





INTERREGIONAL ORGANIZATION
"RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY"



The Herzen State Pedagogical University of Russia



RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

26TH INTERNATIONAL CONFERENCE
«THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT»:
«Plato's Heritage from a Historical View:
Intellectual Transformations and New
Research Strategies»

Saint Petersburg
28–30 August
2018

St Petersburg
2018



МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»



Российский государственный педагогический университет
имени А. И. Герцена



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Проводится при поддержке Издательской группы «Весь»

XXVI НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:
«Платоновское наследие
в исторической ретроспективе:
интеллектуальные трансформации и
новые исследовательские стратегии»

Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г.

Сборник материалов

Санкт-Петербург

2018

Оргкомитет конференции:

Шичалин Ю. А. (председатель), Светлов Р. В. (зам. председателя),
Летягин Л. Н., Шмонин Д. В., Степанова А. С., Протопопова И. А.

Программный комитет конференции:

Мочалова И. Н. (председатель), Курдыбайло Д. С. (зам. председателя),
Алымова Е. В., Гончаров И. А., Хмара И. В., Лисовский П. П.

Проводится при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-20039 «Проект организации международной конференции "Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии"»

Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2018. — 324 с.

ISBN 978-5-9909527-3-7

Настоящий сборник включает программу и тезисы докладов XXVI международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». (Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Русская Христианская Гуманитарная Академия. 28–30 августа 2018 г.)

© Коллектив авторов, 2018

© МОО «Платоновское философское общество»,
2018

© Российский государственный педагогический
университет имени А.И. Герцена, 2018

© Русская христианская гуманитарная академия,
2018

ISBN 978-5-9909527-3-7

Подписано в печать 25.08.2018
Формат 60 × 84 1/16. Бум. офсетная
Печать цифровая. Усл. печ. л. 25
Заказ № —

МОО Платоновское философское общество
Тел.: (812) 310–79–29; +7(981) 699-6595;
e-mail: 9450922@gmail.com

Шичалин Юрий Анатольевич, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(Москва), профессор, доктор филос. наук

ЖАНРОВАЯ ЭВОЛЮЦИЯ
ПЛАТОНОВСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Аннотация: Принятое деление входящих в *Corpus Platonicum* (CP) диалогов на ранние, зрелые и поздние эклектически смешивает биографический (ранние диалоги отражают беседы исторического Сократа), содержательный (в зрелых диалогах разработана теория идей) и стилистический (стилометрический) подходы. Но определенный консенсус при этом подходе достигнут только относительно состава группы поздних диалогов. С учетом этого консенсуса предлагается эволюционная модель платоновского творчества, построенная на основе жанрового анализа, проводимого в рамках институционального подхода.

Все поздние платоновские диалоги имеют *прямую драматическую форму* (3), которая декларируется в *Тезетете*, где Платон сознательно отказывается от *формы пересказанного (имеющего рамку) диалога* (2). При этом в ряде диалогов содержатся *речи* (1), которые вместе с *Апологией Сократа* следует считать доминирующим жанром в ранний период, когда у Платона еще *не было школы* (1). Диалоги, имеющие рамку, отражают начало обсуждений интересующих Платона вопросов (прежде всего – политика и воспитание) в *кружке единомышленников* (2), развитие которого приводит к появлению того, что мы привыкли считать *школой Платона* (3), то есть той аудиторией, которая уже не нуждается в развитых рамках для понимания обсуждаемых в диалогах проблем. В это же время начинают создаваться школьные диалоги, вошедшие в CP и не принадлежащие Платону.

Доминирующие жанры наиболее ясно и хронологически определенно отражены в *Апологии*, *Государстве* и *Законах*.

В качестве примера приводится анализ *Евтифрона* с точки зрения доминирующего подхода и в рамках предлагаемой модели.

YURI SHICHALIN, Orthodox St. Tikhon University for
Humanities, Head of department, DSc in Philosophy, Professor

GENRE EVOLUTION OF THE PLATONIC *OEUVRE*

Summary: The standard division of the *Corpus Platonicum* (CP) into early, middle and late dialogues is based on the eclectic mixture of several approaches: biographical ('early dialogues' represent the conversations of the historical Socrates); content-based ('mature dialogues' contain the so called theory of Forms); stylistic (stylometric).

Still, a certain scholarly consensus is achieved only with respect to the group of late dialogues. Taking into account this consensus, we suggest a developmentalist reading of the Platonic oeuvre. It is based on genre analysis within the framework of the institutional approach.

All late Plato's dialogues have *direct dramatic form* (3) which is proposed in the *Theaetetus*, where Plato consciously and emphatically rejects the *reported dialogue with a narrative frame* (2). At the same time, several dialogues contain *speeches* (1). Together with the *Apology* they should be considered as a dominant genre in the early period, when Plato still *did not have a school* (1). Reported dialogues are centered mainly on politics and education and reflect the beginning of discussions *in a circle of like-minded intellectuals* (2); the development of these discussions eventually leads to the emergence of what we traditionally call "Plato's school" (3). That implies an audience which no longer needs narrative frames to understand the issues under consideration. During this period, 'scholarly' dialogues are created by the members of the school which will form part of the CP, although they are not authored by Plato.

Dominant genres of each chronological period are clearly reflected in the *Apology*, the *Republic*, and the *Laws*.

As an example, we suggest a comparative analysis of *Euthyphro* from the standpoint of the standard approach and from the standpoint of the suggested model.

Доминирующий взгляд на *Corpus Platonicum*, сложившийся к XX веку и закреплённый в ряде компендиев по истории

греческой философии и справочных изданиях¹, при сколько-нибудь неангажированном подходе с очевидностью обнаруживает свою эклектичность. В духе древних биографий и анекдотов, рассказывающих, как Аристон привел Платона в школу Сократа, а Платон стал его учеником и еще при жизни наставника начал писать диалоги с его участием, современный платоноведческий мейнстрим объясняет характер литературного творчества Платона тем, что Платон, в возрасте около 20 лет начав общаться с Сократом и находясь под влиянием этой исключительной личности, стремился (как и Ксенофонт!) воспроизвести обстоятельства жизни и поступки учителя, а также его беседы, которые и задали форму платоновских литературных текстов². Выводы о характере сократовских бесед делаются на основе квазиисторической интерпретации некоторых черт образа Сократа в тех же самых текстах: Сократ знал, что ничего не знает, и поэтому искал знания у тех, кто претендовал на обладание знанием, что и вызывало необходимость вступать с ними в диалог³.

Такого рода квазиисторические соображения принимаются также в качестве основы для хронологии платоновского творчества и дополняются т. н. стилометрическими методами, которые разрабатывались еще в XIX веке. С опорой на этот эклектический подход проводится деление платоновских диалогов на ранние («юношеские»), зрелые и поздние, а между юношескими и зрелыми выделяется некий переходный период. За этой конструкцией (в том числе за введением переходного периода) также стоит предрассудок еще древних излагателей платоновского учения: Платон-философ – прежде всего автор теории идей, которой не было у Сократа, эта теория представлена, разумеется, в зрелых диалогах: именно к ней и происходит переход от ранних диалогов.

Но хотя в целом указанное представление является доминирующим, в вопросах хронологии в его рамках достигнут консенсус, пожалуй, только относительно группы поздних диалогов: безусловное большинство современных исследователей принимает,

¹ В данном изложении я имею в виду прежде всего статью о Платоне в DPhA Va (2012), p. 630 sqq.

² DPhA Va (2012), p. 635, 639.

³ Там же.

что в эту группу входят *Теэтет*, *Парменид*, *Софист*, *Политик*, *Тимей*, *Критий*, *Филеб*, *Законы*⁴. В целом принимая выделение этой группы платоновских диалогов как поздних, перейду к изложению предлагаемой модели, построенной на жанровом анализе диалогов в рамках институционального подхода.

Весьма вероятно, что в *Corpus Platonicum* (CP) вошло не только все, написанное Платоном, но и некоторые тексты членов его школы. Например, можно сомневаться в том, что именно Филипп Опунтский был автором *Послезакония* и издателем *Законов*⁵; но едва ли следует спорить с тем, что ряд текстов, входящих в CP, был создан в Академии учениками Платона, причем еще при его жизни.

Большинство текстов, входящих в CP, – диалоги, которые по их форме можно разделить на две группы: рамочные диалоги, пересказанные либо кем-то из почитателей Сократа, либо им самим; и диалоги в прямой драматической форме. Но нельзя упустить из виду, что помимо диалогов Платон писал также и речи: во всяком случае я считаю безусловно принадлежащими Платону как *Апологию*, так и речи, входящие в диалоги *Менексен*, *Федр* и *Пир*.

Говоря о жанровой эволюции платоновского творчества, я прежде всего имею в виду именно эти три жанра в качестве основных и именно с ними соотношу три этапа литературной активности Платона. Изложение предлагаемой модели строится двумя способами: а) от диалогов в прямой драматической форме, признаваемых поздними, к более ранним пересказанным диалогам и речам; б) затем излагаются основные этапы платоновского творчества в хронологической последовательности: сначала Платон пишет и так или иначе публикует преимущественно речи; затем – преимущественно пересказанные диалоги; и с определенного времени Платон начинает писать исключительно диалоги в прямой драматической форме, которая используется также членами Академии.

Проследим за тем и другим ходом изложения.

⁴ Люк Бриссон в DPhA Va (2012), р. 643 относит эти диалоги к 370-348 году.

⁵ Ср. Diog. L. III 46.1-2 и 37.7-9.

а) Все диалоги поздней группы написаны в прямой драматической форме (в диалоге *Парменид* такова вторая часть), но при этом очевидно неравноценны: по объему и характеру изложения из этой группы очевидно выделяются *Тимей* и *Законы*, подготовка и запись которых могла занимать большую часть позднего этапа платоновского творчества. Несмотря на диалогическую форму *Тимей* и *Законы* догматически излагают представление Платона об универсуме и о законодательстве некоего конструируемого им правильного государства. Прочие диалоги представляют собой отражение неких дискуссий, которые велись в Академии (наиболее очевидно об этом свидетельствует диалог *Филеб*, где беседующие в Сократом Филеб и Протарх прозрачно намекают на Евдокса и Аристотеля). Мы можем предположить, что Платон пишет эти диалоги на фоне работы над *Тимеем* и *Законами*. Академические дискуссии отражаются также и в школьных диалогах.

