Н. Трагический катарсис и поэтический мимесис в «Поэтике» Аристотеля // Универсум Платоновской мысли: Платон и современность. Материалы XXIV научной конференции. СПб., 2016. С. 277–306.

² Напомним, что цель трагедии, по Аристотелю, состоит в том, чтобы «посредством изображения жалкого и страшного (событий жалких и страшных) свершить очищение таких страстей» (δὲ ἕλεον καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν) (Poet. 1449b26–27), — причём делает это трагедия посредством «подражания действию важному» (Poet. 1449b25), т. е. такому, которое не должно оставить ни одного зрителя безучастным.

и минусов к наибольшему страданию (или наименьшему удовольствию), то лишается всякого смысла утверждение, будто сила удовольствия может противоречить стремлению к благу, что любовь к наслаждению или страх перед страданием может заставить человека совершить злой, дурной поступок. Ведь благо и есть удовольствие.

Поэтому, зная, в чем заключается благо, а в чем зло, и стремясь по своей природе к удовольствию, а не к страданию, человек не может не совершать блага и не может не избегать зла. Другое дело, если человек не знает или ошибается в том, что есть благо и в чем для него наибольшая радость, тогда по ошибке он может впасть в зло и принести себе самому страдание. Сами же по себе удовольствие и благо никак не могут противоречить друг другу, и удовольствие никак не может склонять ко злу.

Сократ выступает против мнения, будто у человека имеются, кроме естественного желания удовольствия и страха страдания, еще какие-то «высшие», «идеальные» мотивы, мотивы добра и зла, которые имеют иную природу, нежели стремление к удовольствию и избежание страдания. Сократ, следовательно, не буквально отождествляет знание и нравственность, полагая, что объективное знание уже как таковое есть побуждение к нравственному поступку. Знание у Сократа открывает наилучшие средства к пользе и максимальному удовольствию, а тождество истины и пользы есть нравственность. Словом, побуждением к поступку является польза, которая с помощью разума становится нравственной. Это важно подчеркнуть потому, что Сократа часто «поминает» так называется реалистическая школа в современной этике, которая действительно отождествляет знание и нравственное действие в том смысле, что «нравственный факт или обстоятельство ... является в то же время (возможной) объективной причиной для того, чтобы что-то сделать». [1, 13] В силу непосредственной слитности знания и действия мир нравственности представляет собой мир, «принудительно предъявляемой воле» [1, 39]. Сократово тождество разума и добра достигается здесь отнюдь не сократовыми средствами — подменой объективной реальности реальностью дискурсивной и другими логико-лингвистическими операциями.

Литература

- Lovibond S. Realism and imagination in Ethics. Oxford, 1983.
Margoch E. The Sovereignty of Good. London, 1970.
Лукреций. О природе вещей. М., 1947. Т.1.

Очеретяный Константин Алексеевич

к. филос. н., ученый секретарь, Центр медиафилософии, Институт философии СПбГУ

АВТОМАТЫ ПЛАТОНА*

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 устройению 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

* Текст написан при финансовой поддержке гранта РФФИ 17-03-50159 а(ф).

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

The word automaton, which grew on the basis of the ancient tradition, is rooted in the semantic reality radically different from the New European one. If for the New Time technical automatism is a sign of a rational dispensation of reality, then for the ancient and medieval thought automatism is blindness to the rational arrangement of the world. Plato connects automatism with a deviation from reality and lays the foundation of the ancient and medieval understanding of automatism, however, New Time will determine the reality itself as an impersonal resource that must be freely formed, in need of control of automata. Thus, 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 sense as a way beyond the bounds of closed technical automatism to interaction, to spontaneity of reaction, to automatism of the living, causing a natural response and opening up the dimension human existence in failure, shift, error.

Keywords: automaton, technology, media, Plato

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, о двигающихся 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 αὐτόματων 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» 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 добавочной соразмерности, Кормчий предоставляет Вселенной свободу и она двигаясь по произволу (αὐτόματων) 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. 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 восхождения к уму, очищения и определения. Вне этой умной действительности словно и вообще ничего нет, ведь то, что буд-то бы есть нельзя признать чем-то действительно-определенным. Поэтому αὐτομάτων как замыкание и сбой оказывается равнозначно удалению от Ума, сошествию с траектории Ума (Физика II, 4-6), и тем самым выходом из действительности в небытие¹. Раб и животное исключены из разумного устройства дома и менее всего причастны целому, следовательно и действуют во многом автоматически (Метафизика. 1075a 18–23). 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 αὐτομάτων как погружение во множественное, в раздробленность, суету и пустоту. Вся «автоматика», таким образом, как бы самообман, лжебытие (μῦ ὄν). Выражая христианскую мысль в античных понятиях Климент Александрийский (Строматы, V, 90, 2), следуя этимологии данной Аристотелем (Физика, 197b 29-30), уравнивает τὸ αὐτομάτων с понятием καταότις (тщета, суета), из ветхозаветной Книги Екклесиаста. Василий Великий в этой же связи отмечает, что настоящее внимание 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 зывала 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 самомнения 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 встания 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 соотнесении средств и целей, в расчете возможного результата, экономизации ресурса, рационализации пространства и времени, увеличении уровня предсказуемости, говоря кратко, — в технизации действительности. Автомат больше не уклонение от действительности и замыкание в слепом случае, а способ учреждения

¹ Стоит вспомнить, что среди значений слова μέμαα входящего в состав αὐτομάτων, превалируют те, что выражают «скорость», «напористость» и даже «жадность», постепенно сдвигая исходное μέμαα к более знакомому в повседневном словоупотреблении μαρία (безумие, бешенство, иступленный восторг).

действительности, через приручение случая. Высшая эффективность промышленных и общественных автоматов выражается 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, обществу 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. Автоматизм теперь понимается не как отчуждение чувственности, дисциплина мысли, аннигиляция желания, но как непосредственность и неподдельность реакции, как проявление живого в технизированном мире. Автомат живого как естественность реакции и технические автоматы как слепое повторение программы встречаются в сбое, замыкании, ошибке. Эта встреча компрометирует тотальность технического, изымает человека из устойчивой стихии существования, открывает ему несовершенство мира как собственное несовершенство. Автомат как отклонение от действительности может пониматься позитивно, если сама действительность выступает отклонением от своего понятия. Если разум оказался своей противоположностью — технической реальностью, то и автоматика теперь не уводит от действительности, а вводит в нее. Платоновское понимание автомата как выхода из установленного порядка вещей получает новую актуальность и новый смысловой акцент, оно снова начинает интерпретироваться как отклонение, но уже не от разумного порядка вещей, а от отчужденного разума, развернутого в повседневности. Платон заметил, что предсказать сознательное поведение человека можно через анализ его снов и через наблюдение за ним, когда он пьяный. Введение в измененные состояния сознания, пограничные ситуации необходимы в том числе, чтобы выявить истину человека. Автоматика отклонения проникает в компьютерные игры, игровые механики интеракции в медиареальности, осуществляя тем самым снятие технической изолированности вещей, событий, смыслов. Автомат как тип интеракции становится проводником живого отклика и открывает случай как человеческое измерение, как болезненную открытость, как шанс выхода из мира для осознания этого мира и своего места в нем.

Павловский Роман Валерьевич

учитель, гимназия №278 им. Б. Голицына
Адмиралтейского района Санкт-Петербурга

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Тема субъекта традиционно связывается с новоевропейской философией. Однако методологическое направление российской мысли позволяет бросить взгляд на философию Платона и Аристотеля с точки зрения понятия о субъекте деятельности. В настоящем докладе рассматриваются концепции, имплицитно представленные в работах Ю. Н. Давыдова, А. Ф. Лосева, Д. М. Ханина, С. С. Хоружего, Г. П. Щедровицкого, а также делается попытка анализа драматического подхода к диалогам Платона с точки зрения понятия субъектности (на примере работ Джона Саллиса). Особое внимание уделяется дискурсивному, эстетическому и этическому полям субъектности в их трактовке Аристотелем.

Ключевые слова: методология, субъект, субъектность, Платон, Аристотель

Roman Pavlovsky

teacher, Gymnasium #278, Saint-Petersburg

THE PROBLEM OF THE SUBJECT
IN THE PHILOSOPHY OF PLATO AND ARISTOTLE

The theme of a subject is traditionally associated with the modern European philosophy. However, the methodological direction of Russian thought allows us to take a look at the philosophy of Plato and Aristotle from the point of view of the concept of a subject of activity. In this paper I shall present a critical analysis of the concepts implicitly presented in the works of Yu. N. Davydov, A. F. Losev, D. M. Khanin, S. S. Khoruzhij, G. P. Shchedrovitsky. Also there is an attempt to analyze the dramatic approach to Plato's dialogues from the point of view of the notion of subjectness (on the example of John Sallis' works). Particular attention is paid to the discursive, aesthetic and ethical fields of subjectness in their treatment by Aristotle.

Keywords: methodology, subject, subjectness, Plato, Aristotle

Панов Сергей Владимирович

к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский
технологический университет «МИСиС»

ДИАЛЕКТИКА ПЛАТОНА: МИМЕСИС ПРИРОДЫ,
МОРАЛЬНЫЙ АФФЕКТ, ПЕРСПЕКТИВИЗМ ЦЕННОСТИ

Метафизика Платона необходимо предполагает диалектику категорий. Метафизика стала возможной потому, что были открыты ресурсы теоретической прозопопеи в культуре, когда сфера абсолютизированных желаний перестала служить основанием для удостоверяющей мотивации индивидуальных и коллективных действий. Культура начинает вырабатывать правила восприятия, мышления и поступка эмансипированных реактивных сознаний на основе объективации эффектов разрядок внутреннего чувства субъекта в слепые ориентации нашего миропонимания. Софистика для Платона явилась иллюзорным методом отождествления субъектных смыслоориентаций с истиной по силе интенсивного воздействия на внутреннее чувство, откуда пресловутый релятивизм софистского суждения и софистов как подражателей философии, однако сам принцип подражания не ставится Платоном под вопрос.

Ключевые слова: метафизика, диалектика, природа, мимесис, благо, категории

Serguei Panov

CSc in Philosophy, associate professor, National University of Science and Technology MISiS

PLATO'S DIALECTICS: *MIMESIS* OF NATURE, MORAL
AFFECT, VALUE PERSPECTIVISM

Plato's metaphysics presupposes necessarily a dialectics of categories. Metaphysics becomes possible because were opened the resources of the theoretic prosopopeia in the culture where a absolutized desires' sphere has stopped to serve a base for a certifying motivation of individual or collective actions. The culture begins to elaborate new regulatives of perception, of thought and of action for emancipated reactive consciousnesses in the objectivation of subject interior feeling discharges' effects transferring them into

blind orientations of our world understanding. The sophistics appears for Plato as an illusory method identifying subject meaning orientations with the truth according to the intensive force affecting the intuition.

Keywords: metaphysics, dialectics, nature, mimesis, good, categories

Как сама природа организует собственные продуктивные проявления в согласии с предустановленным порядком, а именно — тождеством волящего, акта и предмета воления (демиург в «Тимее»), так и я сообразую свои восприятия, мысли и желания с объективированной отчужденной целью бытия — гармонией по модели отождествления мысли и мыслимого, забывая, что наша природа является метапредставлением, отрerefлексированным результатом отчуждения эффектов моей собственной объективации. Мы не можем не подражать природе, постольку она — гармония, т. е. сообразность всего явленного замыслу, которая вменена любому реактивному сознанию как принцип существования всего познаваемого.

Такое вменение стало возможным благодаря моральной интерпретации бытия как блага. Благо как условие возможности сообразности всего явленного перспективе ценимого является фильтром для отбора стимульно-реактивных связей, для отбора слепых ориентаций, сформированных в простой рефлексии эффектов аффективных движений. Благими являются отныне те реакции, которые могут стать стимулом для реактивного сознания, поэтому благо не является более позитивной целью, оно — регулятивная идея, как прекрасное и истинное, т. е. такой эффект импульсивного движения, который мы можем тут же превратить по интенсивности его воздействия на внутреннее чувство в источник нашей мотивации, как мужество философа превращено в добродетель на основе простого события мысли о небытии смерти для души в интеллектуальной интуиции.

Поэтому взгляд метафизика преобразует моральное познания в обзор степеней проявления добродетели. Метафизические категории обнаруживают свою коммуникативную природу, они вступают друг с другом в общение тем же способом, каким они были безмысленно сформированы рассудком как вознаграждающие ответы природы, как рефлексы сознания, выработанные в отчуждении эффектов аффективных разрядок. Нам не нужно задумываться, почему прекрасное противоположно безобразному, оно таково по сущности.

Бытие и прекрасное сами по себе стали мыслиться только потому, что произошла переоценка ценностей в культуре «магии мысли» — в метафизике — как производстве морального суждения, суждения о благе. Отныне мы видим благое не в языке богов, определяющем простое событие нашей судьбы, не в подтверждающих наши аффективные движения продукты пассивного синтеза представлений в софистике. Мы видим благое в том, что всякий раз снимает наши аффективные импульсы для того, чтобы мы могли отождествить цель бытия с отчужденной слепой ориентацией поступка (например, с философским мужеством перед смертью, небытие которой уже утверждено для реактивного сознания исходя из простого события мысли о ее небытии).

Исходя из простой рефлексии этой отфильтрованной стимульно-реактивной мотивации, называемой благом, мы создаем шкалу ценностей, ориентирующую сознание сущностей и, следовательно, диалектику противоположных категорий, по которой смерть понимается как противоположность жизни по аналогии отношений справедливого и несправедливого. Но несправедливое не является противоположностью справедливого, оно есть его отсутствие так же, как слабое не является противоположностью

сильного, а просто следствием угасания силы. Метод метафизики сужается до описания степени качества сущего, до выявления эссенциализированных представлений, забыв о самом сущем в его бытии.

Метафизика оформляет понятие души как сферы простой рефлексии и воспроизведения объективированных представлений о предметах и их отношениях. Поэтому неподвижное расплывается неподвижное в познании, ставшем припоминанием воспроизводимых комплексов интенсивных впечатлений вещи, заменивших пределы ее реального существования, т. е. ее бытия в мире, припоминанием неподвижных прообразов вещей, воспроизводимых в интуиции вне реально-жизненного контекста их существования. Поэтому, как показано в «Пире», душа определена вечным стремления к благу, поскольку ей вменена ее собственная конечность: она может существовать только тогда, когда не все условия достижения блага ей даны, она ограничена в своих познавательных трансцендентальных способностях, она стремится и может стремиться только к недостижимому по определению, поскольку благо есть чистый акт самопорождающего метапредставления, в котором акт созерцания, его предмет и сущность предмета неразличимы.

Исходя из конечности познавательной интуиции в «Пармениде» единому противостоит иное. Иное не свести ко многому, это — условие бытия любого множества, оно есть открытость потенциальных стимульно-реактивных связей для реактивного сознания, сама бесконечность познавательных стимулов, в которую единое, эта сообразность всех порождающих представлений, смотрится как в собственную иллюзию. Сознание метафизика замыкается в аналитику движения идеи с тем, чтобы вновь и вновь породить трансцендентальную иллюзию единого и многого, объективные основы которой не могут им адекватно мыслиться.

Как регулятивная природа раскрывается двояко — как аффективная динамика в потоках спонтанных импульсивных движений и — как ансамбль форм самообладания, которые организуют потоки стимулирующих восприятий, фильтруя и выбирая те или иные восприятия для превращения их в рефлекс сознания, рефлексов сознания — в стимульно-реактивные привычки, а объективированный образ привычки в ценность исходя из простой интенсивности влияния стимула на внутренне чувство, так реактивное сознание метафизика разделяет человеческое существо на душу как способность восприятия чистых представлений и формирования волевого самоопределения и на тело как чувственную восприимчивость многообразного. Именно перспектива ценности как объективированного образа стимульно-реактивной привычки узаконивает разделение человеческого существа на душу и тело. Как ценное задает обзор слепо предпочитаемых человеческих склонностей в контексте их рефлекторного отбора для регуляции человеческого восприятия, мышления, волевого акта и действия, так реактивное сознание отождествляет себя с бытием чистой мысли в душе, забывая, что она есть его собственная проекция, т. е. отчужденный самообраз, позволяющий обрести гармонию в непосредственном отождествлении мысли и мыслимого по все той же модели речевого автоматизма — идентификации произнесенных и услышанных звуков речи. Но душа еще и сфера волевого самоопределения: волевой акт приобретает значимость, только и только если он относится к абсолютному предмету волевого акта — благу.

Пантелеев Алексей Дмитриевич

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

ФЕНОМЕН ОТСТУПНИЧЕСТВА В РЕЛИГИОЗНОЙ
И ФИЛОСОФСКОЙ ЖИЗНИ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ*

Доклад посвящен анализу явления отступничества в иудейской, христианской и языческой религиозной и философской традициях. Рассматриваются отдельные случаи такого поведения и его мотивы. Несмотря на то, что каждый случай здесь по-своему уникален, между ними можно найти и немало общего; это формировало негативную оценку отступников как среди членов покинутого сообщества, так и среди сторонних наблюдателей.

Ключевые слова: античная религия, раннее христианство, иудаизм, история философии, отступничество

Aleksey Panteleev

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

THE PHENOMENON OF APOSTASY IN RELIGION AND
PHILOSOPHY OF THE ROMAN EMPIRE

The report is devoted to the analysis of the phenomenon of apostasy in the Jewish, Christian and Pagan religious and philosophical traditions. We consider individual cases of such behavior and its motives. Despite the fact that each case was unique, there were much in common between them. This formed a negative assessment of the apostates both members of the abandoned community and by outside observers.

Keywords: ancient religion, early Christianity, Judaism, history of philosophy, apostasy

В последнее время появилось много исследований, посвященных распространению новых религиозных течений в античном мире, изучению причин их привлекательности и исследованию их средств привлечения себе сторонников. Нам хотелось бы обратиться к проблеме, которая является частью этой темы, но обычно обходится стороной — теме отступничества. Под «отступничеством» мы будем полагать очевидную для прежних единомышленников смену религиозных или мировоззренческих убеждений, носившую принципиальный характер и затрагивавшую основы системы взглядов человека на мир. Материал античных источников по данному сюжету можно разделить на три группы: иудейский, христианский и языческий.

Примеры отступничества от иудаизма можно найти в 3 Книге Маккавеев. Некоторые иудеи, прельщенные обещанием Птолемея IV дать гражданские права тем, кто «пожелает жить по обрядам языческим», «презрев отечественное благочестие, поспешно передались» (3 Макк 2:20–24). В той же 3 Книге Маккавеев упоминается Досифей, «родом иудей... изменивший закону и отступивший от отеческой веры» (1:3). Этот Досифей стал писцом и жрецом при дворе Птолемея III и Птолемея IV (СР], I, 127, a–e). Он сделал хорошую карьеру: между 240 и 224 гг. до н. э. он был гипомнематографом, одним из двух главных секретарей, Птолемея III, и сопровождал его при поездке в Фаюм, на 25-м году его правления Досифей — жрец-эпоним Александра Великого и божественных Птолемеев в Александрии. Еще один подобный пример — Тиберий Юлий Александр, племянник Филона Александрийского. Он «не остался верен древним традициям» (Jos. AJ, XX, 100).

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

Тиберий Александр был прокуратором Иудеи (46–48 гг.), а затем префектом Египта (66–70 гг.), перешел на сторону Веспасиана и в конце Иудейской войны был ближайшим помощником Тита. Наконец, Иосиф Флавий рассказывает о некоем иудее Антиохе, который во время Иудейского восстания объявил о перемене своего образа мыслей и о презрении ко всему иудейскому. Этот Антиох обвинил собственного отца и других иудеев в том, что они решили сжечь весь город. Когда в самом деле произошел пожар, Антиох начал настоящие гонение, но в итоге выяснилось, что это было «делом рук нескольких погрязших в долгах негодяев, которые вообразили, что если они истребят здание совета и общественный архив, тогда к ним нельзя будет предъявить никаких требований» (Jos. BJ, VII, 46–52). Борьбе с отступничеством посвящены пассажи в сочинениях Филона Александрийского (De ben., 182; De praem., 152 et al.) и Иосифа Флавия (AJ, IV, 126–155; VIII, 190–198).

Отступники среди христиан упоминаются уже в Новом Завете, о них говорит Плиний Младший, «Пастырь» Герма, «Апокалипсис Петра». Это было вызвано в первую очередь гонениями со стороны римских властей. Случаи отступничества хорошо известны нам по агиографической литературе и сочинениям апологетов. Особенно здесь нужно выделить «Послание о лионских и виенских мучениках» (177 г.), где описание незавидной судьбы отступников должно было удержать стальных христиан от этого шага. Отступничество не помогло отрекшимся, так как их тут же обвинили в обычных уголовных преступлениях, но они лишились возможности спасти душу (Eus. HE, V, 1, 33). Единственной надеждой для них было передумать и вновь исповедовать себя христианами, причем часть отступников, к удивлению язычников, так и поступила. Интерес представляют «Мученичество Пиония» и трактаты и письма Киприана, сообщающие об отступниках при гонении Деция.

Отличие античных культов от иудаизма и христианства состояло в том, что ни один из них не претендовал на монопольное обладание истиной, хотя различные течения и конкурировали, в первую очередь, в привлечении последователей. Истинность и могущество божеств других традиций не оспаривались, и язычникам не составляло труда признать божественность и Бога иудеев, и Христа. Можно вспомнить рассказ о ларарии Александра Севера, «где у него... был и Аполлоний, а также, как рассказывает историк его времени, — Христос, Авраам, Орфей и другие подобные им» (SHA. Alex. Sev., 29), оракул Гекаты о Христе, процитированный Порфирием в «О философии из оракулов», наконец, многочисленные упоминания Яхве и Христа в магических папирусах. Тем не менее, у нас есть несколько интересных случаев отступничества среди язычников. Первый — это Перегрин-Протей, герой Лукиана, второй — философ Порфирий.

А. Д. Нок говорит о сходстве философской и религиозной жизни в античности, и, пожалуй, это было так. История философии тоже знает своих отступников и ренегатов. Диоген Лаэртский рассказывает о том, как «Тимократ... учившийся у Эпикура, но потом покинувший его, говорит... будто Эпикура дважды в день рвало с перекорму и будто сам он еле-еле сумел уклониться от ночной Эпикуровой философии и от посвящения во все его таинства... что в рассуждениях Эпикур был весьма невежествен, а в жизни — еще того более» (DL, X, 6–8). Были и другие отступники. Так, Метродор Стратоникейский «перебежал к Карнеаду едва ли не оттого, что тяготился безмерной добротой своего наставника (Эпикура — А. П.)» (X, 9–11), а Сильпон Мегарский основал собственную школу и обратил в свою философию многих приверженцев других школ (II, 113).

Мотивы всех этих отступничеств были различны, но можно найти и немало общего. Часть вполне объяснима напряженными отношениями между небольшой группой

и остальным миром: такое поведение было вызвано социальными и политическими амбициями и стремлением перестать быть членом преследуемого меньшинства, что особенно обострялось во время антихристианских гонений или неудач антиримских иудейских восстаний. Затем, это текущая конъюнктура — обстановка ненависти по отношению к этим «врагам рода человеческого» и желание получить максимум от перемены взглядов. Нужно указать на важность полученного греческого образования, дававшего фундамент для новой идентичности. Большое значение имели и личные мотивы — стремление к славе, власти и популярности, бунт против родителей и старшего поколения учителей и традиционалистов, социальные связи, предыдущий религиозный опыт и сомнения в выбранном образе жизни.

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 вне-аудиторных 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, философские практики

Regina Penner, Ekaterina Miliayeva

CSc in Philosophy, associate professor, 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 «Glaucons» 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, philosophical practice

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.

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

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 вошли в духовную историю человечества, помогает студентам окупиться в лаборатории 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 знаниями 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 диалогов Платона «Государство» и «Федр». 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 двинется к истине вместе со своим учеником. Вопросы преподавателя здесь выступают в роли путевода, 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, создаваемый 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:

Почему человеческая душа бессмертна?

Почему душа теряет крылья?

Каково Занебесье, куда направлено истинное знание?

По какому закону совершается кругооборот души?

Каким частям души соответствуют образы коней и возничего?

Как совершается процесс познания?

Как соотносятся душа и тело?

Какое состояние люди зовут Эротом?

Ведет ли Эрот к добродетели; и если да, то каким образом?

Вопросы к мифу о пещере:

Подумайте, что символизируют тени, видимые узниками на стенах пещеры.

Почему Платон изображает в «мифе» именно узников и они находятся в пещере?

Каким образом, согласно Платону, должен осуществляться процесс познания?

Сформулируйте, что, согласно Платону, представляет собой «идея» или «эйдос».

Раскройте, как вы понимаете смысл учения Платона о душе.

Раскройте своими словами принципы учения Платона об идеальном государстве.

Литература

Борисов С. В. Principles of philosophical constructivism for practice of education. В сборнике: Роль философии в пространстве информационного общества сборник научных трудов по материалам I Международной научно-практической конференции. Редакторы Н. А. Краснова, Т. Н. Плесканюк. 2016. С. 4-12.

Дыдров А. А. Российское образование в условиях футуроплюрализма. Философия и наука. 2016. Т. 15. С. 40-49.

Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское призвание [Электронный ресурс] URL: <http://www.psychology.ru/library/00005.shtml>

Платон. Государство. М.: Азбука, 2015.

Светлов Р. В. Философ и его соперники: учитель в древнем мире. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 2. С. 39-46.

Петров Кирилл Алексеевич

к. филос. н., доцент, Волгоградский государственный медицинский университет

СОН СОКРАТА И МИФ В ДИАЛОГЕ «ТЕЭТЕТ»

В статье представлена попытка реконструкции диалога «Теэтет». В качестве гипотезы было выдвинуто положение, что ведущей темой диалога является мудрость. Уточнен контекст употребления понятий «миф» и «сон» в их связи с проблемой знания.

Ключевые слова: Теэтет, знание, миф, сон

Kirill Petrov

CSc in Philosophy, associate professor, Volgograd State Medical University

SOCRATE'S DREAM AND MYTH IN PLATO'S *THEAETETUS*

There is an attempt of reconstruction of Plato's Theaetetus in the article. The hypothesis of the main issue of wisdom in the dialog was taken. The meaning of notions of "myth" and "dream," and the context of those using was clarified.

Keywords: Theaetetus, knowledge, myth, dream

Центральный сюжет диалога «Теэтет» хорошо известен — это знание (ἐπιστήμη), по крайней мере, так об этом говорит Сократ (184a). Однако «Теэтет» принадлежит к числу тех диалогов, в которых особенно ярко выражена скептическая позиция Платона. Поэтому стоит с большим вниманием отнестись к определению ведущей темы разговора. Занимаясь преимущественно критикой, Сократ заявляет, что сам нисколько не знает, что такое знание. Каковы же теоретические предпосылки критики? Стоит отбросить идею самостоятельного, «чистого» мышления, с позиции которого возможно беспристрастное суждение, ведь Сократ отказывает признавать такую способность за «самодовлеющим (αὐτάρκῃ) разумом» (169d).

Возможно, Платон привязывает критику представлений о знании, к идеям, обсуждавшимся в элейской школе. На это указывает то, что беседа Сократа с Теэтетом и Феодором передаётся Платоном, как воспоминание Эвклида Мегарского, не только ученика Сократа, но и сторонника Парменида. Однако Платон всячески старается скрыть знакомство Сократа с учением элеатов. Хотя Сократ и обещает последовательно рассмотреть философов «текучих» и «неподвижников» (181a), чуть позже (183a) он, под надуманным предлогом, отказывается анализировать учение Мелисса и Парменида. Причина этого заключается в неизбежном противоречии, с которым сталкивается Платон: признавая себя незнающим, Сократ берется обсуждать учения мудрецов, претендуя на знание их философских доктрин.

Стремясь избежать этого, Платон посредством «случайных отступлений» (166-168; 167c; 171-177), которые Феодор оправдывает избытком досуга у Сократа, вводит тему мудрости. Вплетение этой нити в ткань диалога является необходимым, так как беседа Сократа и Теэтета начинается с вопроса о тождестве мудрости и знания: Ταὐτὸν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία; (145e). В заключении диалога, Сократ даёт исчерпывающий ответ о том, что из себя представляет мудрость. Можно утверждать, что диалог, под видом критики понятия знания, предполагает демонстрацию сократической мудрости, которую Платон отождествляет с искусством, определяет через знакомство с повивальным искусством и умение «какое рассуждение у какого мудрецы нужно взять и как следует рассмотреть» (161b). Сократ подчеркивает, что это умение не связано с его знанием

иных философских традиций: «καὶ νῦν τοῦδε περάσομαι, οὐ τὶ αὐτὸς εἰπεῖν». Поэтому Платон маскирует обращение Сократа к идеям Парменида, и вводит в диалог Эвклида, как косвенное указание на традицию элейской школы. Следы подобной маскировки обнаруживаются и на уровне риторики Сократа. Заканчивая критическое рассмотрение протагоровского тезиса, Сократ говорит Теэтету: «Таким образом погибает Протагор, а также и твой, миф о знании, что оно и ощущение — одно и то же» (καὶ οὕτω δὴ μῦθος ἀπέλετο ὁ Πρωταγόρειος) (164d). В следующей фразе Сократ вновь говорит о Протагоре как об основателе мифа (164e).

Говоря о роли мифа в философии Платона, Люк Бриссон определяет его как дискурс, всем известный рассказ, чью истинность или ложность проверить невозможно. Обращаясь к контексту употребления слова «миф» в «Теэтете», мы полагаем возможным дополнить идеи Бриссона: «миф» Протагора оказывается известен Феодору и Теэтету, и проверить его достоверность можно именно через обращение к знатоку. В этом диалоге миф приобретает черты рационального знания, достоверность которого основана на свидетельстве. Используя «миф», Платон подчеркивает, что Сократ лишь обращается к рассказу о мудрости Протагора, оставаясь в неведении.

Близким по значению «мифу» в контексте диалога оказывается понятие «сна» (ὄναρ). Платон рассматривает «сон» в связи с проблемой знания (158b) в начале диалога, для того чтобы вновь вернуться к этой теме в конце (199e; 208c). Сократ, обсуждая неких философов, утверждающих невозможность объяснить первоначала (200a), называет свой рассказ «сном». Также, после обсуждения проблематики соотношения целого-части, Сократ заключает: «Теперь, мы обогатились ещё одним сном» (208c). Обсуждение темы целого/части в «Теэтете» перекликается с содержанием спора в «Пармениде». Сократ вновь не ссылается на элеатов, поскольку это противоречило бы позиции незнающего, мудрого Сократа. Таким образом, Платон называет «сном» непосредственное объяснение Сократа, которое, однако, не является ни знанием, ни претендует на истинность, поскольку не существует свидетелей, подтверждающих его достоверность. Именно в этом смысле «сон», как божественное повеление, будет использован в «Федоне» (60e).

Петруччани Стефано

PhD, декан философского факультета, Римский университет «Ла Сапьенца»

ДОГОВОРНОЙ ХАРАКТЕР СУВЕРЕНИТЕТА, МЕЖДУ АНТИЧНОСТЬЮ И МОДЕРНОМ

Во Второй книге «Государства» Платона, Главкон представляет теорию о происхождении законов, которая, хоть в своей крайней краткости, имеет аналогию с гоббсовской: законы рождаются соглашением между людьми, которые через них не подвергаются риску насилия и несправедливости. Но каковы сходства и каковы различия между древним и современным контрактualизмом? А также: тезис Главкона действительно может рассматриваться как предвосхищение теорий политического пакта? Цель доклада заключается в том, чтобы дать ответ на эти вопросы.

Ключевые слова: суверенитет, законы, Платон, Полис, общество, насилие, Гоббс, справедливость, сила, договор, коллективное, свобода, либерализм, политика

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

Плешков Алексей Александрович

к. филос. н., научный сотрудник, Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева, НИУ ВШЭ, Москва

МАТЕРИЯ И ВРЕМЯ В «ТИМЕЕ» ПЛАТОНА*

В докладе ставится вопрос об отношении материи ко времени в диалоге «Тимей». Если вечность выступает в качестве ключевой характеристики мира идей, а время — космоса, то каков темпоральный статус материи? С одной стороны, она «существует» до создания космоса (следовательно, вне времени), с другой стороны, она противоположна идеальной модели (следовательно, не вечна). В таком случае, кроме вечности и времени метафизика Платона оставляет место для чего-то третьего. Возможно, рассуждение Платона о мгновенности (τὸ ἐξαίφνης) в «Пармениде» может пролить свет на этот загадочный темпоральный статус материи.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», метафизика времени, «Парменид», вечность, время, мгновенность

Alexey Pleshkov

CSc in Philosophy, research fellow, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics, Moscow

MATTER AND TIME IN PLATO'S *TIMAEUS*

The author raises the question of the relation of matter to time in the *Timaeus*. If eternity is the key characteristic of the Forms, and time — of the cosmos, then what is the temporal status of matter? On the one hand, it 'exists' before the creation of the cosmos (thus, out of time), on the other hand, it is opposite to the Model (thus, not eternal).

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

In this case, Plato's metaphysics leaves room for something third, besides eternity and time. It is argued, that Plato's discussion of the instantaneousness ($\tau\acute{o}$ ἐξαιφνης) in the *Parmenides* can shed light on this mysterious third temporal status.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, metaphysics of time, the *Parmenides*, eternity, time, instantaneousness

Второе рассуждение «Тимея», посвященное третьему элементу онтологической модели, и впервые в Корпусе предлагающее развернутое рассмотрение материи¹, является одним из самых сложных и загадочных тем философского наследия Платона. Несмотря на огромное количество исследований, о каком-то консенсусе по данному вопросу среди исследователей говорить не приходится. Отдельно стоит отметить и тот факт, что вопрос о темпоральном статусе материи редко оказывается в фокусе внимания платоноведов.

С самого начала «новых речей о Вселенной» материя характеризуется как нечто весьма трудное для понимания (49a). Тимей неоднократно извиняется за неточность своих слов и формулировок (49a–b), а наиболее надежными методами описания материи оказываются метафора и аналогия, во многом иллюстративные и облегчающие понимание, однако, далекие от идеала философской строгости. Тем не менее, что-то о материи можно сказать наверняка. Например, что она существует *до* построения космоса (52d–53b), а значит — и времени (38b). Следуя традиционной для европейской философской традиции дихотомии время–вечность, вневременность материи предполагает ее вечность. Тем не менее, вечность есть ключевая и специфическая характеристика идеальной Модели, а значит, не может быть приписана материи, этому онтологическому антониму идеального. Чтобы отличить «вечность» Модели от «вечности» материи, для обозначения последней я предлагаю использовать понятие «мгновенности». Под мгновенностью, таким образом, понимается способ существования материи, главные характеристики которого — вневременность и не-длительность, а главная функция состоит в том, что мгновенность является условием темпоральной дифференциации. Стоит отметить, что выбор термина неслучаен, он обусловлен введенным Платоном в «Пармениде» понятием *вдруг* ($\tau\acute{o}$ ἐξαιφνης)². Несмотря на то, что субстантив $\tau\acute{o}$ ἐξαιφνης является платоновским неологизмом, это понятие выражает общую и хорошо знакомую древнегреческой традиции интуицию времени как *негации*.

Для того чтобы обосновать предлагаемую интерпретацию мгновенности как способ существования материи, необходимо решить ряд задач. Во-первых, продемонстрировать укорененность интуиции времени как негации в древнегреческой традиции. Во-вторых, с помощью семантического анализа показать, что слова «вдруг»/«мгновенность»

¹ Несмотря на то, что у Платона общеупотребимый в позднейшей традиции термин «материя» ($\mu\acute{\alpha}\tau\eta\rho\iota\alpha$) отсутствует, в своей работе я буду использовать его как зонтичное понятие, покрывающее все имена сущности, вводимой Тимеем во втором рассуждении (третий вид, восприимница, кормилица, необходимость).

² Существительное $\tau\acute{o}$ ἐξαιφνης образовано от наречия ἐξαιφνης путем субстантивации. Значения наречия — «внезапно», «неожиданно», «вдруг», «тотчас же», «немедленно», «мгновенно» (LSJ, Дворецкий). Соответствующие оттенки несет на себе и существительное. Далее по тексту для перевода субстантива будет использоваться слово «мгновенность» (такой же перевод предлагается, например, Дворецким и LSJ).

не являются элементом исключительно «идеального контекста»¹ у Платона, как это традиционно принято считать. После этого, объяснить роль и значение понятия мгновенности в «Пармениде». В-третьих, найти в тексте двух диалогов основания для объединения концепций материи и мгновенности (ведь в «Тимее» сама лексема ἐξαιφνης / τὸ ἐξαιφνης отсутствует). Наконец, объяснить роль и значение мгновенности материи в онтологической модели, предлагаемой Платоном в «Тимее».

Погоняйло Александр Григорьевич

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

СЧЕТ ЧИСЛА У ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Предмет доклада — сопоставление контекстов платоновского «созерцания природы чисел» (Resp. 525 e) как проблемы соотношения единого и многого и аристотелевского онтологического обоснования движения, в ходе которого заходит речь о «числе считаеом» (Phys).

Ключевые слова: число, счет, единое, многое, артикуляция, категории

Alexander Pogoniailo

DSc in Philosophy, professor, Professor, St Petersburg

State University, Institute of Philosophy

COUNTING A NUMBER IN PLATO AND ARISTOTELES

The subject of this report is a comparison between the contexts of the Platonic “contemplation of the essence of number” (Resp. 525 e) and the Aristotelian ontological explanation of movement in the course of which the talk turns to the “countable number” (Phys.).

Keywords: number, count, one, many, articulation, categories

Приходько Максим Александрович

к. филос. н., протоиерей, приход РПЦ в честь

Николая Мирликийского, г. Севилья (Испания)

СИМВОЛИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГИИ ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО*

В докладе рассматривается учение Евагрия Понтийского о природе человека как месте взаимопроникновения реальности чувственной и умопостигаемой. Основным полем антропологии Евагрия, где формируется его символическое видение, выдвигается сфера учения о бестелесных образах, существующих в душе (eidōla, eikones, phantasiai, phantasmata), а также, концептов, (noēmata) формируемых в душе на основе впечатлений, образов (typos, morphē).

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

¹ Под «идеальным контекстом» понимается контекст, относящийся к миру идей.

* Материал подготовлен при поддержке РФФИ ОГОН, проект № 15-33-01285.

Maxim Prikhodko

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

SYMBOLICAL ASPECT OF THE ANTHROPOLOGY OF EVAGRIUS PONTICUS

In the report is considered the doctrine of Evagrius Ponticus on men as a place where sensual and intelligible realities are interrelated. Evagrius' concepts on forms, shapes, icons and *noēmata* existing in the soul play an important role in the ontological symbolism of Evagrius.

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 и Откровения, — что было центральной линией экзегетики и герменевтики александрийской школы, с проблемой соотношения в человеке двух начал: чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого, тела, души и ума, а также связи между ними, что было ключевым пунктом античной философии. Евагрий находит оригинальное решение этих проблем в синтезе символизма и онтологии в реальности бытия человека и его психо-соматического устройства.

Человек, по Евагрию, представляет собой единство ума, души и тела. В этой трихотомичной антропологии заложена суть символического видения Евагрия. Три части устройства человека (ум, душа и тело) корреспондируют три метафизических уровня ноэтической реальности: «как тело являет своими делами душу, обитающую в нем, а душа своими побуждениями возвещает об уме, который есть ее глава, так же и ум есть тело Духа и Логоса. Как тело — обитающую в нем душу, он являет их, и такая Душа этого ума являет его Ум, Который есть Отец».¹ Цель и вершина познания, по Евагрию, совпадает с целью бытия человека, осуществлением богоподобия, в котором составляющие ум-душа-тело выстроены таким образом, что ум становится телом Бога: «душой» ума (представленным как «тело») выступают Дух и Логос, а «Умом» Духа и Логоса («Души») — Сам Бог. Таким образом, человек осуществляет себя символически и онтологически. В конце этого пути «уму» открывается духовное «единство» мира, которое должно быть исполнено в эсхатологической перспективе, когда исчезнут различия «имена и числа»², и «Бог будет все во всем».

Перевод символа в антропологическую плоскость позволяет Евагрию продолжить учение Оригена об адекватности различных смыслов Писания соответствующим сферам бытия человека (телесной, душевной, духовной) и учение Плотина о чувственно-воспринимаемой реальности как лестнице к умопостигаемой действительности. Для Евагрия, сфера телесного уже не просто отражает интеллигибельную реальность, в некотором смысле она уже сама по себе интеллигибельна, в своем присутствии в сознании человека. С другой стороны, ментальные образы, концепты, логосы в каком-то смысле являются «телесными»: относительно разных состояний трехчастного состава человека, они могут, как способствовать узрению высших истин, так и затемнять их.

¹ Евагрий Понтийский. Послание к Мелании / Перев., примеч. Ю. Н. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1. М., СПб.: «Никея» – РХГА, 2009. С. 481.

² Там же, с. 484.

Евагрий во многом продолжает тему, обозначенную Платоном в «Софисте» о сферестелесных образах, существующих в душе (eidōla, eikones, phantasiai, phantasmata), а также, концептов, (poēmata) формируемых в душе на основе впечатлений, образов (typos, morphē), обнаруживая точки пересечения с антропологией Аристотеля. Кроме того, Евагрий подвергает ревизии аристотелевское учение о душе как энтелехии тела.

Прокопов Кирилл

аспирант, школа философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

СОКРАТ В ПЕЩЕРЕ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ АВТОБИОГРАФИЯ
«ФЕДОНА» НА ФОНЕ «ГОСУДАРСТВА»

Об историчности так называемой «интеллектуальной автобиографии» Сократа в «Федоне» (96a-101e) ведутся споры: показан ли здесь философский путь Сократа, либо же Платон описывает собственные интеллектуальные поиски. Если вынести вопрос о правдоподобности за скобки, то можно предположить, что наилучшим фоном для чтения этого фрагмента «Федона» будут VI и VII книги «Государства». Будут разобраны схожие по структуре драматические и содержательные фрагменты из обоих диалогов: образ тюрьмы и оков, заключающих душу в исследование только зримого; недостаточность материальных причин для объяснения умопостигаемой сферы; метафоры Солнца и его отражения в воде; наконец, обсуждение метода гипотез-оснований как способа познания истины. Тезис о взаимосвязи диалогов не является новым, но выводы, которые могут быть сделаны из параллельного чтения диалогов, помогают существенным образом выявить естественный предел, налагаемый Сократом на свой собственный метод в «Федоне» исходя из структуры и иерархии состояний души, данных в «Государстве».

Ключевые слова: «Федон», «Государство», интеллектуальная автобиография Сократа, символ пещеры, символ линии, метод гипотез

Kiril Prokopov

postgraduate student, NRU HSE, Faculty of Humanities, School of Philosophy

SOCRATES IN CAVE: *REPUBLIC* AS A BACKGROUND OF THE
INTELLECTUAL AUTOBIOGRAPHY IN *PHAEDO*

The historical adequacy of so-called Socrates' 'intellectual autobiography' in *Phaedo* is a question of much debate. It is not yet settled whether this is the authentic description of doing philosophy by Socrates before his maturity or it is Plato's account of his earlier philosophical views. However, it can be assumed that the most plausible way to interpret this passage is by addressing to VI and VII books of *Republic*. To prove this, some parallels in both dialogues will be examined: the image of a prison; insufficiency of material causes for understanding the noetic objects; metaphor of the Sun and its reflection in water; a method of hypothesis as a way to the truth of beings. Such an analysis will provide a sufficient ground for clarifying limits of human knowledge that Socrates casts on his own method in *Phaedo* and how it relates to hierarchy of faculties of the soul in *Republic*.

Keywords: *Phaedo*, *Republic*, Socrates' intellectual autobiography, cave allegory, divided line, method of hypothesis

1. *Тюрьма.* Место действия «Федона» — «узилище» (57a: δεσμωτήριον), где закованный Сократ ждет приговора (60c: ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ). Рамка диалога воспроизводится в содержательном обсуждении души: катарсис, очищение души от тела, сравнивается с освобождением от тела как от оков (67d: ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος). Третий уровень, вновь метафорический: о тюрьме говорится как о подземном обиталище душ (ἐν τῇ γῆ ἐλευθερούμενοι τε καὶ ἀπάλλαττόμενοι ὡπλερ δεσμωτηρίων, 114b). В «Государстве» пещера также именуется тюрьмой (515b: τὸ δεσμωτήριον), где узники, будучи с детства в оковах (ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς), не могут из-за них повернуть голову (ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδύνατος περιάγειν). С учетом того, что пребывание в пещере, уход из нее и последующее возвращение символизируют не телесную смерть (это возможно с точки зрения платоновского учения о метемпсихозе, но сама проблематика «Государства» говорит против такого толкования), тезис «Федона» о философии как умирании и упражнении в смерти не стоит понимать буквально; речь, скорее, о «методической» смерти, философской установке на обращение к ноэтическим состояниям души, в то время как радикальное отрешение и аскетический посыл относится к пифагорейской традиции и учению «истинных философов».