В *Теэтете* Платон специально оговаривает переход от пересказанного диалога к прямому, что позволяет рассматривать *Теэтет* как некий важный и сознательно подчеркнутый Платоном рубеж его творчества. И в том же *Теэтете* Платон подчеркнул подготовленность молодых участников к обсуждениям, которые предлагает Сократ: юный Теэтет уже изучал геометрию, астрономию, музыку и счет и может достичь больших успехов и в искусстве бесед (*διαλέγεσθαι*), характер которых непривычен для пожилого Феодора⁶.

Как и Теэтета, Сократ вразумляет юношей из диалогов, пересказанных им самим: Клиния из *Евтидема*, Лисида и Хармида из одноименных диалогов и Гиппократ из *Протагора*. Но в отличие от Теэтета, эти юноши еще нуждаются в том, чтобы их обратили к философии, что Сократ и делает.

Все названные диалоги, а также *Федон* и *Пир*, Платон пишет на фоне создаваемого *Государства*, представляющего собой диалог, пересказанный самим Сократом. При этом в *Федоне* основные собеседники Сократа – пифагорейцы Симмий и Кебет, а в *Государстве* – Главкон и Адимант, родственники Платона: они сочувственно относятся к проводимому Сократом рассуждению, тогда как в *Пире* перед нами некий приличный круг образованных

⁶Theaet. 145c7-d2, 146a5-b6.

людей, которых объединяет только приобщенность к софистической пайдеей, но никак не рассуждения Сократа.

Пир (написанный вскоре после 385 года) демонстрирует, что и сам Платон владеет приемами софистического в своей основе красноречия и с готовностью пародирует эпидиктические речи софистов в жанре энкомия. Речь из *Менексена* (написанная вскоре после 386) написана в жанре политической речи, а в более ранней *Апология Сократа* Платон использует жанр судебной речи.

Так, опираясь на указанные тексты из *CP*, мы можем рассмотреть основные этапы платоновского творчества, переходя от поздних диалогов в прямой драматической форме, которые Платон писал с начала 360-х, к предшествующим пересказанным диалогам, создаваемых со второй половины 380-х, и к ранним речам, первая из которых, *Апология Сократа*, написана не раньше конца 390-х.

Эти три этапа платоновского творчества и связанные с ними жанровые предпочтения отражают изменение той аудитории, для которой Платон писал. Но рассматривать это удобнее при хронологическом изложении основных этапов платоновского литературного творчества.

б) А именно, необходимо отдать себе ясный отчет в том, что у Платона в 390-е годы не могло быть и не было своей аудитории. Для того, чтобы Платон, аристократ и родственник главарей ненавистного олигархического режима Крития и Хармида, решился публиковать свои тексты в 390-е годы, нужны были исключительные обстоятельства. Таким обстоятельством послужила речь *Обвинение Сократа*, составленная Поликратом как выпад против Сократа, учителя предателя Алкивиада и олигарха Крития, и тут же вызвала отклик Исократ в *Бузирисе* (где Исократ намекает и на молчащего Платона, претендующего на принадлежность к ученикам Пифагора⁷). Отвечая софисту Поликрату, Платон рисует образ Сократа, который никого ничему не учит, но при этом обладает рядом черт служителя Аполлона Пифагора. В качестве аудитории Платон обращается к той же небольшой

⁷ Isocr. Bus. 29.6-8: ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιομένους ἐκείνου [sc. Πυθαγόρου] μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας.

прослойке обеспеченных афинских интеллектуалов, основных потребителями литературной продукции софистов, и к самим софистам (Поликрату, Исократу). Тот же адресат и у прочих речей (например, в *Пире* читатель должен опознать пародию на Горгия в речи Агафона и намеки на того же Поликрата или на Эсхина, и пр.).

Разработку жанра пересказанного диалога я связываю с возникновением и становлением некоего кружка близких Платону людей, с которыми он начинает вести регулярные обсуждения волнующих его вопросов (*Федон*, где душа не уносит с собой в загробный мир ничего кроме образования и воспитания⁸, *Государство*, посвященное образованию и необразованности⁹). О том, что Платон уделяет все большее внимание образованию и воспитанию благородного юноши свидетельствуют диалоги *Хармид*, *Лисид* и *Евтидем*, которые Платон пишет на фоне *Государства*. В *Евтидеме* Платон составляет побуждение к занятиям философией (протрептик) и прямо противопоставляет свою образовательную программу мегарикам, представленным Евтидемом и Дионисодором, и Исократу, которого Платон имеет в виду в конце диалога.

С этого времени школу Платона можно считать окончательно сформированной, и *Тезтет* отмечает появление этой новой аудитории: для нее Платон пишет диалоги в прямой драматической форме, отражающие основные темы и тенденции школьной полемики. Таким образом, переход к прямому диалогу отражает превращение кружка единомышленников в развитую образовательную и исследовательскую структуру, которую мы и привыкли называть школой Платона, Академией. К этому же последнему этапу относится и ряд вошедших в *CP* школьных диалогов, не принадлежащих Платону (например, *Критон*, ориентированный на *Федон* и на *Законы*; *Ион*, опирающийся на *Государство* и *Федр*, и пр.).

В *Приложении* рассмотрен диалог *Евтифрон* в соответствии с доминирующей и предлагаемой моделями.

⁸ Phaed. 107d2-4: οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἄιδου ἢ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς. Отметим, что пара παιδεία καὶ τροφή регулярно обсуждается в *Государстве*.

⁹ Resp. VII 514a2: παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.

При доминирующем взгляде на вещи перед нами «юношеский» диалог, в котором Платон вспоминает сравнительно недавнюю беседу исторического Сократа с неким историческим Евтифроном, о существовании которого мы, правда, ничего знаем, но историчность которого, возможно, подтверждается упоминанием в более позднем *Кратиле*¹⁰.

С точки зрения предлагаемой модели *Евтифрон* представляет собой поздний школьный диалог, написанный в 350-е годы и ориентированный по форме на *Теэтет* (прямой диалог, проходящий близ Царского портика); искусственный судебный казус, рассмотренный в диалоге, отражает обсуждение в Академии законов об убийстве, изложенных в IX книге *Законов* (на связь с *Законами* указывают также термины, встречающиеся в *СР* только в *Евтифроне* и *Законах*); собеседник Сократа, носящий говорящее имя Евтифрон, – маска для Ксенократа (как и в более раннем *Кратиле*).

Мочалова Ирина Николаевна, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, доцент, канд. филос. наук

ПЛАТОН И СОКРАТИКИ: РЕКОНСТРУКЦИЯ ДИСКУССИЙ*

Аннотация: В докладе анализируется феномен «сократических школ» – киренской и кинической – в Афинах IV в. до н. э. Диалоги Платона, учения сократиков и академиков предлагается рассматривать в контексте интеллектуальной полемики. Анализируются дискуссии о природе философии, об идеях, обсуждение этической проблематики. Реконструкция конкурентного дискурса позволяет уточнить интерпретации некоторых диалогов Платона («Теэтет», «Софист», «Филеб»).

¹⁰Ср. материалы Л. Бриссона и Л.-А. Дориона в DPhA Va (2012), р. 643 и 661-669.

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

Ключевые слова: сократические школы, сократики, Платон, интеллектуальная полемика, учение об идеях, философия, этика

IRINA MOCHALOVA, St Petersburg State University, Institute of Philosophy, Associate Professor, CSc in Philosophy

PLATO AND SOCRATICS: RECONSTRUCTION OF DISCUSSIONS

Summary: The report examines the phenomenon of “Socratic schools” – the Cynic and the Cyrenaic – in the IV century BC in Athens. The dialogues of Plato, the doctrines Socratics and Academics are considered in the context of intellectual polemics. The discussions about the nature of philosophy, ideas, ethical issues are analyzed. The reconstruction of competing discourse allows to clarify the interpretation of some of Plato’s dialogues (“Theaetetus”, “Sophist”, “Philebus”).

Keywords: Socratic schools, Socratics, Plato, intellectual competition, the doctrine of ideas, philosophy, ethics

ARNAUD MACÉ, University of Franche-Comté, Professor
LORENZO FERRONI, Institute of Philosophy, KU Leuven

NEW STRATEGIES FOR READING PLATO’S *ION*

Summary: We will present the main features of our new edition of Plato’s *Ion* (Paris, Les Belles Lettres, 2018, collection “commentario”) as a reply to the question raised by the present conference on “new research strategies” in Plato studies. Our answer is “more context”: this edition was made with a more extended knowledge of all existing manuscripts than any other previous edition and the translation also benefited from Rijskbaron’s reassessment of the phrases used by Plato in the *Ion* within the context of their use in all other dialogues. Commenting the *Ion* after Nagy 2002 also meant to take into account the widest range of rhapsodic practices and the agonistic context, to provide a new assessment of the use of the dialogue form in the *Ion* as a very flexible method for what could be called a philosophy of practices, aiming at questioning any practitioner’s representation of his own practice, especially regarding its epistemic dimension.

We would like to share some of the “strategies” we have developed in order to achieve our new edition, translation and commentary of Plato’s *Ion*¹. If one word could sum it up, it would be the word “context”. Overwhelmed by a huge amount of literature², this small dialogue has suffered from one-sided interpretations: its agenda had to be that poetry is not even an art, or that poetry is divine inspiration, the latter having caused the illusion that the *Ion* could have been the ancestor of the romantic idea of inspiration, which it isn’t³. We thought this dialogue could benefit from a fresh reading, in a new light, which we sought for by restoring the dialogue within its textual, historical and cultural context. This renewed perspective would maybe give our reader a better chance of having a comprehensive glance at the different grounds on which Plato, still a young man, built this short dialogue *on the Iliad* (as runs the traditional subtitle). Plato’s intervention in the athenian culture of Homer recitations in the early fourth century had to be understood in the light of the ancient agonistic culture of the rhapsodes, on the path of G. Nagy’s exploration of the matter⁴.

The first step had to be the constitution of the critical text, founded, for the very first time, on an exhaustive analysis of all the available textual evidence, and a new translation. The second step was to develop a commentary that would draw on a stronger cultural contextualisation, to understand the philosophical meaning of staging an encounter between Socrates and a probably fictional rhapsode specialised in Homer – a specialisation in tune with the Panathenaic festival’s where Homer, as we know from Lycurgus, was the only poet

¹ Platon, *Ion*, édition, traduction et commentaire, éd. par L. Ferroni et A. Macé, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

² For a survey of the literature on the *Ion* see Platon, *Filosofi e rapsodi: testo, traduzione e commento dello « Ione » platonico*, éd. par C. Capuccino, Bologna, Italie, Clueb, 2005.