2. *Восхождение в знании.* Первоначальные натурфилософские вопросы, которые ставил перед собой Сократ (96c-d), идут по следующей линии рассматривания: от действующих причин, в терминологии Аристотеля (процесс ферментации как условие возникновения жизни) до причин материальных (кровь, воздух, огонь как материальные субстраты мысли) и замкнуты на поиске причин явлений в видимых вещах. Вторая группа вопросов предлагает новую порцию натурфилософских объяснений, но в данном случае ракурс Сократа меняется с вопросов физиологических на вопросы из области отношений между числами (96d-e). Этот переход символизирует движение по областям знания в символе линии: от чувственных явлений к их умопостигаемой стороне, выражаемой числом и количеством. В следующем примере (97a-b) Сократ приводит аргумент против достаточности «физических» причин как универсальных объяснений возникновения и уничтожения математических объектов. Важность этого пассажа для дальнейшей дискуссии объясняется его математической природой: принятие естественной причинности как необходимой и достаточной вновь показывает собственную негодность на поле математики. Так и в «Государстве» искусство счета, арифметика, размышление над проблемами возникновения единицы и многого способно поднять душу выше по иерархии знания (524e-525a).

3. *Зрение и слепота. Солнце и его отражение в воде.* Один из результатов физиологических разысканий Сократа — страх слепоты души, которая угрожает тем, кто созерцает Солнце во время затмения. Исходя из того, что метафора Солнца в «Государстве» символизирует идею блага, текст «Федона» можно понимать следующим образом: для тех, кто действует методами натурфилософии, исключая телеологическое обоснование сущего, причина и источник всего скрыт и затемнен от взгляда; как Солнце затмевается Луной, так и сама возможность видеть «истину сущего» скрывается, если исследователь пытается увидеть проявление исходной причины посредством чувственного восприятия. Решение Сократа состоит в том, что необходимо найти прибежище в логосах-рассуждениях (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), как и для взгляда на Солнце требуется некая медиальная среда, в которой причина всего образно манифестирует себя, например, отражение в воде. Если сопоставлять текст с «Государством», то речь идет о знании, схожим по форме с математическим — подготовительный шаг перед созерцанием Солнца и его света (516a-b).

4. *Гипотеза.* Конститутивной чертой метода Сократа в «Федоне» является полагание основания (ὑπόθεσις) как фундамента всего рассуждения; его истинность зависит

от «созвучия» между следствиями. В контексте «Федона» таким надежным основанием признается существование «саих по себе», «сущностей вещей», терминологически закрепляемых в ходе четвертого аргумента о бессмертии души как «идеи»; то, что обнаруживается в вещах, но к ним не сводится. При этом первоначальная гипотеза находит свое подтверждение в созвучии следствий, из нее вытекающих. Понятие основания-гипотезы дает повод для проведения параллелей с описанием математических наук из «Государства». Более того, наличие или отсутствие беспредпосылочного начала является критерием, который разграничивает геометрию и диалектику, рассудок и разум. Особенность геометрического, рассудочного метода состоит в том, что первоначальные посылки, полагаемые самим исследователем, полагаются в качестве аксиом, из которых делаются следствия для всего того, что из этих аксиом вытекает. Само предположение налагает предел на то, какие следствия можно из него сделать: метод посылок по определению не может быть раскрыт из самого себя для обращения к беспредпосылочному началу. Обращенность вниз, гипотетический характер самих оснований, которые не подвергаются сомнению (геометры не отдают в них отчета, λόγον... δίδοναι) и не исследуются в рамках геометрического исследования, но, при этом, умопостигаемость предмета исследования, несмотря на использование чувственных вещей (схем, фигур, чертёжей) — главные черты геометрического исследования. Полагание оснований, тем не менее, не противоречит и диалектическому методу, метод гипотез является частью диалектического исследования. Отличие в самом отношении к задаваемым диалектиком предположениям: подлинный диалектик способен различить то изначальное, которое имеется в виду в основании его рассуждения, и те предположения-следствия, которые диалектик делает по отношению к беспредпосылочному началу. Вторая черта диалектического метода — необходимость использовать виды-идеи для анализа, отказываясь от чувственного восприятия. Последнее доказательство бессмертия души в «Федоне», которое пользуется методом гипотез лишено первой особенности; исследование Сократа и его собеседников направлено не на поиск беспредпосылочного начала, но на то, чтобы доказать бессмертность и неуничтожимость души. В контексте «Федона», отдать отчет (δίδοναι λόγον) — значит лишь положить новое основание в основу предыдущего; круг посылок не размыкается для беспредпосылочного начала, а метод остается замкнут в своем полагании одного под другое. Впрочем, в указании на то, что полагание гипотез должно осуществляться до тех пор, пока не будет обретено нечто достаточное (τι ἰκανόν) можно увидеть косвенное упоминание идеи блага из «Государства». Так, в своем последнем наставлении Сократ завещает собеседникам поставить под вопрос то, что было принято в качестве основания — существование идей, принятое уже во втором аргументе о бессмертии души, где говорилось о знании как припоминании. Указание на то, что постановка под вопрос первоначальной гипотезы приведет Симмия и Кебета к пределам человеческого знания, по достижению которого поиск будет остановлен, говорит нам, при чтении «Федона» исходя из «Государства», что речь идет о поиске посредством диалектики, а искомое соответствует беспредпосылочному началу (идеи блага как высшей идеи, статус которых и предлагается Сократом для дальнейшего рассмотрения уже за пределом текущей дискуссии) из той структуры реальности, что описана в VI книге «Государства». И если иметь это в виду, то остается лишь предположить, что под тем достаточным, которое останавливает цепочку полагания оснований одно под другое, Сократ, вероятно, имеет в виду благое само по себе, которым «все связуется и удерживается» (99с).

Протопопов Иван Алексеевич

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

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ИДЕИ БЛАГА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Доклад посвящён исследованию проблемы онтологического статуса идеи блага в философии Платона. В диалоге «Государство» утверждается, что благо даёт всем познаваемым вещам существование, но сама 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 Protopopov

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 report 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 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 силой. О какого рода бытии τὸ εἶναί 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 именно истинного бытия, которое относится к остальным идеям? Сравнивая идею 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 сущее.

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 предшествует бытию вообще. 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.

Единое в диалоге «Парменид» может существовать само по себе как единое, будучи тождественным самому себе, в отличии от всего существующего исходя из него иного, не благодаря своему безусловному бытию, в котором его самого нет (абсолютное полагание единого с выводами для единого и иного), и не благодаря безусловному небытию, в котором его также как и иного нет (абсолютное отрицание единого с выводами для единого и иного), а только благодаря своему относительному небытию, в котором, оно, противоречивым образом отрицая, полагает, в то же время, себя в своем бытии. Благо как единое, будучи единством бытия и небытия, понимаемого в положительном смысле, существует не в тождестве с иным как многим (в относительном полагании единого с выводами для единого и многого), а в своем изначальном отрицательном единстве с собой, из которого возникает иное как многое.

Протопопова Ирина Александровна

канд. культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра, Российский государственный гуманитарный университет

«СОБАКИ-ФИЛОСОФЫ», или КИНИКИ-СПАРТАНЦЫ: «КИНИЧЕСКИЙ» КОНТЕКСТ «ГОСУДАРСТВА»

Описание воспитания стражей во второй книге «Государства» опирается на образ «собак-философов», которые обладают важным «философским свойством» различения своих и чужих: они ластятся к своим и лают на чужих, хотя первые не сделали им ничего хорошего, а вторые — плохого. В полном соответствии с образом «собак-философов» воспитание стражей с детства основано на отбрасывании «неправильного» и «чужого» в мифах о богах и героях, в поэзии и музыке, т. е., как провозглашает Сократ, на цензуре, лжи и всяческих ограничениях. Все это направлено на культивирование прежде всего послушания и преданности, хотя изначальное декларировалось как воспитание философских свойств.

Воспитание же собственно философов, описание которого начинается в конце 5-й книги, напротив, основано на страстной любви философской природы к истине, причем важно отсутствие любых ограничений. Особое значение в воспитании философов придается противоречию как методу поиска: если одно и то же выглядит двойственным и противоречивым, это пробуждает, в конечном счете, вопрос, «что есть само по себе». Стражи, наоборот, довольствуются всегда одной стороной противоположности, походя в этом на собак, обливающих чужаков.

Мы полагаем, что эта метафора имеет отношение к Антисфену и киникам, а также к описанию идеальных воинов у Ксенофонта (в «Лакедемонской политике»).

Если наше предположение верно и аллюзия на киников является основой рассказа о воспитании стражей, то можно предположить, что образ Сократа-тирана, цензора и лжеца оказывается иронией и сарказмом, а противоречие в описании философских свойств стражей (2–3 книги) и собственно философов (5–7 книги) иллюстрирует противопоставление догматической философии типа Антифеновой с его отрицанием противоречий и диалектической, для которой рассмотрение противоречий является основанием и методом поиска.

Ключевые слова: «Государство», воспитание стражей, собаки-философы, Антифен, киники, спартанцы, Ксенофонт

Irina Protopopova

Candidate of Culturology, associate professor, head of Platonic
Research Center, Russian State University for Humanities

DOGS-PHILOSOPHERS, OR THE SPARTIATE CYNICS: A CYNICAL CONTEXT OF THE “REPUBLIC”

The description, in the 2nd book of the “Republic,” of how the Guardians are educated, is based on the image of dogs-philosophers who possess an important philosophical ability to discriminate between their familiars and strangers: they fawn upon those who they know and bark at the strangers, though the first haven’t done them anything good and the latter, anything bad. Fully in accordance with the image of dogs-philosophers, the education of the Guardians since infancy relies on rejecting everything that is wrong and strange in the myths of gods and heroes, in poetry and music, that is, as Socrates declares it, on censorship, lies and all kinds of restrictions. All of this is aimed at the cultivation, above all, of obedience and devotion, though had been proclaimed at the start as the education of philosophical qualities.

The education of actual philosophers, the description of which begins at the end of book 5, is based, on the contrary, on a passionate love for truth cherished by a philosophical nature, and what is important here is the lack of whatever restrictions. A special value in the education of philosophers is accorded to contradiction as a method of investigation: if the same thing looks double-faced and contradictory, this calls, eventually, for the question τί ἔστι. The Guardians, on the contrary, are always content with only one face of the contradiction, resembling in this the dogs barking at strangers.

We believe that this metaphor has to do with Antisthenes and Cynics, as well as with Xenophon’s description of perfect warriors (in “The Constitution of the Lacedaemonians”).

If our assumption is correct and the allusion to Cynics serves the basis for the account of the education of the Guardians, then we are free to conjecture that the image of Socrates as a tyrant, censor and liar is no more than ironic and sarcastic, and the contradiction in the description of philosophical qualities of the Guardians (books 2–3) and of actual philosophers (books 5–7) is, in fact, illustrating the opposition between a dogmatic philosophy like that of Antisthenes, with its repudiation of contradictions, and a dialectical philosophy, to which contradictions serve the basis and method of investigation.

Keywords: the “Republic”, education of the Guardians, dogs-philosophers, Antisthenes, the Cynics, the Spartiates, Xenophon

Романенко Инна Борисовна

д. филос. н., профессор, Российский государственный педагогический университет им. И. А. Герцена; Институт психологии СПбГУ

ПЛАТОНОВСКАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПАРАДИГМА
И ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ*

Своеобразие образовательной системы Платона рассматривается как триединство ее идеальных составляющих: политической, рационально-этической и эзотерической. Итог образовательной деятельности Платона сводится к дилемме, четко выраженной в его творчестве и во многом определившей последующее развитие новоевропейской (в том числе византийской и русской) традиции, которая сводится к двум образовательным принципам, актуализируемым автором.

Ключевые слова: образовательная парадигма, восхождение, нисхождение, научение, пайдейя, диалектика, христианская традиция

Inna Romanenko

DSc in Philosophy, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, St Petersburg; St. Petersburg State University, Institute of Psychology

PLATO'S EDUCATIONAL PARADIGM AND THE CHRISTIAN TRADITION

The originality of the Plato's educational system of is regarded as a unity of its ideal components: political, rational, ethical and esoteric. The result of the Plato's educational activity is reduced to a dilemma clearly expressed in his work and predominantly determined the subsequent development of the new European (including Byzantine and Russian) traditions which is reduced to two educational principles updated by the author.

Keywords: educational paradigm, ascent, descent, learning, paideia, dialectics, Christian tradition

Философ Платону представляется человеком, совершившим не только *восхождение* к истине, но и, что не менее важно для него, *нисхождение*, понимаемое им как возвращение праведника назад в «пещеру» с целью освещения тьмы (просвещения) и научения людей истине, светом которой теперь уже озарено его существование. «Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из-за нежелания спуститься снова к тем узникам, и худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести» (*Plat. RP VII, 519d*). Философ в «Государстве» Платона несет в себе праведническое начало, но призван учить он не с помощью проповедей, как это было принято впоследствии у христиан, а своим мудрым правлением. Платоновские категории: восхождение, нисхождение, преобразование, озарение, просветление, просвещение и блаженство — через цепочку последователей платонизма были впоследствии восприняты христианской традицией, но уже в новом ключе.

Правление в идеальном государстве понимается Платоном как «пайдейя». Научение опосредовано политикой, законами и государственными институтами. Последние несут на себе печать возвышенности, будучи причастными мудрости философов, ранее созерцавших саму истину, а потому воздействуют на граждан, не только организуя их, но и воспитывая. Чтобы оказаться способным управлять государством, необходимо пройти через особую систему воспитания и обучения, обрести подлинную просвещенность: «Нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека

* Исследование осуществляется при поддержке РФФИ ОГОН, проект № 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, благо» (*Plat. RP VII, 518b-c*). Истолкованный подобным образом миф является методологическим руководством в решении важных для Платона философских задач. Платоновская образовательная парадигма стала результатом синтеза, элементами которого явились античная мифологическая традиция, интуитивизм досократиков, софистический дискурс, сократовский диалог и пифагорейский эзотерический идеал образования, основанный на математике.

Своеобразие образовательной системы Платона состоит в триединстве ее идеальных составляющих: политической, рационально-этической и эзотерической. Эта философско-педагогическая концепция получила у Платона: 1) теоретическое обоснование в диалогах (главным из которых является «Государство») и письмах (*Epist. II, V, VII*); 2) институционализована в организации Академии; 3) реализована в преподавательской деятельности самого Платона (в устных диалогах и в чтении курса лекций «О Благ»). В последних речь шла не о научении, а о достижении высшего философского совершенства. Интуитивизм досократиков и софистическо-сократовский дискурс синтезируются у Платона в искусстве (методе) позитивной диалектики, которую он изобретает и применяет в своем теоретическом и педагогическом творчестве. Итог образовательной деятельности Платона можно свести к дилемме, четко выраженной в его творчестве и во многом определившей последующее развитие ново-европейской (в том числе византийской и русской) традиции, которая сводится к двум образовательным принципам: (I) требованию последовательной и полной систематизации знаний, позволяющей получить целостный образ бытия; и одновременно осознание того, что (II) абсолютное не может быть достигнуто посредством рационального познания.

Романенко Юрий Михайлович

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

СОБЫТИЕ СПОРА МЕЖДУ ПЛАТОНИЗМОМ И АРИСТОТЕЛИЗМОМ*

*Вдруг как в сказке скрипнула дверь,
Все мне ясно стало теперь...*

Л. Дербенев

Сюжет онтологического спора между Платоном и Аристотелем интерпретируется в свете хайдеггеровских понятий «события» (*Ereignis*) и «онтологической разницы». Суть спора обусловлена парадоксальностью проявления бытия в мире сущего. Логическая структура парадокса: нечто существует, поскольку оно не существует, и, наоборот, не существует, поскольку существует. По поводу единства бытия не может не быть согласия, однако именно это вызывает разногласия по отношению к его множественным проявлениям в сущем. Парадокс есть переворот мнений (В. В. Библихин), или смена аспекта (Л. Витгенштейн). В вопросе о бытии как таковом между Платоном и Аристотелем «тайная гармония» (в гераклитовском смысле), поскольку бытие само по себе не может быть предметом пререканий, но по проблеме сущего их точки зрения с необходимостью доходят до крайнего противоречия, задавая матрицу будущих споров своих последователей. Парадокс бытия сущего отражен в парадоксальности момента «вдруг» у Платона и мгновения «теперь» у Аристотеля, которые являются разными

* Исследование осуществляется при поддержке РФФИ ОГОН, проект № 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

аспектами того же самого. Ситуативное оборачивание конкурирующих мнений вокруг утаиваемого в молчании бытия образует двойную спираль генетического кода философии, которая «прошивает» всю ее историю, делая целенаправленной к прояснению смысла бытия. В этом заключается событийность исторически длящегося спора между платонизмом и аристотелизмом.

Ключевые слова: бытие, сущее, событие, онтологическая разница, парадокс, история

Yuriy Romanenko

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

THE EVENT OF THE DISPUTE BETWEEN PLATONISM AND ARISTOTELIANISM

The plot of the ontological dispute between Plato and Aristotle is interpreted in the light of Heidegger's notions of «events» (Ereignis) and «ontological difference.» The essence of the dispute is due to the paradoxical nature of the manifestation of being in the world of existence. The logical structure of the paradox: something exists, because it does not exist, and, conversely, does not exist, because it exists. Consent can not be about the unity of being, but this is what causes disagreement in relation to its multiple manifestations in existence. Paradox is a revolution of opinion (V. V. Bibikhin), or a change of aspect (L. Wittgenstein). A «secret harmony» (in the Heraclitean sense) between Plato and Aristotle is in the question of being, because being itself can not be a subject of wrangling, but their points of view end up in extreme contradiction on the problem of existence necessarily, setting the matrix of future disputes between their followers. The paradox of being is reflected in the paradox of the moment «suddenly» in Plato and of the moment «now» in Aristotle, which are different aspects of the same. The situational rotation of competing opinions around the secret in silence of being forms a double spiral of the genetic code of philosophy, which «stitching» its whole history, making it purposeful to clarify the meaning of being. This is the eventuality of the historically continuing dispute between Platonism and Aristotelianism.

Keywords: being, existence, event, ontological difference, paradox, history

Рохмистров Владимир Геннадьевич

Русская христианская гуманитарная академия

ПЛАТОНОВСКАЯ АЛЛЕГОРИЯ ПЕЩЕРЫ И «ЧЕРНЫЙ ПРИНЦ» АЙРИС МЕРДОК

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 Мердок «Черный 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 & 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

Платон в «Федоне» активно использует пифагорейскую аллегорию тела как теницы души. Нелегко познавать окружающий мир, находясь в темнице — с этим трудно не согласиться. Однако как при этом следует относиться к тому, что именно благодаря телу — его пяти органам чувств — только и может душа это познание осуществлять?

В конце шестой книги «Государства» Платон подробно описывает процесс познания. Для большей наглядности философ даже применяет своеобразную иллюстрацию — линию, разделенную на ряд соответствующих разным моментам познания отрезков. В этой схеме процесс внешнего восприятия вещей предстает как образец его внутренней интерпретации. Согласно такому пониманию процесса познания, человеческое сознание всегда имеет дело лишь с отраженными образами реальных вещей — с тенями.

Описав таким образом процесс познания, Платон в начале седьмой книги «Государства» представляет окружающий человека чувственный мир через другую аллегорию — аллегорию пещеры. Тени отраженных благодаря свету солнца предметов попадают в сознание человека строго ограничено с фронтальной части обозримого горизонта — через глаза. При этом человек всегда видит лишь то, что уже прошло, и таким образом идет по жизни, образно говоря, спиной вперед.

Все это, на мой взгляд, великолепно проиллюстрировано в романе Айрис Мердок «Черный принц», о чем в романе говорится вполне отчетливо; Мердок пишет: «Эти образы, проплывающие в пещере нашего сознания (ибо сознание наше, что бы там ни говорили философы, действительно темная пещера, в которой плавают бесчисленные существа), разумеется, не нейтральны, они уже пропитаны нашим отношением, просвечены им».

Иными словами, тело-темница накладывает свои «отсветы» на то, что происходит в пещере-голове.

Воспринятые в уме тени предметов множатся в рассудке всевозможными уподоблениями, которые все более превращают первоначально поступившие образы в отблески неотчетливых мнений. Вырваться из этого бесконечного процесса погружения во мрак можно только вернувшись к первоначальному истоку света знания, который в сознании, как утверждает Платон в конце шестой книги «Государства», представлен идеей блага.

По мнению Платона, наиболее естественный для человека путь к постижению идеи блага — созерцание красоты — отвлечение красоты самой по себе от всего, что из окружающих вещей представляется взору красивым. Эта тема созерцания красоты самой по себе раскрывается Платоном в его диалоге «Пир» через разговор о любви. Платон рисует путь восхождения к идее блага и к созерцанию божественного через рассуждение о любви, которое переходит в подлинный гимн Эросу.

Но зачем понадобился философу этот переход? Какую роль играет в восхождении к прекрасному самому по себе и тем самым к идее блага Эрос?

Об этом А. Мердок в своем романе «Черный принц» повествует на конкретном примере. Весь путь главного героя романа Брэдли Пирсона от темной пещеры сознания до сияющей высоты истины представлен вполне отчетливо и наглядно. Пирсон в конце романа признается: «Душа в поисках бессмертия открывает глубокие тайны. Как мало знают так называемые “психологи” о ее путях и ходах. На какой-то миг мне в одном темном видении открылось будущее... Любовь человеческая — это ворота ко всякому знанию...»

Черный принц в романе А. Мердок — это темный призрак вульгарного Эрота, посланца платоновской Афродиты Пандемос. Однако согласно версии романа этот темный Эрот неразрывно связан с Эротом светлым, представляющим Афродиту Уранию. Пирсон в полной мере осознал это: «Черный Эрот, которого я любил и боялся, — это лишь слабая тень более великого и грозного божества», — признается он в своем заключительном слове.

А. Мердок отчетливо демонстрирует, каким именно образом может возвысить человека любовь, о которой Федр в «Пире» Платона говорит: «Тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь. Чему же она должна их учить? Стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному, без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела» (178cd).

Русинова Людмила Андреевна

студент, 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 research 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

В настоящее время актуальность гендерных исследований становится все более очевидна. Ведущая свою историю лишь с начала прошлого века, гендерная философия с каждым годом привлекает новых и новых ученых. Наше исследование посвящено гендерному аспекту платоновской теории идей. На примерах диалогов «Пир», «Государство», «Теэтет» и «Федр» мы попытаемся проследить за ее феминной основой.

Любовь, разбираемая, прежде всего, в диалоге «Пир» есть стремление к бессмертию. Осуществить такое стремление можно только через рождение. Рождение не физическое — произведение на свет потомства, но рождение иного рода — создание идей.

Само по себе рождение, как соответствующий акт — действие, несомненно, феминное. Беременность, вынашивание ребенка и роды — функции присущие женщине.

Платон же это традиционно и очевидно феминное качество делает едва ли не центральным пунктом всей своей философии.

В диалоге «Пир» носителем главной мудрости становится пророчица по имени Диотима. Само по себе использование женщины, как субъекта и выразителя мысли уже является нетипичным для античной, да и более поздней, философии. В Платоновском же диалоге, женщина не только получает возможность высказаться, пусть и устами Сократа, но и становится выразителем глубочайшей мудрости, перед которой преклоняется не только учитель Платона, но и все участники симпозиума. Более того, Диотима преподносится, как учитель Сократа.

Несомненно, гендер Диотимы имеет особое значение для артикулируемой ей эротической доктрины. В частности, она вводит в повествование беспрецедентный и однозначно феминный образ мужской беременности. В формулировке Диотимы, мужчины становятся беременными, испытывают родовые муки, рожают потомство, и вскармливают детей — идеи.

В ее споре с Сократом, утверждающим, что любовь это тяга к обладанию прекрасным, за мыслителем остается роль защитника «маскулинной» любви, в то время как Диотима, постулирует любовь «феминную». Если для Сократа любовь, в традиционном мужском понимании является жадной обладания (обладания благом, прекрасным), то для пророчицы любовь — стремление произвести что-то на свет. Ее любовь — это любовь отдающая, а не овладевающая.

Тем не менее, эротическая доктрина, озвучиваемая Диотимой, касается не сколько гетеросексуальной любви, в которой продолжение рода является традиционным результатом акта реализации влечения. Напротив, ее учение касается гомосексуальной любви, которая ведет к разрешению не от физического, а от, куда более ценного, интеллектуального, духовного бремени. Это, кстати говоря, перекликается и с речью Аристофана, утверждавшего, что мужчины, стремящиеся в любви к мужчинам: «самые лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от природы самые мужественные» (Пир 192 а).

Мужчина в такой концепции перестает быть носителем маскулинной, жаждущей обладания любви, но, примеряя на себя феминные качества, превращается в творца и соприкасается с бессмертием.

Понимание интеллектуальной деятельности в метафорах зачатия, вынашивания и родов встречается не только в диалоге «Пир». Похожую мысль мы находим и в «Государстве», где человек, с рождения беременный жадой к знанию, вынужден бесконечно искать подлинное бытие, чтобы разродиться от бремени. В «Федре» метафора беременности объединена с метафорой пробивающихся крыльев. А в «Теэтете» же, Сократ, путем майевтики помогает душе молодого математика разродиться от бремени. Тут же учитель Платона проводит прямую параллель между своим методом и ремеслом повитухи.

Таким образом, в центре Платоновской теории идей стоит *феминная* по своей сути метафора беременности, вынашивания и родов. Человек, от рождения беременный идеей, вынашивает ее всю жизнь и, соприкоснувшись с прекрасным, воспроизводит на свет, получая, при помощи своего плода, доступ к бессмертию, которое является конечной целью любви. Любовь двух людей, при такой концепции перестает быть иерархичной (что было традиционным для Древней Греции) обретая лик равенства и взаимности. Сократовский же метод — майевтика связан метафорой беременности, вынашивания и родов напрямую. Учитель Платона, примеряя на себя традиционно женскую роль повитухи, помогает собеседникам разродиться от бремени идеи.

Сатина Ирина Валериевна¹, Калугина Светлана Александровна²

¹ к. филос. н., доцент, Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко

² к. филос. н., доцент, Воронежский государственный институт искусств

ДИАЛОГИ ПЛАТОНА В ПРОСТРАНСТВЕ ТЕАТРА

В работе представлен опыт соединения пространства театра и философского текста (Диалог Платона «Критон»). Показана взаимосвязь театрального представления с моментом поиска истины. Выявлен особый смысл Платоновского диалога в рамках взаимодействия автора, актера и зрителя.

Ключевые слова: театр, диалог, «Критон», поиск истины, сократовский метод

Irina Satina¹, Svetlana Kalugina²

¹ CSc in Philosophy, associate professor, N. N. Burdenko Voronezh State Medical University

² CSc in Philosophy, associate professor, Voronezh State Institute of Arts

PLATO'S DIALOGUES IN THE CONTEXT OF THEATRE

In the paper we present the experience of integration of philosophical text (Plato's dialogue «Crito») into the context of theatre. We show the connection between dramatic performance and search for truth. We bring to light the peculiar sense of platonic dialogue within the interaction of author, performer and audience.

Keywords: theatre, dialogue, the *Crito*, search for truth, Socrates' method

Сегодня большинство людей практически не в силах представить ту роль, которую играл театр в жизни древнегреческого полиса. Древнегреческий театр был истинным оплотом демократии, так как давал возможность пережить и увидеть все то, что волновало граждан полиса, высказать при всех свои симпатии и антипатии, указать знатым или известным людям на их недостатки, подчеркнуть достоинства. В течение трех дней зрители смотрели три трагедийных цикла и три комедии. После завершения выступления всех участников проходило общее голосование, в результате которого представления распределяли по местам. Первое место — полный триумф, последнее место — полный провал. Чаще всего из-за острой политизированности произведений их не повторяли. Смысл действия был ясен только «здесь и сейчас».

Понимая значение театрального искусства в жизни граждан древнегреческих полисов, становится ясной и форма изложения большинства философских произведений этого периода. Диалог, беседа, общение, в результате которого происходит поиск ответов на простые, на первый взгляд, вопросы. В тоже время современный неподготовленный читатель сталкивается с определенными трудностями в восприятии античного текста. Отсутствие некоторой целостности, свойственной философскому диалогу, не дает возможность правильно воспринимать и интерпретировать его.

Группа воронежских философов попыталась исправить эту ситуацию и познакомила широкую публику с диалогом Платона «Критон», представив ее в виде театрального действия. Возродив на сцене атмосферу античного диалога, мы вызвали у зрителей желание вступить в этот диалог, стать участником представленного действия. И коммуникация с публикой состоялась. Наглядность действия позволила и зрителям, и актерам воспринимать себя полноценными участниками этого процесса. Недаром сам Сократ предпочитал не записывать свои мысли, а именно через общение и диалог вести к истине. Публика много говорила о свободе выбора, об ответственности

перед обществом, приводила аргументы, вступала в диалог и с персонажами, и с актерами их воплощающими. Довольно много вопросов было о процессе подготовки действия.

На наш взгляд, подобное прочтение классических текстов способствует реанимации философского знания как диалогического знания-стремления, знания-сотворчества. При таком подходе обнаруживается совпадение метафизического и игрового начала Диалогов Платона.

Философия и театр — части единого культурного пространства, имеющие одновременно игровую и диалогическую природу, благодаря которым они являются творческим способом постижения бытия. В этом смысле Диалоги Платона — абсолютно театральны, так как соединяют в едином культурном пространстве и философию и театр, что в конечном итоге, делает их ключевыми характеристиками жизни человека.

Общие основания философии и театра: Диалог, Конфликт, Игра, Творчество. Зрители в зале становятся равнозначными участниками действия, включаясь в беседу Сократа и Критона, обнаруживая не только актуальные грани конфликта, но и свою востребованность в пространстве конфликта 399 г. до н. э. Страсть к истине оказывается интригующим процессом, который захватывает даже тех, кто не читал Платона. Из пассивного потребителя зритель становится активным соучастником действия; созерцая самый увлекательный процесс — рождение истины. По мысли К. Ясперса, философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала и осуществляться самостоятельно. Каждое театральное представление — тоже «начинается сначала» и «осуществляется самостоятельно», субъективно каждым участником.

Возвращаясь к тезису о близости философии и театра как целостных систем, познающих мир и человека, отметим родство европейского театра с платоновским учением об идеях и их воплощении. Философское назначение театра — пробудить невостребованный субъектом мир эйдосов. Театр только тогда и становится территорией смысла, когда соединяется с философией; в результате мысль, фантазия, творческое воображение превращаются в этико-гносеологические категории.

Сверхзадача подобных философско-театральных (художественных) практик — возрождение совместной художественной активности, сотворчества, включенности зрителя в процесс сопереживания и мышления, возвращение нас к истинно сократовскому методу, к начальной точке всякого поиска — поиску истины внутри самого себя.

Светлов Роман Викторович

д. филос. н., профессор Института философии СПбГУ;
Русская христианская гуманитарная академия

ПРИНЦИП ФАЛЬСИФИЦИРУЕМОСТИ И АКАДЕМИЧЕСКОЕ «ЭПОХЕ»

Введение К. Поппером принципа фальсифицируемости стало не только обретением критерия отграничения науки от того, что, согласно современной шкале ценностей, наукой не является, но и важным инструментом, регулирующим права науки на истинность. Более того, этот принцип полностью соответствует эпистемологии «открытого» (т. е. либерального) общества. Фальсифицируемость

и фаллибизм — и научные регулятивы, и идеологические императивы либеральных концепций, а, в ряде случаев, и практик.

Представляется интересным сопоставление с принципом фальсификации концепции невозможности постижения чего-либо, разработанной академиками III-II вв. до н. э. Изложенные Цицероном в «Учениях академиков» *Quattuor capita* (сформулированные в Академии) налагают на того, кто согласен с ними, обязательства, типологические близкие обязательствам принципа фальсификации. Однако сферы и способ применения регулятивов Поппера и Академии отличаются друг от друга. Это различие позволяет сравнить и сопоставить границы «науки» в античном мире и в современности.

Ключевые слова: принцип фальсификации, академическая философия, принцип эпохе

Roman Svetlov

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

THE PRINCIPLE OF FALSIFIABILITY AND ACADEMIC EPOCH

The principle of falsifiability (K. Popper) has become not only a criterion for distinguishing science from non-science, but also an important tool that regulates the claims of science for truth. Moreover, it fully corresponds to the epistemology of an «open» (ie, liberal) society. Falsifiability and fallibilism are not only scientific regulative principles, but also ideological imperatives of liberal concepts, and, in some cases, practices.

We compare with the principle of falsification the concept of impossibility of comprehending something developed by academicians of the III-II centuries BC. Formulated by Cicero in the «Teachings of Academics» *Quattuor capita* imposes on the one who agrees with him, the obligations typological close to the obligations of the principle of falsification. However, the scope and method of applying the regulative principles of Popper and the Academy differ from each other. This difference allows us to compare the boundaries of «science» in the ancient world and in modernity.

Keywords: the principle of falsification, Academic philosophy, the principle of ἐποχή

Светлов Роман Викторович

д. филос. н., профессор, профессор Института философии СПбГУ;
Русская христианская гуманитарная академия

Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»?*

Отказ Антисфена видеть «стольность» и «чашность» вызван не только его эпистемологической доктриной. Идеи по мнению Антисфена не обладают реальным существованием. Однако они оказывают такое же воздействие на сознание людей, как полисные законы и суеверия. Кинический отказ видеть идеи имеет ту же природу, что и отказ следовать законам и обычаям обывателей.

Ключевые слова: кинизм, критика платонизма, учение Антисфена о знании, эимка и эпистемология

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

Roman Svetlov

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

WHY CYNICS HAVE NOT SEEN «TABLEHOOD» AND «CUPHOOD»?

The refusal of Antisthenes to see «tablehood» and «cuphood» is caused not only by his epistemological doctrine. In his opinion ideas have no real existence. However, they have the same effect on people's minds, as the polis' laws and superstitions. The cynical refusal to see ideas is of the same nature as the refusal to follow the laws and customs of ordinary people.

Keywords: Cynicism, criticism of Platonism, Antisthenes' doctrine of knowledge, ethics and epistemology

Синицын Александр Александрович

к. ист. н., доцент, Русская христианская гуманитарная академия;
Санкт-Петербургский государственный университет

РУССКИЙ СОКРАТ — 1991

(ОБРАЗ «БОСОНОГО МУДРЕЦА» В КИНЕМАТОГРАФЕ)

На рубеже 1980–1990 гг. в «перестроечном» Советском Союзе и новой «постперестроечной» России весьма актуализированной стала «сократовская-платоновская» тематика. Возможно, героический пафос этической философии Сократа казался тогда созвучным провозглашенному руководством СССР курсу на построение «социализма с человеческим лицом», «демократизацию» и «гласность»? Или казалась злободневной история о пресловутой афинской демократии, законным способом расправившейся с неудобным гражданином? В докладе обсуждается образ «Босоногого мудреца», созданный более четверти века назад, на закате советской эпохи, режиссером В. Ф. Соколовым в кинокартине «Сократ» (1991), где поднимаются «вечные» в мировом искусстве темы: философ и власть, праведный герой одиночка и безликая толпа, жизнь, смерть и предательство.

Ключевые слова: Сократ, Афины, В. Ф. Соколов, Г. А. Ардаков, кино, демос, демократия, философ, власть

Alexander Sinitsyn

CSc in History, associate professor, Russian Christian Academy for Humanities,
St Petersburg; St Petersburg State University, Institute of Philosophy

RUSSIAN SOCRATES — 1991

(THE IMAGE OF THE “BAREFOOT SAGE” IN THE CINEMATOGRAPHY)

At the turn of the 1980–1990s, during the Soviet “perestroika” and the new Russia in the making, the “Socrates-Plato topic” came to the fore. Was it because the heroic pathos of Socrates' ethic philosophy seemed congruent with the proclaimed policy of building a “socialism with a human face”, “democratization” and “glasnost”? Or did the burning issue of the notorious Athenian democracy which made short shrift of an uneasy citizen seem topical? The report discusses the image of the “Barefoot Sage” created over a quarter of a century ago, in the waning days of the Soviet age, by the director V. F. Sokolov in his film “Socrates” (1991), which brings up “perpetual” subjects

in the world art: those of the philosopher and power, the righteous lone hero and the impersonal mob, and of life, death and treachery.

Keywords: Socrates, Athens, V. F. Sokolov, G. A. Aredakov, cinema, *demos*, democracy, philosopher, power

Образ Сократа, пожалуй, один из самых востребованных образов античного мыслителя в мировом искусстве в XX веке, в том числе, конечно, и в кинематографе. В игровом кино есть целый ряд произведений, в которых знаменитый афинский философ является главным действующим лицом: самый ранний из них — полнометражный звуковой фильм «Процесс и смерть Сократа» итальянского режиссера Корrado Д'Эррико (1939); еще один итальянский «Сократ», созданный классиком европейского кино Роберто Росселлини (1971); образ Сократа в сатирической трагикомедии Георгия Шукина «Райские яблочки» (1973), где философ, вернувшийся с того света, оказался во второй половине XX в. в капиталистическом «свободном мире»; Сократ-майевтик, произносящий энкомий «любви к мудрости» на симпозиос у Агафона в кинокартине Марко Феррери «Пир» Платона» (1989) и другие. Обыкновенно Сократ — это образ ироничного старика-спорщика или мыслителя-борца, осуждающего человеческие и социальные пороки.

Ныне предметом обсуждения я избрал образ вопрошающего философа, созданный более четверти века назад режиссером В. Ф. Соколовым (1928–2015) в кинокартине «Сократ» (1991) по мотивам пьесы М. Андерсона «Босоногий в Афинах» (1951). Фильм снят ТПО «Союзтелефильм» в содружестве с кинокомпаниями «Ленфильм» и «Петрополь». «Сократ» снимался в течение трех лет и оказался одним из последних произведений советского кинематографа. Нельзя сказать, что этот фильм широко известен. В начале 1990-х годов он был показан по центральному телевидению, но в последующем, насколько мне известно, не демонстрировался. Эта картина стала последней в творчестве Виктора Соколова, который прожил четверть века после своего «Сократа», но в постсоветский период уже не снимал кино.

При обсуждении истории создания фильма мною был использован материал интервью с Народным артистом РСФСР, ныне художественным руководителем Саратовского академического драматического театра (САДТ) им. И. А. Слонова Григорием Анисимовичем Аредаковым. Г. А. Аредаков сыграл десятки ролей в театре и несколько ролей в кино, из которых роль Сократа в одноименном фильме стала самой значительной его работой в кино. В пору создания фильма актеру было около 45 лет. Беседа с «русским Сократом» состоялась 12 марта 2017 г. в САДТ. Григорий Анисимович поделился интересными историями и с сократической иронией рассказал, что для него самого подготовка к роли, которая ему была назначена, сводилась, по замыслу режиссера, к тому, чтобы ходить босым по Крымской земле и слушать шум моря.

В нескольких тезисах изложу суждения, которые я намерен высказать в своем докладе.

На рубеже 1980–1990 гг. в «перестроечном» Советском Союзе и новой «постперестроечной» России актуализированной стала «сократовская и платоновская» тематика. В декабре 1990-го года фирмой «Мелодия» была выпущена пластинка «Платон “Апология Сократа”», с музыкой А. Г. Шнитке, где фрагменты из «Апологии» читает Р. Клейнер. В 1990 г. в серии «Философское наследие» было начато переиздание академического четырехтомника трудов Платона (1990–1994). В 1991 г. в новой тогда серии «Мыслители XX века» вышел сборник трудов А. Ф. Лосева «Философия. Мифология.

Культура», в котором наряду с «Диалектикой мифа», были заново опубликованы работы по античной философии, в частности, посвященные Платону и платонизму. В начале 1990-х в театре Анатолия Васильева был поставлен известный спектакль по диалогу Платона «Государство» (книга первая: «Фрасимах и Сократ о справедливости»). В 1990 г. в Москве открылся Греко-латинского кабинет Ю. А. Шичалина, издательская деятельность которого во многом связана с платоноведением. С 1992 г. в Петербурге начинают проводиться конференции «Универсум Платоновской мысли» (на юбилейной, XXV-ой, сессии которой мы с вами сейчас присутствуем).

Возможно, все это просто тогда совпало? Не исключаю, что сведение воедино всех названных явлений — суть мои домыслы, основанные на личном восприятии начала 1990-х. Но год 1991-й был роковым для Российской истории — последний год советской эпохи. Заканчивалась великая эра советского кино, начинались другие времена...

Возможно, героический пафос этической философии Сократа казался созвучным провозглашенному тогдашним руководством СССР курсу на построение «социализма с человеческим лицом»? Всплывали первые ростки российской «демократии» с героями новой эпохи и жертвами эпохи уходящей, новыми установками и переоценкой ценностей. Ставший крылатым слоган того времени «Перестройка-гласность-демократия», и история о пресловутой афинской демократии, двадцать четыре века назад законным способом расправившаяся с неудобным гражданином, оказалась злободневной.

Крушение СССР, к которому привела горбачевская «перестройка» в начале 90-х гг. прошлого века, представлялось близким тому положению Афин в конце V века до н. э., когда величественный град Паллады, до этого на протяжении 70 с лишним лет державший в узде союзные греческие города-государства, входившие в Первый Афинский морской союз, был захвачен и раздавлен Спартой. Тогда по требованию победителей были разрушены Длинные Стены Афин, распущен союз, который они возглавляли, а в самом полисе был установлен олигархический режим «Тридцати». Ситуация поражения и унижения Афин и Советского Союза кажется (во всяком случае, теперь, спустя четверть века) в чем-то аналогичной.

С поражения Афин в 27-летней войне в 404 г. до н. э. начинаются события в фильме. Виновниками этого обвинители Сократа представляют мудрецов, велеречивых «диссидентов» древних Афин, полиса, который возомнил себя «школой Эллады» и диктовал условия подчиненным союзникам. Ликон упрекает Сократа в том, что тот повинен в поражении афинян в войне: «Эта игра в вопросы и ответы поставила нас, греков, на колени». С этим созвучны слова другого обвинителя Сократа, Анита, когда он принимает решение подать иск на философа: «Двадцать шесть лет Спарта не могла нас победить и никогда бы не победила, если бы не наши афинские мудрецы, если бы не Сократ».

«Сегодня мой день! Я ждал его всю жизнь!» — начинает в картине свою защитную речь обреченный философ. Главные сократовские темы в философии и в искусстве — суд над Сократом и смерть философа. И то верно, ведь именно смерть Сократа сделала философа бессмертным. Суд и смерть — как гражданский и человеческий подвиг Сократа, его звездный час и его жертвоприношение.

В картине В. Ф. Соколова поднимаются «вечные» в мировом искусстве темы: философ и власть, праведный герой-одиночка и безликая толпа, жизнь, смерть и предательство. В начале 1990-х гг. новая власть диктовала свои правила игры в «демократию», и антидемократическая позиция Сократа с его неприятием наделенного властью «многоголового тирана» демоса была предостережением в этой суровой и опасной игре.

Слободковский Сергей Владимирович

магистрант, Русская христианская гуманитарная академия

КРАТЕР ПЛАТОНА*

В докладе представлена интерпретация платоновского мифа из седьмой книги государства. Пещера рассматривается как кратер (сосуд для смешивания вина). Анализируется отношение между данным мифом и другими диалогами Платона, в которых также фигурируют разного рода посуда, которая имеет философскую значимость. В качестве примера таких диалогов можно привести «Тимей» и «Пир».

Ключевые слова: Платон, «Государство», миф о пещере, философский миф, символ

Sergey Slobodkovsky

MA student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

PLATO'S KRATER

The report presents the interpretation of the Plato's myth from the Book VII of the Republic. The cave is considered as a krater (a vessel for wine mixing). It is analysed the relationship between this myth and other Plato's dialogues, in which various types of dishes also have philosophical significance. "Timaeus" and "Symposion" are examples of such dialogues.

Keywords: Plato, Republic, myth of the cave, philosophical myth, symbol

Диалоги «Тимей» и «Пир» достаточно различны по своей проблематике. Если «Тимей» можно понимать как натурфилософский диалог, то по отношению к «Пиру» такая интерпретация не столь очевидна. Но некий общий «элемент» присутствует в обоих текстах, который позволяет рассматривать их в общей связке. Этим элементом является сосуд для смешения, или кратер. Платоновский «Пир» наполнен различного вида образами связанными сосудами для вина, аллегориями переливания мудрости от одного участника пира другому. Сам кратер является хоть и не первостепенной, но обязательной фигурой, как данного диалога, так и любого пира, поскольку именно в нём происходило столь необходимое смешение вина и воды. В «Тимее» сосуд для смешения оказывается в ведение демиурга, который в нём путём смешения порождает различные элементы космоса. Если рассматривать чашу для смешения как часть философской игры Платона, можно предположить, что кратер в данных текстах служит опосредованным зачином сути диалога. В этом смысле, пещера Платона, понятая как кратер, на котором изображен миф, повествующий о необходимости стремления к истине, позволяет увидеть общую параллель между этими тремя фрагментами.