³ For a critical assessment of this perspective, see S. Stern-Gillet, « On (mis)interpreting Plato’s *Ion* », *Phronesis*, vol. 49, no 2, 1 avril 2004, p. 169-201.

⁴ G. Nagy, *Plato’s rhapsody and Homer’s music: the poetics of the panathenaic festival in classical Athens*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2002.

to be sung⁵. This strategy lead us to find in the *Ion* an new outlook on the meaning of the dialogue form as the best genre of writing for a philosophy of practices.

1. A new text

The complete text of Plato's *Ion* is attested by four primary manuscripts (Marcianus App. Class. IV 1, **T**; Vindobonensis Suppl. Gr. 7, **W**; Vindobonensis Suppl. Gr. 39, **F**; Marcianus Gr. 189, **S**) to be inserted in a bipartite *stemma codicum* presenting two opposing couples, **T W** vs **F S**. The independence of **S** (an important manuscript that was part of Plethon's and Bessarion's collections) has already been suggested for the *Hippias Minor* by Bruno Vancamp, and for the *Ion* by Albert Rijksbaron, in his excellent commented edition of the dialogue (Brill, 2007). We provide a new demonstration of the validity of this hypothesis, which is now to be taken, we believe, as granted.

As for the apographs, no less than eighteen manuscripts are to be included in the offspring of Venetus **T**, whose family is therefore by far the largest one; two manuscripts derive from **W**; two from **F**; **S** is the only primary source lacking any extant direct or indirect copy. The manuscript tradition of the *Ion* is completed by three manuscripts containing short excerpts from the dialogue (Ambrosianus F 19 sup, Escorialensis X. I. 13, Bruxellensis, Ms. 11360-63) and by some sources presenting *compendia* of Platonic passages. Among them, one should mention, at least, Maximus Planudes' *Collectanea*, a unique Greek prose anthology attested by five manuscripts and prepared by the great Byzantine scholar for his students in the late 13th century.

All of these textual witnesses have been (mostly autoptically) examined and collated. Our critical apparatus takes into account all significant readings attested by the Medieval tradition (besides all the primary manuscripts *lectiones*, we have included several interesting readings, mostly conjectures, taken from the apographs) and several selected conjectures proposed by modern (from Ficinus onwards) scholars. The (not so many) quotations made by ancient authors (especially by Proclus and Stobaeus), the scholia, and, of course, the two extant humanistic Latin translations of the dialogue (prepared in Florence, in the second half of the 15th century, by Lorenzo Lippi da Colle Val d'Elsa,

⁵Lycurgus, Against Leocrates, 102, 4-5, see G. Nagy, Plato's rhapsody and Homer's music, op. cit., p. 60-61.

and by Lippi's more famous friend, Ficinus), have also been carefully taken into account. The reader is therefore, we believe, provided with all the data s/he needs to check the validity of our editorial choices; we have however chosen to fully justify most of them (that is, the most significant ones) in a separate section of our Commentary, especially devoted to the philological/linguistic discussion of the problems presented by our analysis of Plato's text, which becomes particularly interesting and (philologically speaking) demanding when the editor of Plato must face the difficulty of dealing with the Homeric quotations. From a methodological point of view, it is actually mandatory not to forget that we are editing the text of Homer quoted by Plato, the one that Plato knew, and not necessarily the *original* Homeric text. This is why sometimes the editor of the *Ion* must choose, when establishing the text of the Platonic dialogue, a reading that is clearly *worse* than the one attested by the *direct* Homeric tradition. This particular 'crossing over' of different textual traditions is one of the elements deeply characterizing the cultural, literary, philosophical and philological context of our work. The constitution of the critical text has been employed as the very ground for a new translation and reading of the dialogue.

2. Cultural context as a way of reading the *Ion*

Can there be something as "too much Plato"? Plato's *Ion* has indeed suffered from being too much read against the rest of Plato. For a long time we could not decide if this small dialogue was too seriously platonic to be really platonic (as for instance Wilamowitz originally thought it was the tedious work of an epigone, too serious about being respectfully platonic⁶), or to playful to be anything than a youthful and parodic exercise of the master (as Goethe thought and Wilamowitz found later in his life⁷). The only chance for the *Ion* to be taken seriously was to be considered as mediocre defense of platonic ideas better displayed in the *Republic* (the art of poetry is not a real art,

⁶ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin, Weidmann, 1889, p. 12.

⁷ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1919, I, p. 130-132, et II, p. 32-46. For a good summary of options on the authenticity and the dating of the *Ion*, see H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958, p. 2-16.

based on knowledge) or in the *Phaedrus* (poetry is divine inspiration)⁸. But this only happens because we are so eager to find ideas in the *Ion* that reminds us of other Platonic dialogues, as if we did not think that this dialogue could stand on its own. As a result, we often deny this dialogue the time and space it requires to unfold its philosophical art. We thought a different kind of contextualisation, originating from the text itself, could restore this freedom.

The dialogue has characters and a plot, it opens on an encounter, which is supposed to have happened some day, in some place. Socrates meets Ion, on his way back from the festival of Epidaurus, where he won all the prizes, with high expectations to win as many at the next Panathenaic festival. The discussion on the art of strategy, at the end of the dialogue will give us clues as to when this encounter is supposed to have taken place, sometime before 412, when Ephesus was still allied to Athens and before it betrayed, helping Sparta to overcome (Ephesus served as a naval base for the Spartan fleet). We have read Socrates's mention of several generals who remained faithful to Athens even after their cities defected as a sharp irony against the Ephesian, an added pleasure for the Athenian reader of the *Ion* in the late 490ies, when Ephesus restored relations with Athens⁹. Now, if we turn back to the beginning, we need to make sure we know what these festivals are, what contests did Ion enter and win, since he won several first prizes¹⁰. They are probably the kind of contests we might be able to identify from the inscriptions regarding the Panathenaic festival : cithare and citharodia, aulos and aulodia, probably rhapsodia and parodia, maybe sunaulia (playing the aulos in a group)¹¹. To know that

⁸ A good presentation of this double temptation is to be found in J. D. Moore, « The Dating of Plato's "Ion" », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 15, no 4, 1974, p. 421-424.

⁹ On dating the *Ion*, see Platon, *Ion*, édition, traduction et commentaire, op. cit., p. XXI-XIII and p. 121-123.

¹⁰ *Ion* 530.b.1 Τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἠνεγκάμεθα. We follow Rijksbaron on the idea that the plural is to be understood as a plural, see A. Rijksbaron, *Plato. Ion Or: On the Iliad*, Leyden, Brill, 2007, p. 113-114.

¹¹ IG II2 2311. *Regardings* doubts on some of these categories, including rhapsody (the inscription can't be read where we should read rhapsody), see comment by H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*,

a rhapsode could be able to win several prizes, not only rhapsodia, but maybe also singing with the cithara or to the aulos, and also playing these instruments, is a key element to understand his practice. Were the poems sung to the sound of the cithara? Was a rhapsode trained in all these practices? We should note that these different practices will also be gathered by Socrates as part of a more general “poetic art” (ποιητικῆ¹²), within the framework of a suggested model to understand the epistemic claim of the rhapsode. Context already leads us into the philosophical argument.

Socrates immediately goes on to offer the homeric rhapsode a laudative description of his art¹³. The description is like an homeric portrait of a hero, as beautiful inside as he is outside¹⁴. The rhapsode is beautiful as he enters the scene all geared up, ready to say the words he knows by heart. But Socrates goes on : this performance requires not only to know the verses by heart (τὰ ἔπη ἐκμανθάνειν), but also the thought of the poet (καὶ τὴν τούτου διάνοιαν)¹⁵, so that the rhapsode becomes the interpret of the thought of the poet for the audience (ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίγνεσθαι τοῖς ἀκούουσι)¹⁶. Is the portrait sarcastic ? Maybe, but what matters so far is that Ion accepts it. This is important, because the rhapsode is going to turn down almost all the other descriptions of his art offered by Socrates throughout their conversation. But there is something to be noted about the way Ion understands Socrates’ suggestion. One might read it as a description of what the rhapsode’s performance requires: to perform right, you need to understand the thought that guided the poet, you have to catch the intention through the verses, and make it clear to the audience. As far as Socrates’s description goes, there is no need

Ithaca, Cornell University Press, 1977 , p. 35 ; G. Nagy, *Plato’s rhapsody and Homer’s music*, op. cit., p. 48-49 ; A. Rotstein, «Mousikoi Agones and the Conceptualization of Genre in Ancient Greece», *Classical Antiquity*, vol. 31, no 1, 2012, p. 92-127, see p. 102-106.

¹² Ion 532.c.8.

¹³ Ion 530.b.5-6 Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοῦς, ὦ Ἴων, τῆς τέχνης.

¹⁴ See our commentary on this, Platon, *Ion*, édition, traduction et commentaire, op. cit., p. 47-51.

¹⁵ Ion 530b10-c1.

¹⁶ Ion 530c.3-4.

to go beyond the practice of performing in front of audiences at festivals: the actor has to know the thought of the poet to be a good actor. But look at Ion's answer. Ion says Socrates is right, because the greatest efforts the rhapsode has to put into his own practice go into learning to *speak about* Homer (λέγειν περὶ Ὀμήρου¹⁷). He claims he could even outperform the so called 'homeric professors'¹⁸, Metrodoros of Lampsachus, Stesimbrotos of Thasos, Glaucôn. This is a clear contrast to Xenophon's *Symposium* where the same authors are listed as wise men who know how to decipher the hidden meaning, the *hyponoia* under the words : Nikeratos had to pay for the lessons of Stesimbrotos to get to this, because no rhapsode could have provided it for him, since they only know the words, and not the deeper meaning¹⁹. But Ion is saying that he also speaks about the poems and comments upon them. Is this a different activity to the recitations that got him the best prizes ? The question can even be raised about the meaning of ἐπαινέω (and the cognate ἐπαινέτης), which seems to be able to have three different meaning according to context: to praise, to recitate or to quote²⁰. Some commentators think that rhapsodic performances at the Panathenaic Festival could have included sequences of "speaking about" the text²¹. But there are several difficulties to be raised against this possibility²² : the fact that the testimony of the *Hipparchus*

¹⁷ Ion 530.c.9.