Смирнов Иван Иванович

аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; Общецерковная аспирантура и докторантура; протоиерей, клирик Русской Православной Церкви

ТЕОЛОГИЯ «ТИМЕЯ» И КОНЦЕПЦИЯ ПАНЕНТЕИЗМА

В докладе обсуждается единая метафизика платоновских диалогов «Государство», «Парменид» и «Тимей» в контексте парадигмы панентеизма.

Ключевые слова: Платон, благо, единое, Бог, мир, панентеизм

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

Ivan Smirnov

postgraduate student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg;
St Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and
Doctoral Studies; priest of Russian Orthodox Church

THEOLOGY OF *TIMAEUS* AND THE CONCEPTION OF PANENTHEISM

The paper discusses the common metaphysics of Plato's dialogues «Respublica», «Parmenides» and «Timaeus» in the context of the panentheistic paradigm.

Keywords: Plato, the good, one, God, world, panentheism

Категории платонической мысли являются существенным моментом в концептуализации теистических представлений о Боге как о совершенном бытии, абсолютном, бесконечном, вечном, неизменном, всемогущем, всезнающем, независимом от мира. Наследие Платона нашло свое место в неоплатонизме, средневековой схоластике, восточном и западном христианском богословии, в западной и русской религиозной философии.

Но идеи Платона также вдохновили¹ особую парадигму мысли, связанную с отношением Бога и мира, которую в общем виде можно определить как представление, согласно которому мир пребывает в Боге, а Бог проявляет Себя в мире, сохраняя при этом Свою трансцендентность. Исток этой парадигмы в отдельных чертах можно обнаружить в диалоге Платона «Тимей», а также в метафизике блага («Государство») и Единого («Парменид»), которая разворачивается далее в мышлении неоплатоников, Псевдо-Дионисия, Иоанна Скота Эрургены, Николая Кузанского, Якоба Бёме, и, далее, Гегеля, Шеллинга, Пауля Тиллиха, Юргена Мольтмана, Чарльза Хартшорна, Альфреда Уайтхеда, а в России, Николая Бердяева, Льва Карсавина, Семёна Франка. Эта концепция лишь в 19 веке обрела себе имя благодаря немецкому философу Карлу Краузе и получила название «панентеизм».

В отличие от пантеизма, в котором мир и Бог отождествлены, панентеизм утверждает, что мир находится в Боге, поскольку мир конечен, а Бог бесконечен и как бы содержит в себе все. Бог одновременно и трансцендентен и имманентен миру. Как указывает В. Н. Лосский: «Бог остается трансцендентным по Своей природе в самой имманентности Своего проявления». Можно ли считать Платона панентеистом? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо проследить метаморфозы платоновской метафизики и связать воедино «Государство», «Парменид» и «Тимей».

В «Государстве»² Платон соединяет представление о Боге с абсолютно трансцендентным высшим благом, которое ни от чего не зависит, само себя определяет, находясь за пределами бытия (509b), и является беспредпосылочным³ началом (*ἀνυπόθετον ἀρχή* — 510b), символически выраженном Платоном в образе Солнца (509a). Благо учреждает не только бытие идей, все «познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за

¹ Этого мнения придерживается Джон Купер: Cooper J. Panentheism — the other God of the philosophers: from Plato to the present. Grand Rapids, Baker Academic. 2006.

² Здесь и далее: Платон. Государство. Книга VI. Соб. соч. в 3-х тт. Т.3 (1). М., 1971.

³ Согласно Й. Хальфвассену, платоновское понятие *ἀνυπόθετον* (безосновное) есть источник нашего понятия Абсолюта, причем Absoluten — это перевод *ἀπόλυτον* (греч. «освобожденный, независимый», поздн.: «совершенный»). См. Й. Хальфвассен. Платоновская метафизика Единого/Ἐννεία. Журнал философских переводов 2014. №1 (6). С. 33.

пределами существования, превышая его достоинством и силой» (509 b). Единое диалога «Парменид» есть также не что иное, как высшее благо из диалога «Государство», просто подлинная сущность блага как Единого в «Государстве» «тщательно скрыта»¹ Платоном. Однако, благо, Единое, будучи началом всякого единства, но не становясь им, будучи всегда абсолютным источником всего того, чем оно само не является, как нечто абсолютное и обособленное от всего, как то, чему Платон отказывает и в определениях, поскольку оно может быть помысленным лишь через систематическое апофатическое изъятие из любой последовательности определений², и в бытии, и в бытии-Единым, и в познаваемости, и в высказываемости, никак тогда не могло бы само воплотиться в бытии. Поэтому Платон, согласно «неписанному учению», отраженному в лекции Аристотеля «О благе» (Фрагм. 27-31), а также опираясь на свидетельства Прокла, цитирующего Спевсиппа³, вводит «неопределенную Диаду», как второе начало после Единого, чтобы с его помощью вообще можно было вывести то, что Единое абсолютно из себя исключает, а именно множество. Неопределенная диада не есть второй Абсолют, она лишь Второе «после» Единого, и здесь Платон избегает дуализма начал. Платон вводит Диаду, так как абсолютная трансцендентность Единого запрещает непосредственное происхождение бытия из него. Но сама по себе Диада неопределенна, недействительна и не действительна, она возводится к раздвоению и развертыванию в бытии только Единым. Диалог «Парменид» показывает, как исключительно из взаимодействия Единого с раздваивающимся действующим Вторым началом происходят все фундаментальные определения, конституирующие мир идей и вместе с тем мир сущего. Это отношение Единого и Диады мыслится у Платона «понятийно необъяснимым способом», как «некое неисследимое и непостижимое происхождение множественного начала из преизбыточествования Единого, причем оно не различает себя в себе самом, а свое преизбыточествование только манифестирует как *ad extra* (во вне — лат.)»⁴. Манифестацию этого преизбыточествования Единого, которое остается трансцендентным, но только манифестируется в «существующем Едином» «Парменида» как тотальности мира идей, можно усмотреть в метафоре эманации, преизливания, «истечения»⁵, которую мы находим в образе Солнца из «Государства» (509b), что определенным образом сближает мысль Платона и последующую традицию неоплатонизма, который создал твердую почву для монотеистического панентеизма.

Диалог «Тимей»⁶, написанный Платоном в конце жизни, представляет «миф о творении», в котором Бог предстает как Творец (ποίητής), Демиург (δημιουργός) и Отец (πάτερ) космоса (28с), а космос, в свою очередь, мыслится как божественная «умная» «душа», вмещающая в себя «тело» космоса. В центре космоса Творец «дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне» (34b).

¹ См.: Й. Хальфвассен. Ук. Соч. С. 34; Аристотель. Метафизика. М. Институт св. Фомы. 2006. С.58.

² Отметим, что отрицание всех определений Абсолютного не предполагает пустоты, а абсолютную трансценденцию, которая имеет целью никак положительно невыразимый и невообразимый избыток сверхбытия.

³ См.: Й. Хальфвассен. Ук. Соч. С. 41.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ См.: Платон. Парменид. Соб. соч. в 3-х тт. Т.3 (1). М., 1971. Фр. 509b.

⁶ Все цитаты «Тимея» приведены по изд.: Платон. Тимей. Собр. соч. в 4-х томах. Том 3. М.: «Мысль», 1994.

Отметим, что Платон говорит о мире как о теле космоса внутри божественной души, а не наоборот. Таким образом, платоновский самодовлеющий (αὐτάρκης) космос в виде «живого существа» (30b), тела в душе, есть космос — одушевленный (ἐμψυχον), умный (νοητόν), сферический (σφαιροειδής), а значит, и совершенный (30b–34a). Платон говорит о нем, как о боге, точнее, как о замысле «вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть» и добавляет, что «предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога» (34b). Если в божественности «вечносущего» платоновского Творца сомневаться не приходится, то теологический статус мировой души — бога, «которому предстояло быть» неоднозначен: является ли она частью бога Творца или просто его созданием. По всей видимости Платон говорит о «душе» как о квазибожественном создании вечного бога Творца, наряду с «богами рожденными и видимыми» — вселенной, звездами и прочими «родами богов» (40d) и «богами богов» греческого пантеона (40e–41b).

Харшторн и Риз¹ считают Платона «квазипанентеистом». Они согласны, что Платон не отождествляет вечного бога и мировую душу, однако считают, что, если довести «логику» Платона до конца, то вечного бога не следует мыслить как «конкретную природу», вместо этого стоит рассмотреть вечного бога и мировую душу как две коррелятивные природы одного божественного бытия, то есть по сути в духе процесс-теологии Уайтхеда². Плотин иначе довел «до ума» нерешенные вопросы платоновской философии, помыслив, что божественный ум демиург, мировая душа и вселенная иерархически эмануруют из Блага, которое есть божественное Единое. Единое является и бесконечным и абсолютно трансцендентным, однако оно содержит в себе все, что эманурует из него. Душа — посредник между Богом и космосом, она и трансцендентна, и имманентна, а следовательно, вселенная и содержится «в» и отличается от мировой души. Мир пребывает в Боге, поскольку мир находится в душе, душа в уме, ум в Едином, Единое ни в чем другом, но объемлет Собой все всецело внутри Себя. Преодолевая дуализм Платона через теорию эманации и соучастия в Едином, Плотин по сути меняет и смысл соучастия. Для Платона вещи мира участвуют в божественном уме через отражение, манифестацию вечных парадигм в тварных копиях, однако, они не причастны идеальному существованию божественного ума. Для Плотина, мир непосредственно сопричастен мировой душе, опосредованно уму и через последний Единому. Быть сопричастным Богу, отличаясь от Него, это и есть панентеизм.

Дирк Балтцли утверждает, что теологию «Тимея» следует называть «политеистическим панентеизмом»³. Когда Купер⁴ говорит о квазипанентеизме Платона, он, по мнению Балтцли, исходит из монотеистического определения панентеизма: Бог содержит и проникает всю вселенную так, что каждая ее часть пребывает в Нем, но Его бытие превосходит и не исчерпывается вселенной. Платоновский «Тимей», подчеркивает Балтцли,

¹ Hartshorne Ch. and Reese W. *Philosophers Speak of God*. Chicago. University of Chicago Press. 1953. P. 38–57.

² С точки зрения процесс-теологии, Бог — биполярен и имеет две природы, «первичную» или трансцендентную, которой присуще вневременное совершенство и «последующую» или имманентную, посредством которой Он составляет часть космического процесса (Уолтер Д. *Теологический энциклопедический словарь*. 2004).

³ Baltzly D. *Is Plato's Timaeus Panentheistic?* / SOPHIA. 2010. 49: 193.

⁴ См.: Cooper J. *Panentheism — the other God of the philosophers: from Plato to the present*. Grand Rapids, Baker Academic. 2006.

описывает ситуацию, в которой мировая душа как «бог», а также множество внутримировых «богов» пребывают в онтологической зависимости от Бога Творца. Вторичный статус этих богов, по мнению Балтцли, вовсе не лишает их божественности, поскольку ее суть в «блаженной жизни» и кроме того, «завершая» творение они тоже своего рода творцы. Панентеизм тогда лучше всего рассматривать более специфично, как теорию, которая утверждает, что существует Бог Творец и некий космос, и оба «*каким-то образом*» божественны. Каким образом божественен космос — тем, что он существует в Боге Творце, тем, что «проникается» Богом Творцом, или тем, что он сам является неким богом, зависимым от Творца — это вопрос, который и должен определять конкретную форму панентеизма. Отметим, что во всех трех вариантах подчеркивается, что Бог Творец и мир не тождественны, иначе это был бы пантеизм. С другой стороны, «Тимей», приписывая божественность миру как единству душа-тело, идет вразрез с другими текстами Платона, поскольку в отличие, например, от Федра (246b6–d3), приписывает тело, не смертным, но бессмертным — богам. Решением этой проблемы «телесных богов» у последователей Платона, в частности у Плотина, явилась редукция божественной части космоса к особому рода тонкой материи, тем самым божество мира стало вторичным, производным. Однако, к сожалению Балтцли, необычная форма платоновского политеистического панентеизма редуцируется к более известной форме панентеизма монотеистического. Христианство же, как мы знаем, «решило» указанную проблему кардинально: Слово стало плотью, Бог воплотился и родился по плоти.

Независимо от дебатов вокруг всевозможных интерпретаций платоновского космологического мифа, его доктрина Мировой Души, как аналогия отношений между Богом и сотворенным космосом, является существенным моментом размышлений о парадигме панентеизма.

Соколова Лариса Юрьевна

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

А. КОЙРЕ О ПЛАТОНИЗМЕ «НОВОЙ НАУКИ» ГАЛИЛЕЯ

Рассмотрена концепция Койре о научной революции Галилея, в которой подчеркнута важность платонизма для возникновения математической физики. Раскрыты теоретические источники концепции и аргументы против нее со стороны диалектической эпистемологии.

Ключевые слова: Платон, А. Койре, Галилей, эпистемология, история науки, математика

Larissa Sokolova

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

A. KOYRÉ ABOUT PLATONISM OF GALILEO'S *NEW SCIENCE*

The article examines Koyré's conception about the scientific revolution of Galileo, in which importance of Platonism for emergence of mathematical physics was emphasized. Revealed theoretical sources of the conception and arguments against it from dialectical epistemology.

Keywords: Plato, A. Koyré, Galileo, epistemology, history of science, mathematics

Интерес к философии Платона возникает у Александра Койре еще в ранний, феноменологический период творчества. В письме к Г. Шпигельбергу он признает, что использовал идеи феноменологии в своих исследованиях «объективизма греческой и средневековой мысли, интуитивного содержания внешне чисто концептуальных диалектик, исторической и идеальной конституции онтологических систем, платоновского реализма». Стоит отметить, что определенное влияние на Койре оказал немецкий феноменолог реалистического направления А. Райнах, с которым он разделял представление об учении Гуссерля как о методе интуиции сущностей, покоящихся на эйдетической редукции. В 1909-1910 гг. в Гёттингенском университете Койре слушал его лекции о теории суждения, в 1910 г. — о Платоне, памяти Райнаха посвятил статью «Заметки о парадоксах Зенона» (1922). Общение с Райнахом было плодотворным еще и потому, что тот высоко ценил исторический подход к эпистемологическим проблемам.

Обращение к Платону присутствует во многих работах Койре по истории науки, философии и теологии, но специальному анализу его философии, а также идеям платонизма в истории знания посвящены книги «Этюды о Галилее» (1939), «Введение в чтение Платона» (1945), небольшой очерк «Галилей и научная революция XVII в.» (1955) и ряд статей — «Аристотелизм и платонизм в средневековой философии», «Галилей и Платон», «Ньютон, Галилей и Платон». Так, во «Введении в чтение Платона», рассматривая три диалога — «Менон», «Протагор» и «Теэтет», автор определяет сократовские диалоги как драматические произведения, которые предполагают наличие «отсутствующего персонажа», читателя или слушателя, который выполняет важную роль — того, кто поймет скрытый смысл спора и сам сделает вывод. Причиной того, что диалоги заканчиваются без явного вывода, без того, например, чтобы дать ясный ответ о том, что такое добродетель и можно ли ей научить, является, по Койре, убеждение Сократа в том, что подлинное знание не изучается по книгам, не прививается душе внешним образом, наоборот, оно достигается ценой внутреннего труда самой души. Другими словами, исследование истины требует усилия от читателя, испытания его души. Во второй части книги Койре рассматривает некоторые вопросы, которые обсуждает Платон в «Государстве» (критика софистики, рассуждение о справедливости, о воспитании), в том числе в контексте современной тоталитарной политики.

В «Этюдах о Галилее» Койре представляет неорационалистическую концепцию научной революции в физике, совершенной Галилеем, и показывает, что философским основанием «новой науки» флорентинца был платоновский математизм. Значение этой работы отмечали И. Белаваль, П. Казини, М. Клагетт, Т. Кун, Ф. Руссо, Р. Тагон и др. И. Б. Коэн, специалист по истории классической науки, особенно по творчеству Ньютона, называл ее фундаментальным трудом, образцом анализа истории научных идей. Следует, однако, заметить, что ко времени опубликования данной работы идея платонизма Галилея получила обоснование в работах Э. Кассирера (1921) и Э. А. Бёртта (1924), а история науки уже стала достаточно развитой дисциплиной. Действительно, Койре имел возможность опереться на работы, прежде всего, французских философов и историков науки — П. Таннери, А. Бергсона, Э. Мейерсона, Э. Мецжер, Л. Брюнсви́га, Г. Башляра и отчасти П. Дюэма, несмотря на существенные расхождения с историко-научной концепцией последнего. Так, Таннери обосновал важность специального исследования древнегреческой науки. Он также показал, что принцип инерции был разработан Галилеем для проверки коперниковской теории вращения Земли, что потребовало использования математических рассуждений без ссылки на чувственный опыт.

Благодаря авторитету Бергсона во французской эпистемологии получили распространение высказанные им мысли о двух чертах научной революции XVII в.: это, во-первых, единство небесной и подлунной физики, во-вторых, замена «приблизительного» мира аристотелевской физики и обыденного опыта «точным» миром Галилея и Декарта. Койре заимствует эти положения, которые к началу творчества Койре получили разработку в концепциях Дюэма и Мецжер. Рационалистическая и антипозитивистская установка Койре, почерпнутая первоначально у Гуссерля, нашла подтверждение в работах Мейерсона, а Брюнsvиг, Башляр и Мецжер сформулировали идею научных революций, этапов в движении мысли.

Койре обращает внимание на то, что в эпоху Возрождения математика становится инструментом познания природы, тогда как Платон рассматривал ее как дисциплину, служащую введению в диалектику, высшая цель которой — помочь разуму в достижении мира идей. Математика стала применяться в изучении движения подлунных тел, а не только в астрономии. Предшественником математизации природы был Архимед, который применил математику в статике жидкостей. В «Этюдах о Галилее» итальянский новатор рассматривается как сторонник «воинствующего платонизма». Классическая физика экспериментальна постольку, поскольку эксперимент имеет теоретическую предпосылку: математическая теория порождает мир экспериментирования, мир «точности», в отличие от «приблизительного» мира аристотелевской физики. Кроме того, по Койре, математическая теория движения создает необходимость эксперимента, так как математика для Галилея является «априорной» наукой и поэтому нуждается в реализации, воплощении в реальности — не с целью проверки или обоснования, как полагают позитивисты, но для того, чтобы подтвердить идею природы как «книги, написанной языком геометрических фигур». Симпатии Койре на стороне платоновских и пифагорейских убеждений Галилея. Именно мысль, а не опыт и чувственное восприятие, лежит в основе «новой науки» флорентинца. Таким образом, теория предшествует факту. Койре пишет, что для Галилея ученый владеет искомым знанием до эксперимента, математические законы движения он открывает не в природе, а в себе, в своем разуме, памяти, как учил Платон. Однако против представления Койре о детерминации эксперимента мыслью могут быть выдвинуты аргументы диалектической эпистемологии и др.

Степанова Анна Сергеевна

д. филос. н., доцент, профессор, Российский государственный педагогический университет им. И. А. Герцена

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА В ПРОЕКЦИИ МАТЕМАТИЧЕСКОГО СИМВОЛИЗМА (АНТИЧНОСТЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ)

В статье анализируется проблема соотношения античного (на примере учения Платона) и современного понимания нумерологии, выражающей математический символизм, созвучный метафизике и противоположного ей количественного естествознания, оперирующего понятием величины. Интуиционизму Г. Вейля близка метафизическая позиция Платона, апеллирующего к сущности и интуитивной очевидности.

Ключевые слова: Аристотель, величина, Г. Вейль, магия чисел, математическое мышление, метафизика, нумерология, Платон, теоретико-числовые свойства, число

STUDY OF PLATO IN THE PROJECTION OF MATHEMATICAL
SYMBOLISM (ANTIQUITY AND THE PRESENT)

The article provides an analysis of the problem of the relationship of the antique (based on the example of the study of Plato) and contemporary understanding of numerology, which expresses metaphysical mathematical symbolism and opposite to it quantitative natural sciences, which operate with the concept of value. The adherent of mathematical intuitionism H. Weyl assumes the metaphysical position of Plato, who appeals to the essence and the intuitive obviousness.

Keywords: Aristoteles, magic of numeral, mathematical thought, metaphysics, number, numerology, Plato, quality of theoretical number, value, H. Weyl

Решению задачи определения общего вектора развития математических и философских идей может способствовать дискуссия, развернувшаяся в математике в XX веке по поводу ценности для науки нумерологии, являющейся выражением математического символизма, и естествознания, оперирующего понятием величины. Участниками дискуссии в частности стали Э. Белл с его книгой «Магия чисел» и О. Беккер, ученик Э. Гуссерля, создатель модальной логики. В ответе О. Беккера, фиксирующего возобладание принципа нумерологического истолкования мира, и заключена суть дискуссии. О. Беккер писал: «Таким образом, в “толкование” природы, как бы вторгаются с онтологически непонятным “математическим аппаратом” в руки: подобно магическому ключу, аппарат раскрывает физические проблемы — но раскрывает их лишь в смысле символического представления, а не в смысле интерпретации, действительно “открывающей” феномены в их взаимосвязи» [1, с. 69].

Дискуссия продемонстрировала пик увлечения метафизикой и идеей символического, с чем связан всплеск интереса к античной математике, которая постигалась через изучение Платона. Поэтому знаменательно появление работ, посвященных Платону, среди них: «Платон и пифагорейцы» Э. Франка, «Классические произведения математики» А. Шпайзера. Эти работы акцентировали внимание на ставшей приоритетной для античности магии чисел. Для данного направления мысли характерна актуализация темы теоретико-числовых свойств в духе символизма, в противоположность количественному подходу, ориентированному на феномен величин. Что касается Платона, то примером числового символизма является приводимое им число жителей идеального города — 5040 (Законы V 738 a, b).

Но современная математика указывает на случаи, когда чисто символической достоверности недостаточно, когда, по Вейлю, необходимо осуществить процедуру его «явной реализации, согласно принципиальному требованию Брауэровской математики» [1, с. 68]. То есть речь идет о «каком-нибудь конкретном случае, когда должно быть сделано определенное численное предсказание» [1, с. 68]. Но таков принцип наглядности в античной математике: признание истинным доказательства с помощью циркуля и линейки. Г. Вейль имеет в виду вычисление корней алгебраического уравнения, то есть, вопрос о границах применения этой строгой с точки зрения формальной математики теоремы: «если ты, — говорит он математику, — умеешь решать проблему явно конструктивным путем, не ограничивайся чисто экзистенциальными доказательствами!» [1, с. 67]. Имеется в виду необходимость наиболее точного нахождения корней в ситуации,

«когда точность, с которой определяются коэффициенты, безгранично растет» [1, с. 67]. Сущность проблемы заключается в оппозиции математических символов, выступающих в качестве строительного материала математики (понятие величина) и символов с точки зрения теоретико-числовых свойств. Теория идей Платона сориентирована на этот второй член оппозиции. Данный способ мышления выявляет онтологически важное обстоятельство — различие между числами 5040 и 5039 огромно, ибо первое многократно, а второе — простое число. Проблема будет решаться Лейбницем относительно принципа непрерывности. Сравним с позицией Спевсиппа, связывавшего единое с существованием конкретных чисел, а множество, понимаемое как материя числа, — с величинами [3, с. 276-277]. Г. Вейль, испытавший влияние феноменологии, призывал к открытию шлюзов, «герметически разделяющих каналы математического мышления», при этом он ссылаясь на Феликса Клейна, применившего к разным областям математики разработанную им теорию конечных групп после открытия Э. Галуа, указавшего, как отмечает Г. Вейль, на конечные группы как на «истинную метафизику алгебраических уравнений» [1, с. 259]. Вспомним, что Платон составлял расширенный корпус точных наук, «повышая ценностный статус математического знания» [2, с. 81].

Платон, решая проблему определения понятий путем процедуры диарезиса, демонстрировал широту объема абстрактного понятия, которое, по сути, включает в себя и общее понятие и частные понятия, представимые как комплекс переменных, что вполне соответствовало его пониманию целого (в отличие от Аристотеля) как синтетического единства, а не количественной суммы частей. Это различие рассматривает Г. Вейль [4, с. 149-150]. Отдельное, по Аристотелю, первичнее общего (Вторая аналитика. 99 b 5-15), а в определениях приходят к общему от частного (Никомахова Этика 1143 b 5-6). Уже в рамках античной науки академики связали повышение онтологического статуса понятия с увеличением его объема [2, с. 80].

Рассмотренные сквозь призму античного понимания математических истин (Платон) современные подходы приобретают полноту. Математика касается сфер, недоступных непосредственному созерцанию, что закономерным образом приводит к необходимости такого состояния математического знания, когда познание становится символическим.

Литература

1. Вейль Г. Математическое мышление. М.: Наука, 1989.
2. Мочалова И. Н. Концепция научного знания в Ранней Академии / Некоторые проблемы истории античной науки. Л., 1989. С. 77-89.
3. Tarán L. Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary. Leiden, 1981.
4. Weyl H. Philosophy of Mathematics and Natural Science. Princeton, 1949.

Тантлевский Игорь Романович

д. филос. н., профессор, зав. кафедрой еврейской культуры, Институт философии СПбГУ

ПОНЯТИЕ «СЕРДЦЕ» (*LEB*) У ЭККЛЕСИАСТА И ПРИТОЧНИКА*

Автор доклада демонстрирует, что термин *leb*, букв.: «сердце», в Книгах Экклесиаста и Притч охватывает следующий спектр значений: разум, сознание,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01295; Санкт-Петербургский государственный университет).

индивидуальность, носитель самости (NB: *libbi*, «мое сердце», употребляется в Еврейской Библии как синоним «я»), рефлексии (ср., напр.: Эклл. 1:16), эмоций и ощущений интеллектуального характера (ср., напр.: Эклл. 2:10: «радость» и Прит. 14:10: «горечь»), а по сути — как синоним духа (души) человека (ср., например: Эклл. 7:28). В «сердце» происходит интеллектуальная и познавательная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание — в отличие от «плоти», предающейся «глупым» наслаждениям (ср., напр.: Эклл. 2:3 и сл.). Иногда понятие «сердце» указывает на высокий уровень развития интеллекта, отсутствующий у «глупцов» (ср., напр.: Прит. 6:32; 7:7; 9:4 и др.), уровень, который потенциально способные к его достижению люди должны стремиться «приобрести» (ср., напр.: Прит. 15:32; 19:8).

В отдельных случаях «сердце» характеризуется в этическом аспекте; ср., напр.: Прит. 26:23: «нечестивое сердце». В Еврейской Библии отсутствует термин, идентичный слову «совесть» в европейских языках [ср.: греч. *syneidēsis*; лат. *conscientia*]; здесь «сердце» выступает в качестве внутреннего судьи, оценивающего поступки и помыслы личности; ср., напр.: 1 Сам. 24:6[5], 10, 25:31.

Igor Tantlevskij

DSc in Philosophy, Professor, Chairman of the Department of Jewish Culture,
St Petersburg State University, Institute of Philosophy

THE NOTION “HEART” (*lēb*) IN THE BOOKS OF ECCLESIASTES AND PROVERBS

The author of the paper demonstrates that the term *lēb*, lit. «heart», in the Books of Ecclesiastes and Proverb embraces the following spectrum of meanings: mind, conscience, individuality, selfness (NB: Heb. *libbi*, «my heart», is used in the Hebrew Bible as a synonym for «I»), reflection (cf., e. g.: Eccl. 1:16), emotions and perceptions of an intellectual nature (cf., e. g.: Eccl. 2:10: «joy» and Prov. 14:10: «bitterness»), and in fact — as a synonym for man's spirit (soul) (cf., e. g.: Eccl. 7:28). The man's «heart» is a centre of an intellectual and cognitive activity, it acquires and stores wisdom and knowledge — in contrast to the «flesh» indulging in «foolish» pleasures (cf., e. g.: Eccl. 2: 3ff.). Sometimes the concept of «heart» indicates a higher level of the mind's development, something a «fool» lacks (cf., e. g.: Prov. 6:32, 7:7, 9:4, etc.), and which potentially capable people should strive to «acquire» (cf., e. g.: Prov. 15:32, 19: 8).

In some cases, the «heart» is characterized from an ethical point of view; cf., e. g.: Prov. 26:23: «the wicked heart». In the Hebrew Bible, there is no term identical to the word «conscience» in European languages [cf.: Gr. *syneidēsis*, Lat. *conscientia*]; here the «heart» acts as an internal judge, evaluating the actions and thoughts of the person; cf., e. g.: 1 Sam. 24:6, 10, 25:31.

Туманян Тигран Гургенович

д. филос. н., профессор, зав. кафедрой философии
и культурологии Востока, Институт философии СПбГУ

О ТРАДИЦИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИСЛАМА*

Основное внимание в докладе уделено рассмотрению средневековой арабо-мусульманской социально-политической мысли, а именно таким главным ее направлениям как нормативно-правовое, философское и морально-дидактическое.

Ключевые слова: ислам, античная философия, персидская политическая традиция, адаб, государство, власть

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

Tigran Tumanyan

DSc in Philosophy, professor, head of the Department of Eastern philosophy and cultural studies, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

ON THE TRADITIONS OF POLITICAL THOUGHT IN THE MEDIEVAL ISLAM

The main attention in the proposed paper is to consider the key directions of the medieval Arab-Islamic social and political thought. The most famous of these areas are the normative or legal, philosophical and moral-didactic.

Keywords: Islam, Ancient philosophy, Persian political tradition, Adab, State, Governance

Политическая мысль классического ислама имеет достаточно долгую и богатую историю. Принято считать, что в ее русле развивалось несколько основных концептуальных направлений или традиций. Все они, так или иначе, рассматривали вопросы властных отношений, этики и политики, становления и развития государства, а также его институтов. Особое место в этих концепциях всегда уделялось роли и значению религии. При рассмотрении основных направлений политической мысли мусульманского Средневековья, в первую очередь принято говорить о том, что называется нормативно-правовая, философская (арабоязычный или восточный перипатетизм) и морально-дидактическая традиции.

Хорошо известно, что правовое направление опиралось на нормативные положения ислама, в основе которых лежат принципы шариата. Исторически сложилось так, что идеологическое обоснование халифата было результатом труда правоведов и богословов, авторитетных знатоков ислама, разрабатывавших политическую теорию ислама. Поэтому непосредственной реакцией на процесс постепенной деградации халифата стало учение *факихов*, стремившихся с точки зрения правовых оснований установить такие принципы государственности, которые наилучшим образом соответствовали бы представлениям о религии и власти. Именно в рамках этого подхода были в итоге сформулированы основные положения исламской политической доктрины.

Представленное выдающимися мыслителями, философское направление арабоязычного перипатетизма (*фалсафа*) лишь в относительной степени испытало на себе воздействие исламской религиозной идеологии, следуя во многом интеллектуальным традициям древнегреческой политической мысли. Многочисленные рецепции теорий Платона и Аристотеля содержали в себе, прежде всего, попытки теоретического осмысления фактов социального и нравственного упадка и выработку на его основе собственных концепций. Характерная особенность философского направления средневекового ислама заключалась в том, что оно никогда полностью не сливалась с религией. При этом представители *фалсафа*, разумеется, не отрицали сам шариат, но его роль в разрабатываемых ими системах была несколько иной по сравнению с идеями консервативных представителей богословско-правовых школ ислама. Можно предположить, что шариат в их социально-политических системах являлся не столько основой, сколько одним из вспомогательных средств жизнеобеспечения «добродетельного города», прежде всего в сфере, связанной с упрочением моральных норм и стандартов. В соответствии с ними, идеальное государство ставит своей целью не столько сохранять исламские законы, сколько совершенствовать их посредством разума, правильного понимания счастья и блага.

Особое место в истории политической мысли мусульманского Средневековья занимает литература *адаба*, а точнее жанр так называемых «поучений владыкам» или «княжьих зеркал» являющихся собранием «книг, предназначавшихся для правителей и содержащих правила житейской мудрости и политического искусства». Эта

назидательная или морально-дидактическая традиция нашла отражение в трудах как персидских, так и арабских авторов. Ретроспективным идеалом сочинителей «поучений» была персидская (Сасанидская) держава, административный, социальный и политический опыт которой они считали если не более перспективным, то весьма полезным для преодоления негативных тенденций в сфере государственно-властных отношений в эпоху правления аббасидских халифов. Вместе с тем, связывая идею государства с идеей божественного мироздания, они постулировали принцип, согласно которому социально-политическая структура, объем полномочий правителей и преследуемые ими цели должны были соответствовать воле Всевышнего.

Следует отметить, что теологический компонент в разной степени был присущ всем рассмотренным направлениям. Более того, все политические, социологические, правовые и этические учения играли чаще всего вспомогательную роль, конкретизировали лишь специфические вопросы и, как правило, опирались на авторитет Корана и сунны. В условиях социально-политической трансформации, вызванной деградацией аббасидского государства, все представленные концепции в той или иной мере исходили из принципа общей природы религии и власти.

Социально-политические проекты, ориентированные на преодоление негативных тенденций в обществе и государстве, в качестве основной причины этих тенденций указывали упадок религии в целом и нечестие правителей в частности. Поэтому возрождение политических принципов в качестве первого шага предусматривало очищение религии и возвращение к ее истокам. Вместе с тем политическая теория ислама, как и всякая другая, не могла не учитывать изменяющуюся реальность, и реакция на нее должна была соответствовать как ментальным установкам, ориентирующимся на устойчивую традицию, так и требованиям изменяющегося времени.

Туманян Тигран Гургенович

д. филос. н., профессор, зав. кафедрой философии
и культурологии Востока, Институт философии СПбГУ

К ВОПРОСУ О БИБЛЕЙСКИХ ОСНОВАНИЯХ ПОЛИТИКИ И ЭТИКИ В ИСЛАМЕ*

В докладе рассмотрены некоторые библейские сюжеты, нашедшие отражение в исторической традиции и политической теории ислама.

Ключевые слова: Библия, Коран, ислам, политическая традиция, государство, власть

Tigran Tumanyan

DSc in Philosophy, professor, head of the chief of Eastern philosophy and cultural studies, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

ON THE BIBLICAL GROUNDS OF POLITICS AND ETHICS IN ISLAM

The main focus of the proposed paper is to consider some Biblical stories reflected in the historical tradition and political theory of Islam.

Keywords: Bible, Koran, Islam, political tradition, state, power

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

Исламские политические теории традиционно исходят из положения, согласно которому государство, а также лежащие в его основе принципы власти суть результат реализации божественной воли. Характерной чертой ислама является то, что он не проводит различия между государством и обществом, как не проводит различия между религией и государством.

Поскольку государство в исламе мыслится как божественное установление, особое значение приобретает обращение к религиозным источникам, и здесь суры Корана могли обогащаться иными священными текстами, прежде всего, инспирированными сюжетами из Ветхого Завета. История государства начиналась для мусульман не с чередования событий земной жизни, связанной с его становлением, а с реализации божественной воли и священной истории. Согласно такому представлению, когда Всевышний создал небо, землю, ангелов и джиннов, Он создал Иблиса¹, который был первым, кто получил власть (*мулк*). Бог сделал его правителем и господином нижней части неба и земли, а также охранителем рая. Согласно другой версии, Всевышний поставил его судьей над джиннами, которые были первыми обитателями земли и в ведении которых находились цари, пророки, религиозное благочестие, долгая жизнь и блаженство в изобилии. Иблис был столь успешен в качестве судьи над джиннами, что стал чрезмерно заносчивым и надменным. Бог сотворил первочеловека — Адама, но Иблис отказался подчиниться ему должным образом: «Я — лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины» [Коран 7:11]. За это Иблис был низвергнут и обречен на адские муки.

Этот эпизод творения, практически повторяющий ветхозаветный сюжет, важен, прежде всего, тем, что он во многом снимает с Всевышнего ответственность за происхождение зла, что использовалось впоследствии мусульманскими теологами в полемике с зороастрийцами, манихеями и представителями других религиозных учений, которые, если не связывали природу зла с Богом напрямую, то, по крайней мере, делали его ответственным за попустительство ему.

В исламской традиции Адам был не только пророком — проводником божественного закона, но и наместником (*халифом*) Аллаха на земле [Коран 2:28], наделенным властью и могуществом (*мулк ва султан*). Перед смертью Адам передал главенство (*риййаса*) своему сыну Сифу (араб. *Шис*), и с тех пор каждый правитель передавал на смертном одре завещание (*васиййа*) своему наследнику вместе с «политическим руководством и управлением подданными» (*сиййасат ал-мулк ва тадбир тахта йадайхи мин ра'иййатихи*). Они вели жизнь в религиозной чистоте и благочестии, проводя время в поклонении Богу. Главное следствие подобного учения о жизни людей заключалось в представлении о том, что всякая власть во Вселенной и все природные или нравственные законы установлены Всевышним. Бог управляет в буквальном смысле слова, назначая правителей, судей и направляя армии против не повинующихся порядку подданных. Божественное правление всегда было и всегда будет, и эта идея с необходимостью должна проявляться в земном правлении. Адам выражает полноту божественной власти на земле, и его потомки рассматриваются как живущие в политически организованных обществах, подобно джиннам, предшествовавшим им.

Однако не всякая власть могла считаться справедливой; в качестве объяснения этого используется ветхозаветная аллегория, связанная с сюжетом об убийстве Авеля (араб. *Хабил*) Каином (араб. *Кабил*). Убив своего брата, Каин отринул божественный закон и справедливое

¹ Иблис («дьявол», «сатана») — падший ангел, ослушавшийся Аллаха и низвергнутый за это с небес.

правление, установленное Адамом, — такова природа деспотического правления (*джабабира ва фара'ина*), примером которого у мусульман часто выступала власть фараона.

Еще одна форма нравственного упадка была связана уже с другим библейским сюжетом, а именно с преданием о потопе. Именно после него некоторые из людей отказались от какой-либо власти и не имели ее вовсе, что отчасти было известно мусульманам из их собственной истории, поскольку ислам возник в безгосударственном обществе. Будучи язычниками, арабы жили в состоянии *джахилийи* (неведение). Адам же стал воплощением альтернативы как тирании, так и анархии. Его руководство имело признаки религиозного и политического предводительства в соответствии с волей Всевышнего. В качестве наместника Бога на земле (*халифат Аллах фи ал-ард*) он распространял божественный закон среди своих потомков по мере того, как их число увеличивалось. Вот почему правление должно быть, и вот почему оно сохранилось среди потомков Сифа после Великого потопы. Впоследствии правление не всегда было справедливым, и это длилось вплоть до пророка Мухаммада, который установил мусульманскую «политику», управляющуюся его непосредственными преемниками (*ал-хулафа' ар-рашидун*, или «праведными халифами») в Медине.

Чернаткин Иван Иванович¹, Тоноян Лариса Грачиковна²

¹ магистр, Институт философии СПбГУ

² к. филос. н., доцент, доцент, Институт философии СПбГУ

**ПЛАТОНОВСКИЕ ИДЕИ В РАБОТЕ В. Н. КАРПОВА
«СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ЛОГИКИ»***

В докладе рассматриваются логические труды известного переводчика диалогов Платона на русский язык В. Н. Карпова (1798–1867) и влияние платонизма на изложение им логических проблем.

Ключевые слова: В. Н. Карпов, Санкт-Петербургская Духовная академия, философия В. Н. Карпова, влияние платонизма на философию В. Н. Карпова

Ivan Chernatkin¹, Larisa Tonoyan²

¹ MA, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

² CSc in Philosophy, associate professor, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

**PLATO'S IDEAS IN THE SCIENTIFIC WORK
OF V. N. KARPOV'S *SYSTEMATIC EXPOSITION OF LOGIC***

The report examines the logical works of well-known translator of Plato's dialogues into Russian language by V. N. Karpov (1798–1867) and the influence of Platonism on the statement of a logical problem.

Keywords: V. N. Karpov, St.-Petersburg Theological Academy, philosophy of V. N. Karpov, the influence of Platonism on the philosophy of V. N. Karpov

О Василии Николаевиче Карпове (1798–1867) говорят, в первую очередь, как о переводчике и комментаторе «Диалогов» Платона. В. Н. Карпов, закончив Киевскую Духовную Академию, преподавал в ней классические и иностранные языки, а позже — философию,

* Исследование осуществляется при содействии РФФИ ОГОН, проект 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции»

активный интерес к которой проявил, слушая лекции прот. И. Я. Зацепина (1775–1854) в Воронежской духовной семинарии.

В 1833 г. он был приглашен преподавать философию в Санкт-Петербургскую Духовную академию, где на протяжении долгих лет вел курсы по истории философии, истории послекантовской философии и логике (1844), затем читал лекции по логике и психологии.

В 1950 г. В. Н. Карпов написал программу для университетов Российской империи по истории философии и логике. Стоит отметить, что эта программа прошла жесткую цензуру со стороны Цензурного комитета и была рассмотрена Высочайшим Синодом. Сохранился отзыв прот. Андрея Окунева на программу В. Н. Карпова, посвященную логике. Сохранились также «Записки по логике и истории философии» В. Н. Карпова, которые напоминают учебник по истории философии. В молодости В. Н. Карпов увлекался философией Канта и Шеллинга, но позже его любимым философом стал Платон, сочинения которого он начал переводить с 1841 г. и продолжал эту работу до конца жизни в 1867г. В указанных выше «Записках» философии Платона посвящено 25 с., философской системе Аристотеля 21 с., во всех остальных тематических блоках число страниц не превышает 10-15.

В. Н. Карпов является автором большого числа работ, посвященных разным философским проблемам. В написанном им в 1840 г. труде «Введение в философию» помимо основного содержания его философского учения, часто упоминает имя Григория Саввича Сковороды (1722–1794), который, используя философию Платона, основал свое учение и старался подражать изложению Платона в своих работах. Философия Г. С. Сковороды, несомненно, способствовала становлению платонизма В. Н. Карпова.

Основным трудом по логике является работа «Систематическое изложение логики», изданная в 1856 г. Это объемная книга в 313 страниц, весьма отличная по изложению от компилятивного характера учебников того времени. По мнению историка логики А. С. Маковельского, книга «представляет собой вполне оригинальный труд, в котором некоторые вопросы логики разработаны глубоко и до сих пор сохраняют известное значение (например, его учение о логическом законе тождества)».

Книга написана в период широкого распространения психологизма в логике, в котором обвиняют обычно и В. Н. Карпова. Однако, в разделе «Предварительные понятия» В. Н. Карпов дает ясное разделение этих наук: психологию он относит к реальным наукам, изучающим вещи, а логику — к формальным — изучающим, как и математика, отношения между вещами.

В первой и второй частях книги он рассматривает классические разделы логики, такие как понятие, суждение, умозаключение. Отметим, что здесь впервые после Эйлера в русском учебнике по логике используются (и причем весьма активно) круговые схемы. Третья часть построена как пояснение к предложенному им методу изложения в данной работе. Как отмечал сам В. Н. Карпов, этот раздел построен на синтезе логики и психологии или синтетического и аналитического метода. В нем рассматривается логическое учение о целом как о синтезе форм мышления. Разрабатываемая им «систематика» и объясняет, собственно, название и специфику этого основного логического труда В. Н. Карпова. По В. Н. Карпову эта часть представляет собой «изложение общих чертежей и планов, по которым логическое знание должно быть построено». Аналитике Аристотеля предпочитается диалектика Платона.

Влияние философских идей Платона ощущается в данной работе В. Н. Карпова в первой части в параграфах 10 «Идеальное созерцание» и в 14 «Умозрение». Так как В. Н. Карпов стремится к созданию целостной системы, то он не обходит стороной

и гносеологические вопросы при изложении своего видения логики. Он использует идею (εἶδος) в практическом смысле, отождествляя ее с практической идеей, как орган (по аналогии с органами чувств в чувственном познании), через который ум (или ум практический) как сила для идеального созерцания познает истинное и благое в их единстве и тождественности. Идея истины и добра есть идея практическая, которая при этимологическом анализе слова εἶδος, произведенным В. Н. Карповым, отождествляется с образом, и в душе он представляется как образ вечности и бесконечности. Идея, которая порождает этот образ, не входит в сознание человека, но оказывают влияние на создаваемую им деятельность. Когда человек в своем воззрении касается этого образа, то образ начинает характеризоваться иначе, а именно как присущий уму взгляд (ιδέα) и, тем самым, становится познаваемым через «озарение сознанием». Этот взгляд (или ιδέα) является идеей теоретической. Как уже было сказано выше, единичная идея истины и блага содержится в уме. При переносе ее из ума в область рассудка идея преломляется пространством и временем. Здесь наблюдаются параллели с гносеологией и учением об идеях Платона.

Литература

Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. М.: URSS: Либроком, 2011. 328 с.

Карпов В. Н. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Введение в философию. Философский рационализм новейшего времени. О самопознании. Жизнь Платона. О сочинениях Платона. Вступительная лекция в психологию / ред. Мозговая Н. Г., Волкова А. Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г. А. Метрополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. 355 с.

Черноглазов Дмитрий Александрович¹, Гончарко Оксана Юрьевна²

¹ к. филологических н., Санкт-Петербургский государственный университет

² к. философских н., Санкт-Петербургский государственный университет

ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ В ВИЗАНТИИ (IV – XII вв.)*

В докладе осуществляется попытка коротко представить и охарактеризовать основные образцы византийских литературных произведений, созданных в подражание жанру платоновского диалога с IV по XII вв. Каждый диалог коротко характеризуется с точки зрения фабулы и содержания, а также ключевых понятий, которым он посвящен.