¹⁸ See N. J. Richardson, « Homeric professors in the age of the Sophists », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 21, janvier 1975, p. 65-81.

¹⁹ Xenophon, *Symposium* III 5-7.

²⁰ See G. Nagy, *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 98 quoting Pindar for the meaning of "to praise" (Ol. 4, 14 αἰνέω ; *Pyth.* 2, 67 ἐπαινέω) and Plato (Ὀμηρον ἐπαινέειν Ion 536d, 541e2) for the «technical» meaning of recitation by the rhapsodes. But G. Nagy, *Plato's rhapsody and Homer's music*, op. cit., p. 27 understands the same occurrences of 536d6 and 541e2 as meaning «to quote».

²¹ See R. Velardi, *Enthousiasmòs: possessione rituale e teoriadella comunicazione poetica in Platone*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1989, p. 18-19, 23.

²² See our commentary, *Platon, Ion, édition, traduction et commentaire*, op. cit., p. 55-56.

describes the way the rhapsodes would recitate Homer one after the other, without interruption, thus weaving continuously the dress of the Goddess²³; the description by Xenophon of rhapsodes who only know the words by heart (and ignore the deeper allegoric meanings) is more plausible if the performances do not include such display of knowledge. A solution would be that the rhapsodes would display their exegetical knowledge in other occasions. We introduced an hypothesis to defend this idea in the commentary, we will come back on this later. For now, Socrates wants to start examining whether Ion's claim for knowledge is consistent with his own practice.

3. Three hypothesis to understand the rhapsode's art

Socrates endeavours to understand what Ion pretends to know, and, to do so, he confronts *Ion* with several ways of understanding his own practice. Three different models are going to be offered to Ion, and three times Ion will not recognize his practice in the mirror that Socrates is handing him.

A first sequence (530d9-533c8) explore two models for the practice of the rhapsode are described). The first model is more adapted to the practice of « speaking about ». We can call it the way of the « encyclopedic commentary », the kind of “speaking about” Homer the homeric professors would develop: erudite commentaries unfolding allegoric interpretations or explanation of grammatical difficulties, or examination of arts and crafts evoked by the poems. The *scholia* also bear example of such concerns, explaining a word or explaining for instance why Homer says that in Laestrygonian country the paths of Night and Day are close (because, some suggested, gadfly attack cows in the day, so you'd better get your sheeps out in the day and pasture cows at night²⁴). Socrates suggests that poems deal with an encyclopedic collection of things : origins of the gods, phenomena happening in the whole universe, relations between gods, between humans, between gods and humans, for instance war. If explaining each verse of the poem is to explain how they talk about these things, then we will turn to the people who can best explain a verse about divination,

²³ Pseudo-Plato, Hipparcus 228b5-c1, see on this G. Nagy, Plato's rhapsody and Homer's music, *op. cit.*, p. 43-48.

²⁴ Scholia Vetera x 86, see L. G. Pocock, « Gadflies and the Laestrygonians », The Classical Review, vol. 8, no 2, 1958, p. 109-111.

another verse about medicine, etc. This encyclopedic approach will be further examined in the third section of the dialogue. The second route explored in this first sequence suggest another basis for Ion's art of explaining and also practicing his art : the way of a general 'poetic' art, which is set apart the art of painting and the art of sculpting, and gathers the art of the cithara, the aulos, citharodia and rhapsody. Socrates seems to understand this poetic art as both practical and critic: when you know how to perform, you know when it is well performed too and you can say it. Note that all the arts gathered in the general poetic art are the performing arts of the Panathenaic festival. Moreover, Socrates states that they all go together: you don't know one without knowing the other (533b5-c3). Thus the epistemic unity of the arts of the festival is founded and based on the very existence of a general poetic art – performing and judging performances belong to the same people.

So what about Ion? Why can't he recognize his own practice in any of these two models, homeric professor or performer and judge? Simply because neither the encyclopedic nor the poetic model will allow for Ion's specialisation. On the one hand, if you know about gods and divination, about being sailor or a soldier, then you will know how to explain verses about these things no matter who wrote them, Homer, Hesiod or Archilocus. And, on the other hand, if you know when a song has been well composed or performed, you will be able to know whoever wrote it or performed it. How could Ion be operating on any one of these two models and lose his ability to comment on poetry whenever we leave Homer and turn to any other poem? It is important to note here that at no time do Socrates and Ion decide that any of the two models are wrong or false as such. Ion's own practice simply doesn't fit with any of them. But nobody says that the seer explaining a page of Homer or a performer of citharodia don't have a *tekhnê*.

The second sequence (533c9-536d7) introduces another model : exaltation (*enthousiasmos*) and possession (*katekôkhê* 536c2), through the image of the pieces of metal gathering in a chain under the influence of a magnet. The model, this time, is especially conceived to allow for Ion's specialisation – a rhapsode or a dancer might be taken into a chain of people possessed by a single god or muse. The individualisation of the relation to one god is highlighted by the comparison with

possession practices (one is possessed by one god and not another, and one will not be cured before the exact god is identified, as must also be identified the special tune by which the possession is triggered). So this could work, but Ion himself will eventually dismiss the model, telling Socrates that it does not fit with the state he is in when he performs or comments on Homer. The gain of this sequence is however not null, since the exaltation model allows Ion to recognize something of his practice – when both the singer and the audience are transported into the action and made to feel exactly the emotion the verses should inspire, fright, joy, tears, etc. It is a beautiful page (535c4-e6), where the author uncovers a mechanism at the root of dramatic mimesis, without even uttering the word *mimêsis*. What is described here would be better understood as a kind of projection – being projected elsewhere together, taken where the action takes place and thrown into the corresponding emotion. We are not in Athens anymore, we are on the battlefield of Troy. This would not be the effect of *tekhnê*, but of possession – but again this does not entail that the performer does not have some *tekhnê* before the possession takes place (see *Apology* 22b9-c2 and 22d4-e1 to see how Socrates can at the same time say that poets are exalted by the gods and still have some *tekhnê*).

So these two sequences offer three different ways to look at the kind of practices that belong to the Muses: an intriguing attempt at an encyclopedic approach to the poems; a poetical art respecting the structure of the contests offered to Athena and a possession model that draws on cults associated with Dionysos. Encyclopedia, *technê* or possession : the amplitude of the choice seem to condemn the rhapsode who could not make his practice fit in either one. Ion is condemned, but not the practices of commentators and performers of the arts, whether as an art or as a possession.

4. Imitation of the sophists. The art of the dialogue form

The third sequence (536d8-541d7) takes us to a new place and gives us the answer we have been looking for: what is the context in which one could talk about the poems, if it is not during the recitation itself ? We suggested that Socrates and Ion start here discussing in the way Isocrates reports that some of his friends saw sophists do « a little

before the great Panathenaic festival (μικρὸν δὲ πρὸ τῶν Παναθηναίων τῶν μεγάλων) »²⁵.

Ἀπαντήσαντες γάρ τινές μοι τῶν ἐπιτηδείων ἔλεγον ὡς ἐν τῷ Λυκείῳ συγκαθεζόμενοι τρεῖς ἢ τέτταρες τῶν ἀγελαιῶν σοφιστῶν καὶ πάντα φασκόντων εἰδέναι καὶ ταχέως πανταχοῦ γιγνομένων διαλέγοντο περὶ τε τῶν ἄλλων ποιητῶν καὶ τῆς Ἡσιόδου καὶ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, οὐδὲν μὲν παρ' αὐτῶν λέγοντες, τὰ δ' ἐκείνων ῥαψωδοῦντες καὶ τῶν πρότερον ἄλλοις τισὶν εἰρημένων τὰ χαριέστατα μνημονεύοντες.²⁶

For some of my friends, having met me, related to me how, sitting together in the Lyceum, three or four of the sophists of no repute— men who claim to know everything and are prompt to show their presence everywhere—were discussing the poets, especially the poetry of Hesiod and Homer, saying nothing they might have come up with themselves, but merely recitating verses from these authors and repeating from memory the cleverest things which certain others had said about them beforehand.²⁷

Isocrate describes gatherings where Sophist discuss Homer and Hesiod, but also start recitating them like rhapsodes, and add comments about them. Here the friends of Isocrates say the comments made are not even original, maybe because the sophists they saw were not very good.

But we get here at least four very interesting pieces of information :

Sophists gather in the Lyceum and they discuss Homer and Hesiod;

they do so before the great Panathenaic festival, the one during which we suppose the great rhapsodic contest on Homer happened, the one Ion would very much want to win ;

they do so in two ways: they quote and they comment;

Many before them have been commenting on these poems so that the vulgar sophists can just repeat what they heard from others;

The sophists are not the first. They are imitating others. They quote by heart and they comment. We have here exactly the kind

²⁵ Isocrate, Panath 17.6. See *Platon, Ion, édition, traduction et commentaire*, op. cit., p. 55-56.

²⁶ Isocrate, Panath 18.1-8.

²⁷ Translation by George Norlin modified (Harvard University Press 1980).

of context where Ion could have shown his ability to comment even better than Metrodoros. Why do the sophists gather before the great Panathenaia, a festival that would have attracted the best rhapsodes of the Greek world? Maybe they imitated the rhapsodes not only in their art of quoting any part of the text by heart, but also in these very gatherings. What better occasion could have had rhapsodes like Ion to show off their “commenting” skills? They could have seized the occasion of being gathered for the big festival to meet with fellow rhapsodes and discuss the text. This is the kind of meetings that the protagonists of Xenophon’s *Symposium* might have never heard of and that the Sophists imitated. And now Plato is imitating all of them, staging a discussion on Homer between Socrates and a homeric rhapsode, where both of them play the game of quoting by heart before making their comments !

Their conversation on Homer follows the encyclopedic approach of poetry and takes on the subject of *tekhnai* in Homer. Each time, the doctor, the charioteer, the seer is recognized as the one who will know how to explain the verses on the art of medicine, chariot-riding or divination.

Explaining this point leads Socrates to draw from Nestor’s presentation of the art of chariot-riding two fundamental principles of a philosophy of τέχνη, recognized as ἐπιστήμη : the first principle we called the principle of ontological specification of sciences, the second the principle of functional specification of the arts. According to the former, if two sciences have the same object, then they are the same science ; according to the latter, *tekhnai*, in so far as they are sciences, have an object, which is their function, their ἔργον. The implicit outcome of this discussion is that an encyclopedic commentary of the poems cannot be performed by a single person. It would have to be done by a chorus of specialists, each of them coming to the foreground when his or her own knowledge is needed. Or it would have to be conducted by someone who would accept, like Socrates, to present himself or herself as an *idiotês* (532e1), weaving the speeches of experts without being one, only trying from time to time to put together what common or general principles can be drawn from the observations made by competent people.

What does this say about the art of the dialogue? We follow an inquiry made by an *idiotês* who only knows that there is knowledge

to be found in all kind of forms, even the most practical, and that there are also claims for knowledge that don't work. Most of the time the latter will be recognized at the way they deny the very limitation of true knowledge – one only knows how to talk truly about the very limited thing one knows about. As soon as we leave the boundaries of safe limited knowledge, we should considered ourselves as *idiotai*, only trying to gather the type of general truths *idiotai* can hold, since there are some, as we learn from the *Ion* 532d8-e1 – the above principles are such truths. Ion fails to see that his activity crosses over the boundaries of safe knowledge, looking for too much in his encyclopedic ambitions on Homer and too little in his limitation on a single corpus (Homer does not delimitate the boundary of a recognized knowledge).

The art of the dialogue as Plato writes here is designed to address people with a claim for knowledge and ask them about their practice. It is a good form to let people speak for their own practice – it thus respects the principle of ontological and functional specification of knowledge. In the *Ion*, this art is conducted with an original method of offering several models for representing the type of knowledge that could be found in a given practice. And again, thanks to the dialogue form, the person speaking for one domain is the one who answers. In the present dialogue, Ion rejects most of Socrates's propositions. We could imagine another rhapsode accepting them: imagine one who would like to be recognised as a good knower of how a song must be composed or performed... and therefore also claim, on the encyclopedic level, to be the best at commenting the passages of Homer where somebody sings or recitates, for instance Demodocos. The dialogue offers a medium space where all claim for knowledge is invited to picture itself and tell us the place where we could make it fit in the big puzzle of human sciences and practices, on a proper well-delimited spot or in an awkward situation crossing other boundaries. And we understand that its literary form is akin to the point of view of the *idiotes*, the ignorant lover of knowledge, Socrates.

Works cited

FLASHAR, H., *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958, (« Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin », 14).

MOORE, J. D., « The Dating of Plato's "Ion" », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 15, no 4, 1974, Disponible sur :

URL < <http://search.proquest.com.janus.biu.sorbonne.fr/docview/1301499212/citation/543FC650A9CA48A5PQ/7> > [consulté le 30 janvier 2017].

NAGY, G., *Plato's rhapsody and Homer's music: the poetics of the panathenaic festival in classical Athens*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2002, x+124 p.

———, *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*, Johns Hopkins University Press, 1999, 432 p., Google-Books-ID: SXRfAAAAMAAJ.

PARKE, H. W., *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, 208; 32 p. PLATON, *Filosofi e rapsodi: testo, traduzione e commento dello « Ione » platonico*, Édité par Carlotta Capuccino, Bologna, Italie, Clueb, 2005, iv+348 p.

———, *Ion*, édition, traduction et commentaire, Édité par Lorenzo FERRONI et Arnaud MACÉ, Paris, Les Belles Lettres, 2018, (« Commentario »).

POCOCK, L. G., « Gadflies and the Laestrygonians », *The Classical Review*, vol. 8, no 2, 1958, p. 109-111.

RICHARDSON, N. J., « Homeric professors in the age of the Sophists », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 21, janvier 1975, p. 65-81.

RIJKSBARON, A., *Plato. Ion Or: On the Iliad*, Leyden, Brill, 2007, 304 p., Google-Books-ID: rcSwCQAAQBAJ.

ROTSTEIN, A., « Mousikoi Agones and the Conceptualization of Genre in Ancient Greece », *Classical Antiquity*, vol. 31, no 1, 2012, p. 92-127.

STERN-GILLET, S., « On (mis)interpreting Plato's Ion », *Phronesis*, vol. 49, no 2, 1 avril 2004, p. 169-201.

VELARDI, R., *Enthousiasmòs: possessione rituale e teoriadella comunicazione poetica in Platone*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1989, (« Filologia e critica », 62).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin, Weidmann, 1889.

———, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1919, 756+452 p.

RICHARD PARRY, Agnes Scott College, Professor, PhD
FULLER E. CALLAWAY, Agnes Scott College,
Professor Emeritus of Philosophy, PhD

DECEPTIVE PLEASURES IN *REPUBLIC* 9

In *Republic* 9, Socrates gives two arguments for the superiority of the philosophical life, using the basis of pleasure. This paper focuses on the second (583b-586c). Its opening statement is quite bold: observe that pleasures other than those of the intelligent person are not wholly true nor pure but are shadow-painted (*skiagraphêmenê*) (583b3-5). Shadow-painting creates a visual illusion, e. g., depth, by contrast between light and dark colors. By this means, Socrates is opening the topic of deception in pleasures, which he will develop in the rest of the passage. Accordingly, the problem for this paper is to understand how these pleasures can be deceptive.

The foundation for Socrates' argument is that, while pain and pleasure are opposite, there is a state which is neither pleasant nor painful; being between the two, it is a kind of calm (*hêsuchia*) within the soul (583c). Yet, Socrates remarks, those who are sick say that nothing is sweeter than to be healthy, although they were not aware that it was the highest pleasure before they were ill (*hôs ouden ara estin hêdion tou hygiainein, alla spas elelêthei, prin kamein, hêdiston on*). In general, people in severe pain say that there is no greater pleasure than the cessation of suffering (583c-d). What Socrates recounts are beliefs, i. e., what these people say. Furthermore, since they are actually in pain when they make these statements, they are talking about future states; they believe that when the pain is over, they will experience pleasure. Socrates also points out a reason to think that this belief is wrong; they were not aware that health was so pleasant before they were ill. After all, if health is so pleasant, why were they not aware of the pleasure before becoming ill?

At this point Glaucon offers a reason why those in pain might believe its cessation is pleasurable. Perhaps, he says, at that point (*scil.*, when the pain ceases) the state of calm becomes pleasant and welcome (*touto gar, ephê, tote hêdu isôs kai agapêton gignetai, hêsuchia*) (583d-c). Whereas Socrates was recounting beliefs about some future state, Glaucon is describing that state itself in suggesting that calm becomes pleasant. Socrates then responds to the suggestion. There are also those

who say the opposite, i. e., that the cessation of pleasure is painful; Socrates seems to apply Glaucon's suggestion in these cases to the effect that calm would also become painful after the cessation of pleasure. Socrates' objection to the idea that calm becomes pleasurable or painful is that, then, what is between pleasure and pain would be both pleasure and pain; but what is neither cannot be both. The strength of this argument depends on the idea that the state of calm is really distinct from pleasure and pain. So, he also offers an argument to back up the distinction between the intermediate state of calm, on the one hand, and pleasures and pains on the other. Pleasures and pains are kinds of motion (*kinêsis*). But the state of calm is neither painful nor pleasant but is in between the two. So, it cannot be right to think that not being in pain (*to mê algein*) is pleasant nor not enjoying pleasure (*to mê chairein*) is painful (583e-584a). The argument begs the question in that it assumes what it aims to prove. However, a remedy is at hand. The use of infinitives in the conclusion picks up on the idea that pleasure and pain are motions. If so, the contrast between pleasure and pain, on the one hand, and calm, on the other, is that the former are motions but calm is not a motion. If the suppressed premise is that the state of calm is not a motion, then the conclusion follows. However, Socrates ends this section with an explanation for the mistake of taking the cessation of pain to be pleasure. He concludes that when the state of calm is next to the painful it appears (*phainetai*) to be pleasant and when it is next to pleasure it appears painful. But there is nothing sound in these appearances (*phantasmatôn*) with respect to the truth of pleasure; they are a kind of bewitchment (*goêteia*) (584a-b).

Bewitchment implies not just falsehood but falsehood that has the appearance of truth. In this paper, we will focus on this bewitchment as the key to understanding the deception associated with pleasure throughout this passage. The term lends itself to two distinct interpretations, which can be seen by noting an ambiguity in the explanation of the bewitchment when Socrates says the state of calm is next to the painful. The meaning of 'next to' is temporal: one state succeeds the other. However, there are two senses of 'next to.' In the first sense of 'next to', the pain is over—is in the past—and the succeeding state of calm seems pleasurable. In the second sense, the pain is present and it appears that the future state of calm will be pleasurable. The important difference in these two cases is that the first is an illusion

of pleasure—one feels pleasure but is mistaken because she is actually in the state of calm.¹ By contrast, in the second case, one has a false belief about a future pleasure. One believes that what will succeed the present pain will be pleasure; but the belief is mistaken because pain will be succeeded by calm. This kind of mistake fits the description of the mistake made by the sick at the beginning of the passage. When those still suffering illness say health is the greatest pleasure, they are expressing a belief about a future pleasure.

Each of these kinds of mistake gives rise to an interpretation of bewitchment. In the first interpretation, the bewitchment is an illusion; one thinks she is experiencing pleasure when there is no pleasure. This notion of illusion of pleasure is problematic because it implies one can feel pleasure when there is no pleasure. However, if pleasure just is the feeling of pleasure, this implication makes no sense. By contrast, in the second reading of this passage, there is no such illusion. When pain precedes calm, the appearance of pleasure is the false anticipation that, when the pain ceases, one will experience pleasure. Following this reading, the second interpretation holds that the deception associated with pleasure is the false anticipation of pleasure. In what follows, we will see how this second interpretation works in this passage, although constraints of time will not allow an exhaustive treatment. Finally, we will see what difference this interpretation makes to the understanding of the role of pleasure in virtue.

Next, Socrates undertakes to explain why pain's being next to the state of calm leads to these people mistaking calm for pleasure.

¹The notion of an illusion of pleasure is problematic because it implies that one can feel pleasure when there is no pleasure. But the subjective state of feeling pleasure is what pleasure is. So feeling pleasure cannot be illusory; if one feels pleasure there is pleasure. One way to save Socrates from this objection is to allow that pleasure can refer both to the subjective state of feeling pleasure (pleasure₁) and an objective state (pleasure₂), e. g., a bodily process which, in most cases, causes pleasure₁. For instance, David Wolfsdorf makes a "...distinction between the appearance of the affective condition, which is a subjective component, and the objective component, which...is a kinetic or a-kinetic condition." in "Pleasure and Truth in Republic 9," *Classical Quarterly*, vol. 63 (2013) p. 116. Then the illusion of pleasure happens when one experiences pleasure₁ without the bodily process that usually causes it, i. e., without pleasure₂.

He starts in a somewhat surprising way, by suggesting that Glaucon might be tempted to believe that pleasure is by nature release from pain (584b). However, Socrates' aim is strategic. He will argue that not all pleasure is cessation of pain but he will concede that there is a sense in which some pleasures are cessation from pain. In order to show that not all pleasure is the cessation of pain, he uses the example of the pleasure of smell, which—he claims—is not preceded by pain. Since this pleasure is not preceded by pain, one should not think pure pleasure is the cessation of pain (*mê ara pheitheômetha katharan hêdonên einai tèn lupês apallagên*) (584c1-2).

Although the belief that pleasure by nature is release from pain is shown to be false, just at this point Socrates makes a significant concession: but surely what are called pleasures that stretch through the body to the soul, the most and the greatest, are a *kind of* release from pain (*lupôn tines apallagai*) (584c6-7). In order to understand this claim, it is helpful to remark that 'release from pain' is ambiguous. In one sense, it could refer to the state of having been released from pain. The state of having been released from pain is also the state of calm. In this sense, bodily pleasure would be a kind of release from pain only in the sense that it would be the error of taking an occurring state of release from pain to be pleasurable; it would be what we have called an illusion of pleasure. However, in another sense, 'release from pain' can mean the process of being released from pain. This sense would fit with Socrates' claim that pleasure is a motion; it would be the process of being released from pain. The idea that bodily pleasure is a process of being released from pain is found in the *Gorgias*. In that dialogue, claiming that all lack and desire is painful, Socrates also says filling the lack is pleasure. The conclusion is that one is in pain and enjoying pleasure at the same time when, being thirsty, he drinks (496e5-6). The idea that bodily pleasure is release from pain is echoed, later in this passage from the *Republic*, when Socrates says that bodily pleasure comes from filling the emptiness of desire (585a-e).²

²In contrast with the position defended here, Frede ("Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus" in Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, 1992) thinks it is unclear whether the filling is anything more than the appearance of pleasure, p. 436. By contrast, Erginel ("Plato on the Psychology of Pleasure and Pain,"

Before going on to explain the idea that bodily pleasures are a kind of release from pain, Socrates adds another idea whose full development is found in the *Philebus*. He introduces a wholly new idea: pains and pleasures of anticipation (*proêsthêseis te kai prolupêseis*). He says that they arise from the expectation of bodily pleasures and pains. The idea of anticipatory pleasures and pains seems to pick up on the theme of anticipation that runs through the passage. The sick anticipate pleasure; and one of the meanings of pain's being next to calm implies anticipation of pleasure. If these anticipations were also pleasurable, then they could be anticipatory pleasures. However, Socrates also says these anticipatory pleasures and pains have a similar character to the pleasures which stretch through the body to the soul and are a kind of release from pain. Since anticipatory pleasures belong to the soul only, they are not pleasures that stretch through the body to the soul. So, they are similar in that they are a kind of release from pain. What Socrates says next reinforces this reading. Socrates asks Glaucon what *they* are like and to what they most resemble. The 'they' could refer to the pleasures which are a kind of release from pain or to anticipatory pleasures (and pains), or to both categories. So the following analogies represent the way bodily pleasure and anticipatory pleasure are a kind of release from pain.

The spatial analogy depends on the idea of an up and a down "that are in nature," with a middle region between the two. The idea of an up and a down that are in nature implies that 'up' and 'down' refer not just to directions relative to one another; rather there is an absolute or true upper region and an absolute or true lower region. In addition, the analogy includes the process of moving from one region to the other as well as the outcome of the process, i. e., being in one region or the other. Socrates says that someone who is borne from below to the middle region would think he is moving upward; then standing in the middle region and looking at the place from which he had come, he thinks he is up (presumably instead of thinking he is in the middle region) not knowing about what is truly above (584d6-9). So, in this analogy, there is the process of ascending and a belief about the process as it is occurring; there is also the outcome of the process and a belief about the outcome when it has happened. Then Socrates

Phenix, 65:3/4, 2011) argues that cessation from pain is a state and liberation from pain is a process (290-2).

applies the analogy to pain and pleasure. Those without experience of truth would have unsound opinions about many other things, so that they are so disposed with respect to pleasures and pains and what is between these two, that when they are borne to what is painful, they truly think they are in pain, and are really so. But when they are borne away from pain to the middle region, they intensely believe they are reaching (have reached) fulfillment and pleasure. (*hotan de apo lupês epi to metadzu, sphodra men oiontai pros plêrôsei te kai hêdonê(i) gignesthai*) (585a2-3).

Finally, at this crucial point in the account, there is an ambiguity in the text. The Greek sentence can be read as expressing the inexperienced persons' belief that they have reached fulfillment and pleasure or as expressing their belief that they are reaching fulfillment and pleasure.³ The first is a belief about the result when it has occurred; the second is a belief about what the process will result in. Either, having moved from pain to the middle region, they think the middle region is pleasurable; or, in moving from pain to the middle region, they anticipate pleasure.

We can now see that the ambiguities in this passage begin to fit a pattern. One set of ambiguities implies that bodily pleasure is an illusion that occurs when one is experiencing the present state of calm as pleasure. The second set implies that bodily pleasure is deceptive when it involves a false anticipation that the process of filling the emptiness of bodily desire will result in future pleasure. Thus, each set is the basis for a distinct interpretation of the bewitchment of bodily pleasure. While there are several reasons for preferring the second interpretation, I will cite only one. If the person moving from pain to the state of calm has a false anticipation of future pleasure we can understand why Socrates had mentioned anticipatory pleasure at the beginning of this section of the argument. It is the form that false

³The parallelism between the two motions (*hotan men epi to lupêron pherôntai...hotan de apo lupês epi to metadzu (pherôntai)*) make it clear that Socrates is talking about going toward pain and going toward the middle. The result of this second motion is then described: *sphodra oiontai pros plêrôsei te kai hêdonê(i) gignesthai*. In moving toward the middle, they intensely believe they are coming near to fulfillment and pleasure. In fact, this is Shorey's translation. *The Republic*, Paul Shorey, trans. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970) p. 387.

anticipation takes in the error made by those who are moving from the lower region of pain to the mid-region of calm. In saying that they believe intensely that they will have pleasure in the future, Socrates is invoking the notion of anticipatory pleasure that he so mysteriously mentioned earlier. He is saying they are experiencing pleasure at the prospect of future pleasure. As such, the anticipatory pleasure is false because the mid-region is the state of calm, not pleasure; one is taking pleasure in something that will not happen. Nevertheless, in itself, anticipatory pleasure has a role in bodily pleasure's being release from pain. The pleasurable anticipation of the cessation of pain as calm is not deceptive because it is the anticipation of what will happen. Moreover, it is itself part of the process of release from pain.

Time does not permit us to pursue further this interpretation of the deception associated with bodily pleasure. By way of conclusion, I will sketch the major consequences of this interpretation. The first consequence is for non-philosophers, who do not understand how bodily pleasures are deceptive. If the bewitchment of bodily pleasure is a false pleasurable anticipation of pleasure, then the false anticipation will end in disappointment. The deceived person expects pleasure but in reality experiences only calm, the absence of pleasure. Nevertheless, the bewitchment is persistent; in spite of disappointment, the non-philosopher, because he does not understand how the deception works, continues to expect pleasure. In the rest of the passage, Socrates describes the obsessive pursuit of this phantom of pleasure that this bewitchment inspires (586a-c). The second consequence is for the philosopher, who is not deceived by bodily pleasures and does not falsely anticipate pleasure. Realizing that bodily pleasure is a process that ends in calm, he is not disappointed by expectations to the contrary. This realization, in turn, implies that the point of bodily pleasure is that it ends in calm. If so, in the life of the philosopher, bodily pleasure is not an end in itself but rather a stage on the way to the state of calm. Socrates signals that this state is preferable for the philosopher when, in the *Philebus* (33a-c), he characterizes the life of the gods as consistently calm. Insofar as divine detachment is appropriate for philosophers, it would be essential for them to understand that calm is the end of pleasure. The harm of the bewitchment by bodily pleasure is that it covers up the true value of the state of calm.

СВЕТЛОВ РОМАН ВИКТОРОВИЧ, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, директор Института философии человека, доктор филос. наук, профессор

СОКРАТ, ТЫ СЛЫШИШЬ СОКРАТА? ПАРАДОКСЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТЕКСТАХ ПЛАТОНА*

Аннотация: Тема идентичности - важная для античной культуры, на что указывает знаменитый дельфийский принцип. Мы не станем затрагивать богатый социально-политический, медико-гигиенический, гендерный аспекты этой темы. В фокусе нашего внимания окажутся стратегии идентификации акторов платоновских диалогов, которые имеют и содержательный, и драматически-игровой характер. На наш взгляд в этих текстах обсуждается тема того, что получит позже название «различающего» и «собственного» признаков. Платон не столько «генерализирует» наш опыт в поисках общих понятий, но и рассматривает эпистемические границы специфицирующих суждений и их элементов. И поиск верного инструментария приводит его к собственно философскому вопросу о возможности схватывания идентичности в логосе. В итоге Платон демонстрирует ряд парадоксальных суждений, которые заставляют нас задуматься над особенностями платоновского философского дискурса.

Ключевые слова: эпистемология Платона, собственный признак, идентичность

ROMAN SVETLOV, Herzen State Pedagogical University of Russia, St Petersburg, Head of the Philosophy department, DSc in Philosophy, Professor

SOCRATES, DO YOU HEAR SOCRATES? PARADOXES OF IDENTITY IN THE TEXTS OF PLATO

Summary: The famous Delphic maxim demonstrates the importance of the theme of identity for ancient culture. We will not

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

explore the rich socio-political, medical-hygienic, gender aspects of this problem. The main attention will be paid to the identification strategies used for the characters of the dialogues of Plato, which also have a dialectical and dramatic-game character. The topic, which is discussed in these texts, will later be called “differentiating” and “own” features. Plato not only generalizes our experience in the search for concepts, but also considers the epistemic boundaries of specifying judgments and their elements. The search for the right toolkit leads him to the properly philosophical question of the possibility of describing the identity in the logos. As a result, Plato demonstrates a number of paradoxical judgments that make us reflect on the peculiarities of Plato’s philosophical discourse.