Ключевые слова: платоновский диалог, история византийской литературы, история византийской философии

Dmitry Chernoglazov¹, Oksana, Goncharko²

¹ CSc in Philology, St Petersburg State University

² CSc in Philosophy, St Petersburg State University

PLATONIC DIALOGUE IN BYZANTIUM (4TH – 12TH CENTURIES)

We attempt to represent the main examples of Byzantine dialogues, created in style and technic of platonic dialogue. Each dialogue is briefly characterized in terms of the plot and content, as well as the key notions to which it is devoted.

Keywords: Platonic dialogue, history of Byzantine literature, history of Byzantine philosophy

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

Платоновский диалог — жанровая форма, которую византийская традиция воспринимает у античной литературы. Диалоги в стиле Платона сочиняются на протяжении всего византийского тысячелетия. Задача настоящего доклада — перечислить и кратко охарактеризовать наиболее важные образцы исследуемого жанра, созданные в Византии с IV по XII вв.

В диалоге «*О свободе воли*» *Мефодия Олимпийского* обсуждаются вопросы природы зла, происхождения материи, свободы воли. Участвуют три собеседника: православный христианин и два приверженца учения валентиниан. В начале диалога автор следует сократическому методу, но впоследствии отходит от него: истина не определяется путем вопросов и ответов, а излагается оппонентам, удел которых — не участвовать в дискуссии, а внимать и учиться. В диалоге «*Пир десяти дев, или О целомудрии*» присутствует даже рамочный диалог. Текст Мефодия изобилует явными и скрытыми цитатами из платоновского диалога «Пир» и во многом повторяет его структуру. В заключительной части рамочного диалога, собеседники начинают спорить и используют диалектический метод. Этот короткий эпилог не чужд сократовской иронии и майевтики.

В диалоге «*О душе и воскресении*» *Григория Нисского* Григорий и его сестра Макрина ведут беседу о смерти, о человеческой душе и других вопросах. Григорий — играя роль *advocatus diaboli* — принимает сторону оппонентов христианского вероучения, приводит их доводы и задает сестре вопросы. «О душе», и по форме, и по содержанию, во многом восходит к диалогу Платона «Федон».¹

В диалоге *Порфирия «Комментарий к “Категориям” Аристотеля, составленный в виде вопросов и ответов»* в качестве «участников» и «действующих лиц» выступают Вопрос (Ἐρώτησις) и Ответ (Ἀπόκρισις). Будучи отражением реальной полемики между Порфирием и Плотинем относительно статуса «Категорий» Аристотеля, этот диалог воспроизводит некоторые элементы платоновского жанра.²

Элементы платоновского диалога содержатся еще в двух произведениях, созданных на рубеже V – VI вв.: диалог «*Феофраст*» *Энея Газского* носит апологетический характер (в нем опровергается учение о предсуществовании и переселении души и утверждаются христианские догматы о бессмертии души и воскресении), а диалог «*Аммоний*» *Захария Схоластика* стоит на грани двух литературных жанров — диалога в античной платоновской традиции и полемического диспута: тон дружеской беседы, характерный для платоновской традиции, уступает место агрессивной полемике с оппонентами.

С окончанием ранневизантийской эпохи традиция платоновского диалога прерывается — по крайней мере, ни один платоновский диалог периода Темных веков до нас не дошел. Принято считать, что возрождение этого жанра наступит лишь в поздневизантийскую эпоху, в XIV в. В действительности, оно происходит намного раньше — уже в IX в., в эпоху «Монашеского возрождения».

Центральная сцена «*Жития патриарха Никифора*», написанного *Игнатием Дякононом*, — диспут между святым патриархом и императором-иконоборцем Львом V Армянином, построенный автором как платоновский диалог. Новаторство Игнатия состоит в том, что элементы платоновского жанра включены в житие святого: Никифор,

¹ Маковецкий Е. А. Два диалога: Платон и св. Григорий Нисский // Журнал Санкт-Петербургского философского общества «Мысль». 2010. Т.9, № 1. С.109–123.

² Гончарко О. Ю. Неплатоновский диалог Порфирия? // Универсум Платоновской мысли: Платон и современность материалы XXIV научной конференции, 2016. С. 150–155.

выступая в роли Сократа, задает вопросы своему оппоненту-еретику и разоблачает иконоборческую ересь; ставя оппонента в тупик и оставляя в недоумении.

К жанру платоновского диалога многократно обращаются писатели XI – XII вв.:

Диалог Евстратия Никейского написан на злобу дня и посвящен актуальной для того времени богословской проблеме: как следует почитать икону — λατρευτικῶς ‘через поклонение’ или σφετικῶς ‘относительно’. В диалоге участвуют двое: Φιλαλήθης ‘Любящий истину’ и Φιλοσυνήθης ‘Любящий обычай’. Диалог написан, очевидно, в платоновской традиции.

«*Ксенедем, или Гласы*» *Феодора Продрома* посвящен критике пяти признаков понятия, «предикабий» или «гласов», сформулированных Порфирием в его «Введении» к Аристотелю. Эта критика облекается автором в литературную форму платоновского диалога,¹ в ходе которого собеседники обсуждают определения Порфирия, а затем, задавая вопросы, один из собеседников сократовским диалектическим методом приводит другого к осознанию, что определения несовершенны.

В диалоге «*Феофил и Иерокл*» *Евстафия Солунского* речь идет об этикетных нормах обращения, именах и происхождении слов: Феофил (Θεόφιλος) встречает своего друга Иерокла (Γερροκλῆς) и задает ему вопрос, могут ли слова сами по себе быть счастливыми или несчастными. В результате оживленной филологической дискуссии друзья приходят к единому мнению. Диалог изобилует реминисценциями из Платона (равно как и других античных авторов), которые еще предстоит раскрыть и проанализировать.

Шадов Александр Александрович
аспирант, Институт философии СПбГУ

ПОНЯТИЕ СТИХИИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятие стихии является промежуточным звеном между понятиями хаоса и космоса в античной традиции. Тема стихийности перешла в древнегреческую философию из мифа. Если в мифе стихии персонифицируются в божественных образах, то ранняя философия выражает их на языке понятий. Общим для досократиков, Платона и Аристотеля является определение понятия стихии через категорию спонтанности. Это связано с особым онтологическим статусом стихии, заключающимся в бытии между реальным и воображаемым.

Ключевые слова: стихия, космос, хаос, архэ, онтология, воображение, досократики, Платон, Аристотель

Alexander Shadow

postgraduate student, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

THE CONCEPT OF THE ELEMENTS IN ANCIENT PHILOSOPHY

The concept of the element is an intermediate link between the concepts of chaos and cosmos in the ancient tradition. The theme of elements is passed into ancient Greek philosophy from myth. If in the myth the elements are personified in divine images, then the early philosophy expressed them in the language of concepts. Common to pre-Socratics, Plato and Aristotle is the definition of the concept of elements through the

¹ Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века//Вестн. РХГА. 2015. Т. 16. № 4. С. 30-38.

category of spontaneity. It's connected with a special ontological status of the elements, consisting in being between the real and the imagined.

Keywords: elements, cosmos, chaos, arche, ontology, imagination, pre-Socratics, Plato, Aristotle

Вопрос о стихиях является одним из самых ранних для древнегреческой философии. В античной мифе говорилось о сотворении Космоса из Хаоса, который является прародителем божественных существ (Гесиод). Так, из Хаоса рождается Эфир. Первая стихия зарождается сама по себе в лице Геи, которая далее порождает огонь, воду и воздух. Стихийные силы природы в мифе олицетворялись в виде конкретных божественных персонажей. Мифологический космогенез можно понять как спонтанное самозарождение персонафицированных стихий.

Досократические философы продолжили эту традицию, постепенно переводя мифические образы на язык понятий. Для досократиков стихия — это нечто, заполняющее собой весь мир, то, из чего происходят все вещи (архэ). Каждая отдельная стихия проецируется на весь универсум и, зачастую, становится неким божеством, обладающим своей душой, мыслями, являясь при этом еще и источником жизни, движения, питания и роста. В частности, у Эмпедокла стихии имеют атомарную структуру и состоят из более мелких телец. Анаксагор также трактует стихии посредством атомарных образов. Для него стихий бесконечно много и отличаются они своими качествами. У Анаксагора, как сообщают некоторые источники, не только Ум движет гомеомерии, но и они сами способны к самодвижению, а потому стихийное возникновение вещей оказывается самопроизвольным.

Платон в «Тимее» использует понятие стихии для интеллектуально-интуитивного изображения геометрии Космоса. Изначально все вещи были в состоянии полной неупорядоченности, и только бог стихийным образом привел каждую из них к согласию с самой собой и со всеми другими вещами. Аристотель определяет стихии через формы движения, которые им присущи. Огонь стремится вверх, земля — вниз и т. д. Стихия близка к материи, но в отличие от последней уже имеет некую оформленность и характерные для нее движения. Стихийный переход от хаоса к космосу у Аристотеля описывается как переход от возможности (дьюнамис) к действительности (энергея). В представлениях ранних стоиков существует два начала: бог (ум) и бескачественное вещество. Бог действует, а вещество направляется им. Мир же, состоящий из созданных из бескачественного вещества стихий, един и целостен, но извне окружен беспредельной пустотой.

Таким образом, в античности существовало несколько подходов к пониманию стихий. Одно дело — это боги, возникшие из Хаоса или независимо от него; другое — живые стихии, имеющие разум и разлитые по всему космосу; третье — стихии атомарного типа, которые являются своего рода конструкторами, из которых собираются более сложные тела; четвертое — геометрические фигуры. Важно для определения стихий определить различия между ними в разных учениях, а также найти нечто общее.

В большинстве учений постулируется, что стихии необходимы, самопроизвольны (спонтанны) и изначальноны (архэ). Кроме этого, для всех учений свойственна та или иная аналогия перехода от хаоса к космосу. Лишь благодаря спонтанному возникновению, становлению и взаимодействию стихий формируется устойчивый космос. Таким образом, стихия в античной традиции является переходным звеном между Хаосом и Космосом. С одной стороны, стихия есть материальная реальность, воспринимаемая конкретными чувствами, с другой стороны, она является чем-то умопостижимым, поскольку она

мыслится в качестве архэ. Этот двойственный характер стихии определен ее онтологическим статусом, заключающимся в бытии между реальным и воображаемым. Отсюда можно вывести онтологическое определение стихии в качестве реального воображаемого, ключевым свойством которого является спонтанность.

Шиповалова Лада Владимировна¹, Шапошникова Юлия Владимировна²

¹ д. филос. н., доцент, зав. кафедрой философии науки и техники, Институт философии СПбГУ

² к. филос. н., ст. преподаватель, Институт философии СПбГУ

ОБРАЗЫ АНТИЧНОЙ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

В докладе на материале исследований XX в. будет раскрыта проблематичность понятия “научная революция”, коренящаяся в неоднозначной оценке новоевропейскими мыслителями сущности и значения античной науки.

Ключевые слова: научная революция, античная наука, эпистемология, история науки

Lada Shipovalova¹, Yulia Shaposhnikova²

¹ DSc in Philosophy, associate professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

² CSc in Philosophy, senior lecturer, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

THE IMAGES OF ANCIENT SCIENCE IN THE CONTEXT OF THE SCIENTIFIC REVOLUTION

Based on a number of researches of the XX c., the report will reveal the problematic character of the concept of “the Scientific Revolution”, which roots in the ambiguous evaluation of ancient science by modern European thinkers.

Keywords: scientific revolution, ancient science, antiquity, epistemology, history of science

Значимость той или иной философской концепции, со всей очевидностью, определяется прежде всего ее проблематичностью и многозначностью, являющимися источником постоянно возобновляющегося вопрошания. И в этом смысле не вызывает сомнений актуальность понятия «научной революции», возникшего в XX веке для описания исторической ситуации в новоевропейской науке и ставшего предметом многочисленных споров среди исследователей в области исторической эпистемологии. Авторским мотивом, определяющим содержание доклада, явилась потребность продемонстрировать и обосновать связь противоречивого характера понятия научной революции, нашедшего отражение в современных историко-эпистемологических концепциях, с неоднозначным отношением интеллектуалов Нового времени к античной науке и философии.

Основная коллизия, связанная с понятием революции вообще и научной революции в частности, состоит в ее двояком отношении к прошлому. С одной стороны, революция есть разрыв со старой традицией, истокотканной не столько как преодоленная и проигравшая в соревновании «плодоносных истин», но как не релевантная новым задачам и целям. Об этом, в частности, пишет Ф. Бэкон, указывая во введении к Новому Органону на невозможность сравнения его позиции с учениями античных авторов, поскольку предлагаемый им новый путь никогда ранее не был «известен и испробован». С другой стороны,

этимология понятия «революция» включает в себя значение возвратного движения, восстановления ранее бывшего и возрождения утраченного. Неоднозначность трактовок сущности и значения античной науки, сформировавшихся в эпоху научной революции, тем самым задает внутреннюю противоречивость и самого понятия «научной революции».

Не следует забывать, что понятие «научная революция» является принципиально вторичным, поскольку не принадлежит понятийному полю новейшей европейской традиции как таковой, а относится к современному дискурсу историографии науки и исторической эпистемологии. Тем не менее, именно это понятие позволяет зафиксировать существенные черты реальных преобразований, совершившихся в науке и философии в XVII-XVIII вв., а также проанализировать смысл этих преобразований. Кроме того, в работах самих новейших европейских философов, заложивших основы Новой науки, — Декарта, Бэкона, Лейбница и др. — в той или иной степени присутствуют оба момента «революционного» отношения к прошлому: мотив разрыва со старым и устремленность к новым задачам, с одной стороны, и почти ученический пиетет перед глубиной и плодотворностью античного наследия, с другой.

В исследованиях современных специалистов по истории науки, избравших понятие «научной революции» предметом своего анализа, можно обнаружить, по крайней мере, два прочтения этого понятия. Первое относится к традиции французской исторической эпистемологии и понимает революцию как эпистемологический разрыв в духе Башляра (А. Койре). Второе подчеркивает последовательный характер преобразований и «растягивает» событие революции как минимум на два столетия (Г. Баттерфилд, Д. Уоттон). Первое подчеркивает внезапность перехода к новой научной парадигме, предполагающей радикальный отказ от прежней античной научной традиции и одновременное возрождение ее в новом контексте; второе рассматривает все предшествующее новейшему как «до-научное» прошлое. Это разногласие историографов связано, на наш взгляд, с уже отмеченной двойственностью понятия «революции».

Неоднозначность трактовки новейшими интеллектуалами предшествующей исторической традиции, и в особенности античного наследия, ставит под вопрос истолкование логики развития научного знания в его истории. Представляется неясным, как быть с двояким отношением новейших ученых к представителям античной учености и тем обстоятельством, что творчество одних и тех же авторов — Платона, Аристотеля и др. — оказывается как предметом отрицания, так и основой возрождения. Требуется разрешения вопрос, следует ли совершить выбор в пользу той или иной интерпретации современных западных эпистемологов и тем самым предпочесть радикально негативную или однозначно позитивную позицию новейшей европейской традиции в отношении к античной науке? Или следует признать конструктивной многозначность образов античной науки, обнаруживающихся в сочинениях новейших европейских философов и ученых?

Авторы доклада предпочитают второй путь и убеждены, что положительный ответ на второй вопрос не означает пренебрежения строгостью историко-философского исследования. Более того, представляется справедливым, что именно второй путь позволяет оправдать значение античной науки, являющейся обязательным элементом античной традиции в целом, как классической. Если под классическим произведением понимать то, что «обращается к современности так, как будто говорит специально для нее» (Гадамер), и если признать, что события современности различны в различные эпохи, то именно благодаря возможности противоречивых интерпретаций античного наследия, удастся убедиться в его значимости для всех времен, а следовательно, в его статусе классического.

Щербаков Михаил Иванович

студент, Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

К ПРОБЛЕМЕ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО ЯЗЫКА.

ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ ЭПОХИ СТАНОВЛЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕЗАУРУСА (В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ)

В тексте доклада автор рассматривает способы перевода ключевых терминов аристотелевской терминологии (сущее, сущность, акциденция) в таких древнерусских источниках как «Изборник Святослава 1073», «Философские главы» Иоанна Дамаскина (рукопись XV в.).

Ключевые слова: бытие, сущность, сущее, акциденция, привходящее, «Изборник Святослава 1073», «Философские главы», Иоанн Дамаскин, Аристотель

Одна из функций философии, как процесса мышления-говoreния о мире, является создание, нормализация, кодификация, систематизация концептов. С момента появления философии эти процессы позволили выстроить пластичный философский язык, который в последующем вырвется из национального стилобата античной колывели в международную сферу.

Соответственно поменяется процедура смыслообразования терминов, поскольку, если в Древней Греции концепты строились, либо в следствии изменения (1) семантики слова, или если выражаться в терминологии дискурса анализа Е. А. Кожемякина, на так называемом «онтологическом переносе», когда слово из одной предметной области переходило в другую, например, из эстетической (*τὸ εἶδος*), политической (*ἡ κατηγορία*), социальной (*ἡ οὐσία* в другом значении «имущество») в новую философскую понятийную сетку; (2) либо в следствии фиксирования некоторых глагольных и других грамматических категорий, например, субстантивация глагола быть *τὸ εἶναι*, или сложная субстантивация *τὸ τὶ ἦν εἶναι* Аристотеля.

Когда древнегреческий философский лексикод вышел за пределы своего «дома бытия», кузница концептов столкнулась с новыми проблемами переводческого характера. Так, если для первой группы концептов ещё можно подобрать слова на языке перевода (в противном случае использовать транслитерации, если, например, *ἡ ὕλη* и *τὸ εἶδος* были переведены как *materia* и *forma*, то *dialectica* осталась в транслитерации), то во втором случае переводчики сталкивались с известными трудностями, которые при наличие сложных субстантивированных конструкций, а также дословно непередаваемых слов, побуждали их к новым поискам и решениям. Например, если *ἡ οὐσία* образовано от причастия женского рода *ἡ οὐσα* глагола *εἶμι*, то у латинского глагола *sum* причастие отсутствует, а подобранное слово *essentia* было образовано от инфинитива *esse*.

Ситуация стала более сложной, когда философский опыт обогатился разными языками, и переводчики были вынуждены обращаться к переводам на других языках.

Между тем, подходя к проблеме русского философского языка, а также процесса продукции в нем концептов, необходимо обратиться к опыту первых древнерусских переводов, что позволит увидеть насколько философский «Grund» древнерусского языка может отличаться от уже устоявшихся и общепринятых норм.

Один из первых текстов, появившихся на Руси и содержащий аристотелево-философскую терминологию является «Изборник Святослава 1073». Изборник содержит

тексты Максима Исповедника и Феодора Раифского. Эти тексты, адаптированные под христианскую теологию, представляют собой рецепцию метафизической и аналитической философии Аристотеля. Интерес представляет интерпретация ключевых философских терминов: сущее, сущность, акциденция, материя, форма. А. М. Камчатнов, обращая внимание на некоторые неточности перевода с древнерусского на современный русский язык вышеназванных фрагментов, в переводах которых, помимо всего прочего, возникла путаница между терминами «сущность» и «сущее» (эта путаница была повторена в другом переводе некоторых глав Максима Исповедника¹), замечает, что в оригинале *τὸ ὄν* было переведено причастием действительного залога настоящего времени среднего рода глагола быти «сая», и лишь только один раз как «суштное»². Между тем, слово *ἡ οὐσία* переводится в изборнике как «суштное», а *τὸ συμβεβηκός* как «случай». Словарное значение слова *сая* имеет следующий вид: «то, что существует; сущее, *бытие*». Слово «бытие» находится не только в содержании понятия *сая* (сущее), но и входит в семантику других терминов, поэтому его концептуализация является предельно востребованной. Отличие *сая* от сущтия легко продемонстрировать через объем этих понятий: «небонъ и суштие *сая* наричеться и случай *сая* глаголеться. Не можемъ же решити, яко *сая* суштие есть: не бо тѣчю суштие есть *сая*, нъ и случай»³. Таким образом, в тексте идет речь о том, что объем понятия «суштие» полностью входит в объем понятия «сая», что несправедливо наоборот, т. е. всякая сущность всегда есть сущее, но не всякое сущее всегда есть сущность, а акциденция, или в терминологии Изборника «случай».

Вычленение разных аспектов и модусов того, что именуется бытием, в разных мыслительных фиксациях позволит увидеть зацепки единого во многом, и в то же время в каждом элементе этого многого различать конкретные, свойственные только этому элементу, признаки. Таким образом, стоит обратить внимание на те термины, в содержание которых входит понятие «бытие». Значением слова «существо» является слово «сущность» (*ἡ οὐσία*), а в контексте Иоанна Экзарха — «бытие», причем именно тогда, когда «существо» является переводом слова *ἡ ὑπαρξις*, а не *ἡ οὐσία*. Напротив, в главе Феодора Раифского «Изборника Святослава», где текст является практически извлечением из Иоанна Дамаскина, *ἡ ὑπαρξις* приобретает перевод уже не «существа», а «бытия»: «Случай же есть еже не можеть въ себѣ быти, нъ въ иномъ имать *бытье*»⁴, стоит сравнить эту сентенцию с рукописью Иоанна Дамаскина XV в.: «Случай иже есть, еже не могуще всебе быти, но и в иномъ имая *бытие*»⁵. Такой перевод послужил основанием для издания 1913 г.: «Акциденция, напротив, есть то, что не может существовать в самом себе, но имеет свое *бытие* в другом». Стоит заметить, что в латинском переводе используется отглагольное существительное в винительном падеже *exsistendum*

¹ Колесова В. В., Прохоров Г. М. Из Изборника 1076 года / Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Понякова. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI–XII века. 555 с.

² Камчатнов А. Философская терминология Изборника Святослава 1073 года и её перевод / Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 69.

³ «Ведь и сущность называется сущей, и случайность называется сущей. Но мы не можем сказать, что сущее является сущностью, ибо не только сущность является сущим, но и случайность» http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2167#_ednref11

⁴ http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2167#_ednref11

⁵ <http://old.stsl.ru/manuscripts/big.php?col=1&manuscript=176&pagefile=176-0043>

образованное от глагола *exsisto*. Однако в философии Аристотеля сущее само по себе (сущность) и сущее приводящим образом (акциденция) разъясняются без помощи существительного *ἡ ὑπαρξις*.

Возвращаясь к древнерусским интерпретациям слова *ἡ οὐσία*, следует обратить внимание, что в двух рукописях XV в. «Философских глав» Иоанна Дамаскина этот концепт переведен, как «существо». Такой перевод был характерен для текстов XI — XVIII вв..