Keywords: epistemology of Plato, own features, identity

Темы идентичности и индивидуальности в последнее время достаточно серьезно занимают представителей философии сознания и аналитической философии – в частности в связи с современными трактовками проблем сознания, свободы воли, личности. Более того, тема идентичности имеет также политико-социальные и правовые аспекты, актуальные для современности.

В связи с этим проблема идентичности в античном мире оказывается интересна для нас не только с точки зрения истории формирования европейской субъективности (П. Адо, М. Фуко), но и как некоторый пример историко-культурной ситуации, когда еще не было диктата со стороны представлений о картезианском субъекте. Мы полагаем, что античное наследие может быть интересно для современного человека не просто само-по-себе (т. е. как предмет эстетического, архивного или какого-то подобного интереса), но и как «место», где находится вполне актуальная проблематика.

Если говорить о Платоне, то вопрос об идентичности является одним из моментов знаменитого «элейского» цикла диалогов: «Теэтета», «Софиста», «Политика». В последних двух речь идет об идентичности софиста и политика (а, как полагают некоторые, и философа также). В зачине «Софиста» ставится вопрос об идентичности Чужеземца.

Особенно показателен пассаж в самом начале «Политика»:

Чужеземец. Дадим ему отдохнуть некоторое время, его же доля пусть достанется этому Сократу,

спутнику Теэтета по занятиям в гимнасии. Или ты подсказешь что-то иное?

Феодор. Да будет в точности так, как ты сказал. Когда молодым дают передохнуть, они легче переносят тяготы.

Сократ. Кажется, чужеземец, что они связаны со мной родственными узами. В самом деле, об одном вы говорите, что его лицо проявляет природное сходство с моим, что же до другого (258 а), то он мой тезка, а одинаковое имя придает некую близость. Но ведь родичей мы в любом случае склонны узнавать во время беседы. Что до Теэтета, то вчера я сам пообщался с ним, сегодня же слушал его ответы. А вот Сократа не удалось узнать ни тем, ни другим способом: нужно исследовать и этого юношу. Однако пусть он отвечает тебе, со мной же побеседует в свое время.

Чужеземец. Так и будет. Сократ, ты слышишь Сократа?

Сократ мл. Да. (257с – 258а)

Беседа Сократа с Сократом (возможно в планировавшемся Платоном «Философе») – то несостоявшееся литературное событие, которое оставляет место для самых разнообразных фантазий. От «открытия самосознания» в античности до демонстрации процедур «чистого мышления мышления».

Но мы будем говорить об ином аспекте данной темы – постановке Платоном вопроса о признаке, который позволяет нам идентифицировать предмет (личность, событие, самих себя). В связи с этим обратим внимание на завершающую часть «Теэтета», где обсуждается именно эта тема. Отказавшись от двух способов понимания знания как истинного мнения с логосом (передача мнения речью и перехода от частей мнения к целому), Сократ говорит, что остался еще один вариант спасения разбираемой дефиниции знания:

Многие бы сказали, что есть некий знак, при помощи которого мы и отличаем друг от друга все, о чем спрашиваем. (208с)

Характерно слово «многие». Видимо оно значит, что речь идет не о какой-то особенной философской позиции, но о том, что является «общим местом». В каком-то смысле сюжет рассуждений в «Теэтете» «закольцовывается»: напомним, что первые два подхода Теэтета к определению знания также опираются на нечто нерелексивно очевидное для массового сознания: знание как конкретный навык и знание как восприятие/ощущение.

Поиск знаков-«сем» (греч. σήμα) - это вполне естественное дело уже для любой архаической культуры: по знакам сказочный или эпический герой находит дорогу домой, узнает свое будущее; знак на могиле - память об умершем, природные явления, полеты птиц, состояние внутренностей жертвенных животных - знаки для различных видов мантики. Философский поиск раннегреческих мыслителей также направлен на установление знаков истинной или ложной форм высказывания о сущем. Мы бы добавили к этому и классическую античную поэзию: Гесиод говорит о признаках доброго труда и соревнования. Феогнид в элегиях рассказывает своему адресату Кирну о знаках, которые отличают низкого мужа от благородного.

Таким образом, перед нами действительно «общее место». Правда, проинтерпретированное Сократом следующим образом: знак есть некоторый «собственный» признак предмета, знание о котором и есть знание о самом предмете.

Сразу после фразы о «семе» Теэтет просит его привести пример такого логоса-объяснения. И Сократ говорит, что в отношении, например, Солнца, будет достаточно указать, что оно – самое яркое из всего, что обращается вокруг Земли. Этот знак чуть ниже трактуется Сократом как различие (διαφορά), позволяющее отграничить одну вещь от другой. Ведь до той поры, пока мы используем признаки общности, то говорим лишь о том, что обще всем. Теэтет соглашается: «назвать такое различие логосом будет прекрасно» (208d-c).

Как становится понятно ниже, здесь возникает нечто подобное известному разговору между Алисой и Шалтаем-Болтаем из знаменитой книги Л. Кэрролла об их именах. Имя Алисы «ужасно», поскольку Шалтай-Болтай понимает его расширительно. Алисой можно назвать все, что угодно - девочку, кошку, рок-группу. Свое имя Шалтай-Болтай понимает строго исключительно: он один

и уникален. Настолько уникален, что к нему на помощь готовы прийти вся королевская конница и вся королевская рать.

Знак-различие в случае рассуждений в «Теэтете» должен быть чем-то исключительным. То есть означать лишь тот предмет, который он и означает. И сопровождать правильное мнение о нем (Theaet. 208e).

Но даже первый момент этой эпистемического суммирования - однозначный знак-различие + правильное мнение - оказывается проблемой. Человеческий язык пользуется по большей части словами, которые обладают обширным и неоднозначным полем значений. Даже личные имена и географические названия можно использовать в несобственном смысле («Этакий Фалес» из Аристофана), а точное их соотнесение с реальными денотатами - всегда тема контекста и уточнения. Одна из важнейших проблем проекта «протокольных предложений» заключалась именно в этом. Мы лишь тогда верно понимаем некоторый признак, когда знаем тот предмет, который он потенциально выделяет. Если некоторый знак указывает лишь на самое себя, он не может быть понят и соотнесен с чем-то иным. Практически та же ситуация имела место в Первой гипотезе «Парменида»: существующее-в-себе, абсолютно исключительное и само-в-себе пребывающее единое не может быть соотнесено ни с чем, названо и познано каким-то образом. Следовательно, нужен контекст. Чтобы идентифицировать индивидуальный предмет его уже нужно видеть в контексте целого.

Казалось бы вполне понятный подход, который демонстрирует Сократ в рассуждении о знаке: имея правильное мнение о ком-то я смогу его идентифицировать лишь когда смогу продемонстрировать различающий признак, терпит неуспех по той причине, что последний уже должен быть включен в правильное мнение. Иначе зная Теэтета как курносого человека с глазами навывкате, я не смогу отличить его от других похожих людей (таким же был и Сократ). Очевидно, речь должна идти о какой-то специфической, особенной курносости, знанием о которой мы уже должны обладать вместе с правильным мнением (209c, 210 a). Получился замкнутый круг: знанием мы называем знание признака, присоединяемого к правильному мнению.

Как ни крути рассуждения вокруг скиталы - восклицает Сократ - ничего не получается (209d). Действительно некоторые надписи (части определения) мы видим. Но как ни накручивай их на жезл-скиталу, путного, т. е. целого, не складывается. Остается предположить, что Платон намекает: не тот жезл-скиталу мы выбрали. Если его целью было раскритиковать попытки определения знания, которые давались античными «прото-эмпириками», настаивавшими на движущемся характере сущего, то это у него, безусловно, получилось.

Впрочем, вопрос стоит не только об определении знания, но и о природе приращения знаний. Если добавление некоторого признака к мнению тождественно рождению знания, тогда, вероятно, была совершенно верна киническая трактовка этой темы. Как известно, Антисфен полагал, что прибавление знаний осуществляется благодаря сравнению: нечто новое постигается при помощи некоторого признака (серебро похоже на олово). Иными словами, если нечто имеет сходство с оловом, но оловом не является, значит это - серебро. Мы имеем правильное мнение об олове. И, прибавляя этот признак, понимаем, что такое серебро.

С одной стороны, зачастую именно так и происходит передача знания. Но, с другой, мы видим, что подобная «схема» чревата сложностями, известными, например, под названием «проблема Геттиера». В 1963 году Эдмунд Геттиер написал небольшую заметку под названием «Is Justified True Belief Knowledge?», где привел два аргумента против толкования знания как истинного обоснованного мнения, принятого в эмпирико-аналитической методологии. Напомним один из сюжетов: некие Джон и Смит были в курсе, что в этот день будет назначен новый начальник отдела. Смит знал, что у его оппонента в кармане пиджака десять монет. Он также слышал, что руководитель фирмы отдаст пальму первенства именно Джону. Отсюда он делает вывод, что обладателем искомой должности станет тот человек, в кармане пиджака которого имеется десять монет. Следовательно, Смит обладал и истинным мнением, и основаниями к нему, и даже мог указать отличительный признак. Однако знанием это не было. По каким-то причинам начальство водило за нос претендентов. Оно выбрало именно Смита, у которого в кармане также имелось

десять монет: он про них не помнил, или просто давно не пересчитывал мелочь.

Несмотря на все имеющиеся у Смита основания доверять сложившемуся в его сознании мнению, отличительный признак (десять монет) указывает не на Джона, а на него самого.

Возвращаясь к антисфеновскому пониманию прибавления знания, отметим: мы можем «иметь все карты на руках», но так и не идентифицировать серебро. Есть целый ряд других объектов, которые могут походить на олово, но не являться серебром. Для определения последнего необходим знаток, тот, кто обладает истинным и однозначным ответом на вопрос «что это?» Тот, кто знает количество монет во всех карманах.

Все схемы, предлагаемые сторонниками понимания знания как истинного мнения с логосом, не показывают нам механизма возникновения знания. Приходится признать, что оно – знание – уже априорно присутствует и в случае, когда мы даем некоторое определение своему мнению, и тогда, когда указываем на различающий признак. Ведь ни курносость не делает Теэтета Теэтетом (курносых людей много), ни «оловоподобность» серебро серебром. Иными словами, чтобы узнать Теэтета, мы уже должны знать его, нам уже должна быть известна особая «теэтетовость», отличающая его от остальных курносых людей.

В диалоге «Парменид» имеется одно важное рассуждение, как представляется, соотносимое с поставленной в рассмотренном фрагменте «Теэтета» проблемой. Это место из Седьмой гипотезы, где Платон анализирует выводы, проистекающие для иного из несуществования единого. В этом случае иное оказывается другим по отношению к самому себе и теряется возможность установить хотя бы какое-то сходство или различие. Если единого нет, а есть лишь иное, то оно одновременно кажется и имеющим предел, и беспредельным, и одним и многим (Parmenides 165c).

Аристотель (персонаж диалога «Парменид») просит элейского философа пояснить, что тот имеет в виду. И Парменид говорит: «Это как те вещи, что передаются тенеписью (скиаграфией): когда смотришь издали, они кажутся едиными и подобными... Когда же подходишь ближе, все они видятся многими и различными и, благодаря фантому иного кажутся другими и неподобными самим себе» (165c-d). Здесь нет времени пускаться в давнюю

дискуссию о природе древнегреческой скиаграфии: искусство ли это светотени, или же пример античного пуантилизма. Однако представляется, что Платон имеет в виду именно элементы рисунка, позволяющие создавать иллюзию целостности и единства изображенного. На близком расстоянии эта иллюзия исчезает и единый образ пропадает. Буквально то же самое Платон пишет и в «Теэтете», как раз в интересующем нас месте:

Теэтет, сейчас, когда я совсем приблизился к тому, о чем мы говорили, словно к нарисованному светотенью (скиаграфией), я не могу постигнуть даже самую малость. Когда же смотрел издали, мне казалось, что в этом что-то есть. (Theaet. 208e)

Признак оказывается элементом скиаграфического рисунка. Лишь при взгляде издали представляется, что он сторона некоторого единства (курносость Теэтета). Но когда мы рассматриваем этот признак как некий идентифицирующий источник знания, то на самом деле теряем искомое. Поэтому курносость вне «теэтетовости» становится столь же иллюзорной, что и те различия и инаковости, о которых идет речь в VII гипотезе «Парменида». Без существования единства они бессмысленны.

Итак, мы можем заключить, что идентичность не передается совокупностью описаний или «протокольных предложений». Тем не менее, у нас есть некоторые способы «схватывания» ее, которые не были выявлены в «Теэтете» - это для Сократа ясно. Но, как и тему знания, Сократ в конце диалога «Теэтет» откладывает «на завтра». Рассматриваемые на следующий день в «Софисте» и «Политике» варианты «метода логосов» - т. е. диереза, диалектика и работа с образцами/парадигмами - становятся для Платона искомыми инструментами, позволяющими изобразить даже такие противоречивые фигуры, как софист, политик и философ. Однако эта идентификация не имеет своим результатом дефиницию в аристотелевском духе. Проблемы, которые Платон выявил в «Теэтете», не позволяют ему сводить искомое к последовательности определений, к указанию места на родо-видовом древе. (С этой точки зрения - заметим в скобках - «Введение» (Isagoge) Порфирия - текст совсем не платонический, хотя также и не перипатетический).

Вывод, который мы делаем, очевиден и далеко не нов. Тщательно прописывая детали, словно отдельные штрихи скиаграфии, постоянно возвращаясь к тому же, корректируя ход рассуждений, Платон, тем не менее, причащает нас смотреть на целое диалога. Так, например, «Законы» - это весь текст диалога, показывающий нам природу права в понимании Платона, а не просто рекомендации для обустройства жизни магнесийцев. И в этом случае становятся понятнее многие «печально известные» противоречивые детали данного сочинения – от утверждения, что люди – игрушки богов до положения о том, что магнесийцы должны проводить свою жизнь в играх. То же самое касается и «Государства», этого совершеннейшего мимесиса, по выражению И. А. Протопоповой. Природа политического излагается Платоном не только в 5 и 6 книгах, но даже в мифе о загробном странствии Эра. «Теэтет» также текст, который следует рассматривать в его тотальности. Как и вопрос об идентичности, заявленный в качестве темы нашего выступления. У Платона нет отдельного диалога, посвященного данной теме (да и трудно было бы ожидать появления подобного сочинения в дохристианскую и до-«субъектную» эпоху). Но проблема идентичности естественным для современного читателя образом конструируется в диалогах «элейского» цикла.

Завершая, скажем, что мы рассмотрели только один из моментов этой конструкции, один из фрагментов платоновской «скиаграфии» идентичности.

DETLEF VON DANIELS, Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, Research Group International Justice and Institutional Responsibility, Research Fellow and Academic Coordinator

WHAT IS THE QUESTION PLATO IS ANSWERING TO IN THE *POLITEIA*?

Summary: In this paper, I want to use the method of contextual interpretation as envisioned by the Cambridge School for a reading of Plato's *Politeia*. However, this attempt will change both, our understanding of Plato but also of the philosophical underpinnings of the Cambridge School. As a cautionary tale, I will start by giving a brief overview of political appropriations of the *Politeia* while focusing on three historical periods, 19th century Britain, early

20th century Germany, and the post-war United States. It will turn out that everyone has found in Plato what he needed or sought, mostly himself. The Cambridge School nevertheless claims to get beyond this “mythology of parochialism” (Skinner) by inquiring into the historical and discursive situation (“the question”) an author is answering to. I will argue against the “mouthpiece of Socrates view” that enough historical evidence can be given for considering Plato as a conscious political actor. For understanding his intervention it is therefore important to reconstruct the prevalent discourse of his (and not Socrates’!) time. I will show that the sophists Plato is implicitly attacking can be characterized as ‘proto-cosmopolitan liberals’ who have a ‘pan-Hellenistic’ political agenda (both anachronistic terms can be fleshed out historically). Plato’s intervention then turns out to be an indirect and double one, by inventing (or recognizing) a realm above petty politics and distinguishing the philosopher from the philodox he changes the focus of attention from immediate action to the world of practical guiding ideas. I will conclude by arguing that this contextual reading is apt neither for a ‘liberal’ nor an ‘authoritarian’ appropriation as Plato’s concepts work in a different way, namely as a historical analysis of forms of practices.

I. In my talk, I would like to discuss the answer to an apparently simple question, namely what is the question to which Plato gives an answer in *The Republic*? The apparently obvious answer is that Plato gives an answer to the question “what is justice”, as this is the central question raised again and again by protagonists in the dialogue. Therefore the dialogue belongs, as one might continue to argue, to the long line of prestigious philosophers who give an answer to this question. This reading already presumes a lot: that there is a philosophical tradition of answering perennial questions, that Plato belongs to this tradition, maybe as a founder, and that our task as interpreters and maybe fellow philosophers is to make a contribution to this tradition by keeping it alive through hermeneutic understanding, criticisms, and extensions.¹ However, in certain times this straightforward answer feels strangely out of touch, maybe as a simply, everyday question:

¹This is the implicit understanding of the task of philosophy in Myles Burnyeat and Michael Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, ed. Dominic Scott (Oxford: Oxford University Press 2015).

“Is this act, this person, or this judgment just?” - or in a more dramatic tone - “Do we live in a just state, in a just world?” is transformed into “the perennial philosophical question ‘what is justice,’” a question attainable apparently only to a class of people especially trained to do so (we philosophers) or - if attainable by everyone - only under special circumstances, in our “reflective moments throughout life” as John Rawls wrote.²

Yet maybe the short notice that Plato is answering a perennial question isn’t that strange after all. In contemporary political philosophy, thinking about justice in an abstract way is often called “ideal theory,” thereby employing a Rawlsian framework.³ This distinction between ideal and non-ideal theory presumes that ideal theory is bound up with the non-ideal circumstances of our society, i. e. of Western liberal societies. For this reason, thinking about justice along the lines of ideal theory also has consequences for real-world issues. So maybe Plato is simply doing what we do when engaging in “ideal theorizing.” However, when subsuming Plato’s answer under this notion of “ideal theory,” as an instance of what we do when interpreting perennial philosophical questions, the fragility of assumptions underlying the distinction between “ideal” and “non-ideal theory” becomes obvious. Not only are the kind of questions Plato asks in the course of the *Politeia* and the proposals he considers far ‘off topic’ from the liberal tradition of ideal theory, the social reality he presumes is also incompatible with conditions in Western liberal societies. Sometimes, when considering Syracuse as an instance where Plato’s philosophy could be applied, the regime Plato addresses (the regime of Dionysius I. of Syracuse) even seem to contradict in principle everything liberal societies stand for.

An easy way out of this quandary is to place Plato firmly into the sub-discipline “history of philosophy” thereby presuming that “we” today have learned to ask “systematic question” whereas previous generations of philosophers can either contribute to “our” questions or are of “historical interest” only; they are a pre-history of our times. The problem of this assumption, often implicit in analytical approaches

² John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 7.

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), § 2.

to political philosophy, is that it cuts ourselves off the confrontation with the incompatible other and thus makes the whole process of hermeneutic understanding unnecessary. The history of philosophy then turns out, as Quentin Skinner once wrote, into „a means to fix one’s own prejudices on to the most charismatic names ... [It] becomes a pack of tricks we play on the dead.“⁴ As an alternative, Skinner proposes to read philosophical treatises as interventions in the politics of their time. Through historical contextualization, philosophers no longer appear lofty theorists cut off from the ordinary politics of their time, but as political actors, and philosophical treatises can be read like political pamphlets. This approach has been proven to be fruitful, however, mostly for the English Republican tradition.

Yet it can, and indeed already has, also been used to attain an understanding of Plato. The following programmatic statement might serve to introduce this perspective: „It must always be remembered that the writer Plato is only an *eidolon* (image) of the actual teacher Plato, an *anamnesis* (reminiscence) of the speeches in the gardens of the academy. ... For a literary time like ours, it is difficult to capture the memorial character of Platonic dialogues. It is not an imaginary, merely literary world, as in all modern dialogues. ... We must not regard him as a systematic thinker in *vita umbratica* (armchair life), but as an agitator-politician who wants to lift the whole world off its feet.“⁵ This quote, which sounds as if coming right out of the heartlands of the Cambridge School, is actually from Friedrich Nietzsche. So Nietzsche could be counted among the founding fathers of the Cambridge School. However, I will not directly discuss Nietzsche’s take on Plato, as this would turn out to be as much a Nietzsche as well as a Plato interpretation, but instead focus on two traditions of a contextual reading of