В свете намеченных выше контуров широкой проблемы русского философского языка, можем утверждать, что осмысление переводческого опыта древнерусских ученых позволит расширить уровень концептуализации ключевых метафизических терминов.

Щербаков Фёдор Борисович

аспирант, Русская христианская гуманитарная академия

ЗНАЧЕНИЕ АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В СТОИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ

В предлагаемом докладе кратко освещаются вопросы возникновения стоической аллегорезы мифа, её идейно-философских истоков, культурно-исторического контекста, влияние которого она испытала. Прослеживается отношение к данному типу толкования внутри самой стоической школы и полемика по поводу неё с другими античными философскими течениями. Отмечается значение аллегорического толкования у ранних стоиков как высшей религиозной философской практики, а также её верификационный и “апологетический” характер в отношении отдельных элементов учения стоиков. Этимология при этом рассматривается как важнейший инструмент стоической аллегорезы. В дальнейшем, аллегореза теряет у стоиков свой высокий статус вследствие выхода у этих философов на первый план вопросов этического плана, но зато весьма охотно применяется у некоторых крупнейших авторов средне- и неоплатонического направлений, как языческого, так и христианского толка.

Ключевые слова: аллегореза, аллегория, Гомер, Зенон, миф, стоическая школа, Клеанф, Корнут, Сенека, философская герменевтика, Хрисипп, эвгемеризм, этимология

Fyodor Scherbakov

postgraduate student, Russian Christian Academy for Humanities, St Petersburg

SIGNIFICANCE OF THE ALLEGORICAL EXEGESIS IN THE STOIC SCHOOL

In offered report there are briefly covered some problems of the Stoic myth's allegoresis. There is exploring its genesis, philosophical sources, cultural and historical context of it. There are concerned the relation to that type of exegesis inside the Stoicism and also polemics about it between other philosophical traditions. Significance of the allegorical interpretation is noted in that it was the highest philosophical practice and also it's remarked that it had verification and apologetic character for the early Stoics' doctrine. An etymology is considered as a very important instrument for the stoic allegoresis. By the time the allegoresis had lost its high status in consequence of predominance of ethical problems in this school but a lot of the most prominent pagan and Christian authors of the Middle and New Platonic directions were willingly practicing the allegoresis.

Keywords: allegoresis, allegory, Homer, Zeno of Kitium, mythology, the Stoic school, Cleanthes, Cornutus, Seneca, philosophical hermeneutics, Chrysippus, euhemerism, etymology

Статья посвящена той роли, которая играла аллегорическая интерпретация в школе стоиков. Предлагается осветить эту проблему в нескольких аспектах: какие обстоятельства повлияли на её обширное использование в стоической традиции, как она была связана с другими элементами учения стоиков, каково было отношение к ней внутри и извне стоической школы.

На наш взгляд, стоическая аллегорическая экзегеза возникла под влиянием четырёх факторов, одна часть из которых принадлежала общекультурному контексту того времени, другая была разработана внутри самой стоической школы:

1) *уже сложившаяся и довольно прочная традиция аллегорического толкования греческой мифологии* (как минимум, начиная с VI в. до н. э.). Сама по себе аллегория у греков была известна издревле, и, возможно, существовала столько же, сколько и сами мифологические предания. Уже первые философы проявили интерес к этой теме, — Ферекид Сиросский, Феаген Регийский, Анаксагор, киники Антисфен и Диоген, софисты Продик и Протагор и др. У Платона и Аристотеля эта тема также получает развитие в связи с их интересом к мифу: у первого в контексте различия мифа и логоса, у второго в плане рассуждений о мифе и удивлении как источнике всякой философии.

2) *необыкновенно развившаяся с возникновением александрийской «книжной» культуры филологическая критика древних авторов*, прежде всего, Гомера. Эпоха, пришедшая на смену идеалам классического греческого полиса, принесла с собой новое понимание мира и человека; старые же ценности, выраженные в произведениях античных поэтов и трагиков, стали подвергаться серьёзному скепсису. Это привело к возникновению двух партий среди исследователей «отца» греческого эпоса — «гомерохулителей» и «гомеротолкователей». Если первые просто всячески пытались принизить художественные достоинства великого поэта и умалить его философско-религиозное значение, то вторые, также прекрасно осознававшие огромное количество противоречий чисто сюжетного свойства и, в целом, изрядную «баснословность» эпических сочинений, стали призывать к прочтению этого автора не буквально, а иносказательно. По их мнению, Гомер, как величайший мудрец древности, не мог писать что-то необдуманно или «ради красного словца», но обязательно всегда имел в виду что-то «сверх» поверхностного уровня текста, ибо повествовал о вещах божественных и священных.

3) *значительный интерес ранних стоиков к проблемам языка и разработка ими теории естественного языка и т. н. «первых звуков»*. По мнению Зенона и Клеанфа, некогда существовал некий «натуральный язык», который состоял из слов, фонетически подражавших тому, что они призваны были обозначать. Уже Хрисипп внёс в это стоическое учение довольно существенное дополнение, показав, что слова необязательно должны пониматься однозначно, поскольку в процессе не всегда правильного словоупотребления неизбежно происходит искажение смысла. Эти словесные aberrации со временем накапливаются и в итоге закрепляются за словом, делая затруднительным понимание его изначального значения. Из всего этого следует, что слова и — шире — тексты вообще, могут обладать двумя или более того стратегий понимания и толкования, в т. ч. и иносказательным.

4) *обожествление и сакрализация мира в ранней Стое, отождествление его с «вселенской мистерией»*. Клеанф полагал, что о божественных силах, конечно, можно и нужно вести философское рассуждение, но по-настоящему загадочность, «мистериальность» мира могут выразить только музыка и поэтический метр. Мир принципиально до конца непостижим для человеческого разума. С другой стороны, стоическим идеалом

счастливой жизни была жизнь учёного, который должен был уметь ловить «подсказки», «намёки» Космоса, и через них уже пробиться к истинной природе богов и мира в целом. Соответственно, если мы решили встать на этот путь, то мы должны заняться тщательным изучением происхождения божественных имён и эпитетов, поскольку никаким иным образом боги для нас, по мнению стоиков, доступны быть не могут. *Средством такого постижения у стоиков стала этимология (от греч. ἔτιμον — «правда»), которая рассматривалась этой традицией отнюдь не как пустая интеллектуальная забава, а как высшая религиозно-философская практика: она играла связующую роль между стоической физикой с теологией, «венцом» их учения.* Через этимологизирование устанавливалась подлинная природа Зевса как эфира (а также как Божественной Пневмы или даже самой жизни), Геры как воздуха, Хаоса как воды и т. д. Помимо этого, само учение стоиков на раннем этапе своего формирования проходило, если можно так сказать, серьёзную апробацию, потому что, толкуя божественные силы аллегорически, оно постоянно ссылалось на общепризнанные греческие авторитеты — писания Гомера, Гесиода, Орфея, Мусея и т. д. *Таким образом, получалось, что стоики спасали древних поэтов от рационалистической критики других школ, сохраняя их культурное значение для потомков; с другой стороны, постоянная апелляция к поэтам у стоиков помещала это новое философское учение в широкий культурно-философский контекст, в котором они могли себя чувствовать гораздо уверенней в полемике с другими школами.*

Кроме того, аллегореза в учении стоиков носила кардинальный, в некотором роде, *верификационно-апологетический характер.* Для подтверждения своих философских, богословских, естественнонаучных гипотез стоики конечной инстанцией доказательства избирали цитаты из древних авторов. Тем не менее, сам тип стоического аллегоризма имел существенные недостатки: во-первых, аллегория, как правило, носила у них фрагментарный, несистематический характер; часто применялась, что называется, *ad hoc* (в отличие, кстати, от сложившегося позднее систематического аллегоризма христианского/неоплатонического типа).

Помимо этого, необходимо отметить, что аллегория, как таковая, замечательным образом подходила для доказательства стоической концепции единства и сугубой телесности Космоса, в котором боги и природные стихии суть одно. Живой, одушевлённый Зевсом-Пневмой и полный божественных знаков целокупный мир (τὸ ὅλον), существование которого стоики стремились доказать в своём учении, аллегория выражала в архаической поэзии ярче, доступнее и нагляднее. На наш взгляд, можно проследить определённое структурно-содержательное соответствие между иносказанием и стоическим Космосом. Так, в аллегории есть уровень обозначающего, который содержит образ какого-нибудь бога (напр., Гелиос), и уровень обозначаемого, на который первый указывает (Солнце). И если первый уровень существует лишь на уровне логики, то второй имеет полноценный онтологический статус, т.к. материален. С другой стороны, всё в мире (τὰ πάντα), согласно стоикам, состоит из сферы бестелесных лектонов (τὸ Λεκτόν — «то, что может быть высказано»), которые суть только наши суждения, и телесной, истинно существующей природы, с которой лектоны могут верно или неверно корреспондировать. Таким образом, согласно такой схеме внешняя оболочка аллегории соответствует лектонам, а глубинный смысл аллегории — телесному Космосу. Первый уровень в обоих случаях существует лишь постольку, поскольку он призван обозначать второй уровень. Отсюда ясно, почему Клеанф называл мир «тайнством», а богов — «мистическими формами» и «священными именами» (SVF, I, 538). Также становится

понятным разделением им стоического учения о природе на физику и теологию (SVF, I, 482). Видимо, прибегая к аллегории как некому единству идеального и материального, стоики хотели преодолеть платоновский дуализм, от которого им важно было на первых порах формирования школы чётко отмежеваться. Говоря в целом, для стоиков философия и аллегорическое толкование – это как бы разделение мира на две стороны знака, или, если угодно, разъятые монеты на аверс и реверс.

Но аллегореза выполняла и важную пропедевтическую функцию: во времена Средней и особенно Поздней Стои в ходу было множество учебников по богословию, разъясняющих, как следует толковать греко-римскую мифологию. Практика аллегорической экзегезы к началу I в. н.э. превратилась в «школьную» норму, сделавшись базовой ступенью в овладении стоической мудростью. При этом аллегорическая интерпретация всегда должна была подтверждать положения стоической доктрины. Одни и те же этимологии, переходившие из руководства в руководство (см. сочинения Аполлодора Афинского, Корнута, Палефата, псевдо-Гераклита) и восходившие, так или иначе, к платоновскому «Кратилу», должны были убедить подвизавшихся на пути стоической философии в верности сделанного ими выбора. Таким образом, стоики, во-первых, использовали аллегорезу как пропедевтику и введение в свою философию, во-вторых, всякий раз находили свидетельства правоты своего учения в поэзии древних, доказывая, что и Гомер с Гесиодом имели в виду то же самое, только на своём, «зашифрованном» языке.

Тем не менее, тип стоического аллегоризма имел свои существенные недостатки. Во-первых, аллегорические толкования у философов Стои часто плохо сочетались между собой, в силу того, что применялись, как правило, *ad hoc* (в отличие, кстати, от сложившегося позднее систематического аллегоризма христианского/неоплатонического типа). Во-вторых, сильна была тенденция посредством очень «натянутых» и спорных этимологий подстраивать аллегорическое толкование под заранее готовые тезисы, которые необходимо было доказать.

Многие критики стоиков писали, что их аллегорезы ещё чуднее тех басен, которым они стремятся придать более понятный и «благообразный» вид. Такой убеждённый стоик I в. до н. э., как Страбон, хотя и сам иногда прибегал к иносказанию, признавал, что у Гомера, при всём его уважении к этому автору, всё же достаточно много вымысла и ничем неподкреплённых фантазий. Внутри стоической школы нарастало понимание того, что сама по себе аллегореза не решает тех гносеологических проблем, которые ставит перед исследователем феномен мифа, а её аргументационная часть нередко оставляет желать лучшего и далеко не всегда действует на оппонентов убедительно, порой вызывая у них просто смех и недоумение. Осознание подобных затруднений привело к выделению из стоической аллегорезы самостоятельного типа экзегезы — *историко-реалистической, или «эвгемеристической»*, по имени своего создателя, философа-стоика III в. Эвгемера. Этот философ понимал под богами и героями великих царей и разнообразных выдающихся деятелей прошлого, которые оставили по своей смерти в народе столь крепкую память, что со временем народное отношение к их посмертному образу превратилось из просто почтительного в религиозно-мифологическое, и они были таким образом обожествлены. *Данный тип экзегезы уже не прибегал ни к этимологии, ни к аллегории, и, соответственно, не может рассматриваться как тип аллегорического толкования.* С другой стороны, с наступлением эпохи римского стоицизма, на первый план всё больше выходят этические вопросы и закономерно, что познание «священных загадок» мира философов-стоиков интересуется всё меньше. В частности, Сенека в 88 и 108 письмах

и особенно в трактате «О благодеяниях» подвергает яростной и весьма едкой критике любую научно-философскую деятельность, которая не служит совершенствованию души и не приближает мудреца к блаженной жизни. На его взгляд, учёные-грамматисты в принципе не понимают, для чего нужен художественный текст, поскольку ищут в нём какие-либо специфические топологии, интертекстуальные ссылки или примечательные особенности стиля. Текст, по мнению философа, носит строго утилитарную функцию научения жизни; важно правильно ставить вопросы при его интерпретации, а не отвлекаться на праздные занятия своеобразием письма того или иного автора. Можно сказать, что Сенека подвёл некую завершающую черту под фактическим, а не номинальным, развитием стоической аллегорезы, потому что все последующие авторы-стоики либо не занимались ею вовсе, либо цитировали уже известные места из толкований Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Посидония, Кратета Малльского и Корнута. Несмотря на это, аллегорические принципы толкования получили настоящее «второе рождение» в философии средне- и неоплатонических языческих и христианских авторов, таких, как Филон Александрийский, Плутарх, Нумений, Кроний, Климент Александрийский, Ориген, Плотин, Порфирий, Саллюстий, Юлиан и др.

Юрина Екатерина Сергеевна

аспирант, Институт философии СПбГУ

ТО ОНОМА И ТА ПРАГМАТА КАК ОБЩИЙ КОНТЕКСТ
ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

Драма Еврипида и драма Платона видится как литература философствующего поэта и философия поэтизирующего философа. Мы предлагаем взглянуть на драму Еврипида как на тексты, которые находятся в одном философском контексте с текстами Платона. Для этого мы разберём, с одной стороны, соотношение τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα преимущественно в диалоге Кратил, с другой стороны, мы посмотрим как использует Еврипид философские концепты в своей драме, однако, устанавливаем себе рамки двумя текстами: трагедией *Ион* и сатировой драмой *Киклоп*.

Ключевые слова: имя, вещи, τὸ ὄνομα, τὰ πράγματα, литература, драма, Еврипид

Iurina Ekaterina

postgraduate student, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

TO ONOMA AND TA PRAGMATA AS A COMMON
CONTEXT OF PHILOSOPHY AND LITERATURE

Euripides's dramas and Plato's dramas are seen as the literature of the philosophical poet and the philosophy of the poetic philosopher. We consider Euripides's dramas having the common context to Plato's dramas. On the one hand, we investigate a correlation of τὸ ὄνομα and τὰ πράγματα in the Cratylus, on the other hand, we examine the use of these philosophical concepts by Euripides in his own texts. We make stress only on the tragedy *Ion* and the satyr drama *Cyclops*.

Keywords: name, things, τὸ ὄνομα, τὰ πράγματα, literature, drama, Euripides

Для Гермогена имена и наименования — это соглашение между теми, кто именует вещь (*Crat.*384d). Для Сократа — выражают природу вещи.

У нас есть два соотношения τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα, показанные нам Платоном: с одной стороны, имя — договор между людьми, с другой стороны, имя есть подражание сущности самой вещи. А также три взгляда на то, что такое τὰ πράγματα, которым мы даём именованья, а значит три соотношения τὰ πράγματα и их наименований людьми: τὰ πράγματα которые в любой момент времени и для каждого человека разные, согласно Протагору из *Кратила* (*Crat* 385e1–5), τὰ πράγματα, которые в любой момент времени всегда одинаковы, согласно Евтидему (*Crat* 386d4) и, собственно, τὰ πράγματα, которые имеют сущность, независимую от той, которую им приписывают люди согласно Сократу-Платону (*Crat* 386e1–2). Мы не преследуем цель разбора диалога *Кратил*, но имеем цель совершенно иную.

Кратил — реальное историческое лицо. Аристотель и Диоген Лаэртский говорят, что Кратил был последователем Гераклита.¹ А сам Платон в своём носящем имя *Кратил* диалоге, намекает, что Кратил слушал софистов о правильности имен, откуда о правильности имён говорил Продик.² Из диалога становится понятно, что софисты занимались проблемой соотношения τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα, выдвигая тезис о конвенциональности имени. Однако, этим вопросом интересовались не только софисты-философы, но и философствующие поэты. Посему уместно будет обратиться к драматургу Еврипиду, который по свидетельствам Диогена Лаэртского был другом софиста Протагора.³ Драма Еврипида и драма Платона видится как литература философствующего поэта и философия поэтизирующего философа. Мы предлагаем взглянуть на тексты Еврипида, которые находятся в одном философском контексте с текстами Платона и посмотреть на соотношении τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα в трагедиях Еврипида, однако устанавливаем себе рамки двумя текстами: трагедией *Ион* и сатировой драмой *Киклоп*.

Наше вступление к драме Еврипида требует объяснения одного концепта — τὰ πράγματα. Имеются два контекста употребления Протагором τὰ πράγματα, во-первых, высказывания о человеке как мере в *Кратиле* (386 а) и *Тезете* (152а), где πράγματα замещаются на χρήματα и, во-вторых, что о каждой вещи есть два логоса, противоположных друг другу (DL 9.51). Если человек является мерой вещей χρήματα, то как соотносятся χρήματα и πράγματα.

Τὰ πράγματα есть производное от πράξις, то есть дела, а дело, следуя самому этому слову, которое является Nomina Actionis, не существует без того, кто совершает это дело и того, посредством чего дело совершается. Таким образом, τὰ πράγματα, названные вещами, есть скорее опыт восприятия вещей. В сущности, проблемой и является то, что только в зависимости от обстоятельств, то есть определённого хронотопа возможно высказываться об одной и той же, казалось бы, вещи, но по-разному, тем не менее вещь остаётся вещью. Посмотрим, как соотношение τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα выражается у Еврипида.

Логосом Гермеса начинается диалог *Ион*, как и в любой другой драме Еврипида, первая речь объявляет, что было что есть и что будет, а потом начинается то, как

¹ Аристотель. *Метафизика* 987a29; Диоген Лаэртский. Кн.3. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». С. 138.

² Платон. *Кратил*// *Собр. соч.* в 4-х т. Т. 1. С. 613.

³ Диоген Лаэртский. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». С. 349.

всё сказанное в речи развернётся делами героев. Гермес представляется, сообщает, что явился в обитель бога Аполлона, в Дельфы, который некогда сочетался в браке с Креусой, смертной женщиной, а от брака этого родился ребёнок. Креуса оставляет ребёнка в корзинке, а Гермес по просьбе бога относит малытку к храму Аполлона, где ребёнка воспитывает Пифия. Ребенок становится служителем храма, но о его божественном происхождении ведают только сам бог, Гермес и Креуса. Креуса выходит замуж за Ксуфа, однако брак остаётся бездетным и сам Локсий приводит несчастную пару в Дельфы, дабы отдать им своего сына. Читателю известно и начало, и конец истории. Имя ребёнка называется Гермесом в самом конце речи (*Ion* 74). Почему, собственно, Ион?

Греческое Ἴων это причастие мужского рода от глагола εἶμι — идти, то есть буквально мальчика зовут — Идущий. Имя даётся Ксуфом, когда тот получает своё предсказание. Ксуф встречает Иона (ещё не названного), встречает не впервые, а уже во второй раз, но вдруг называет его сыном (515).

В 530 строке Ксуф объясняет свою радость Иону, поскольку Локсий сказал, что Ион — т. е. встретившийся со мной (τὸν συναντήσαντά μοι 534) — сын.

Гари Мельтцер говорит о единстве обозначающего и обозначаемого в имени Иона¹, то есть о единстве τὰ πράγματα и τὸ ὄνομα. Имя Ион-Идущий даётся в соответствии с природой вещи. Кратил спрашивает Сократа: «А если первый учредитель имен устанавливал их в соответствии с тем, как он постигал вещи?» (*Crat.*435e). Ксуф, выходя от бога, встречает человека и называет его в соответствии с обстоятельствами встречи. Между тем Сократ говорит: «Смешные вещи творились бы с именами и вещами, которым принадлежат эти имена, если бы они были во всём друг другу тождественны. Тогда всё бы раздвоилось и тогда никто не смог бы сказать, где он сам, а где его имя» (*Crat.*432d).

Но как быть с диалогом *Ион*, где τὰ πράγματα и τὸ ὄνομα полностью совпадают в одном этом имени? Иными словами, что здесь показывает Еврипид, находясь в одной полемике с Платоном и софистами?

Обратимся ещё к одной трагедии, а скорее — сатировой драме, где так же в глаза бросается тема соотношения имени и вещи.

В *Киклопе* Еврипид обыгрывает известный сюжет из *Одиссеи* Гомера, когда Одиссей попадает на остров циклопов и хитрым образом спасается от людоеда, представившись Никем и напоив вином Киклопа.

Одиссей Еврипида сам себя называет Никем, потому что отлично понимает, что имя должно выражать сущность носителя имени. Что такое Никто? Никто не существует в пространстве и времени, но вместе с тем Никто есть, Никто есть как имя, которое может существовать только в топосе языка. У нас имеется два модуса имени Никто (Οὐτίς):

Имя полностью выражает сущность носителя имени. Никто есть тот, кого нет.

Имя существует автономно от сущности носителя имени, то есть имеет топос только в языке и потому может репрезентироваться через различных носителей.

Только для одного Киклопа имя Никто действительно принадлежит определённому человеку, не отражая его сущность. При внимательном чтении Киклоп спрашивает, где же Никто — Οὐτίς, а в ответ получает количественное местоимение — οὐδεὶς (*Cycl.* 672), потому что для того, кто слышит слово «никто», понимает, что имя должно каким-то малейшим образом выражать сущность вещи, поэтому и понимает это «никто» как «никто по числу». И для никого, конечно никто нигде не оказывается.

¹ Meltzer G. Euripides and the Poetic of Nostalgia. P. 170.

Таким образом, очевидно, что Еврипид находится в одном контексте философского спора о соотношении имен и вещей, который ведёт Платон, распределяя роли между Сократом и софистами. Какую позицию занимает сам Еврипид по отношению к спорящим сторонам — мы не берёмся утверждать, не берёмся утверждать так же и то, какую позицию занимает сам Платон, поскольку литература, в частности философская литература, даёт показать автору многие вещи пусть и через призму своего взгляда.

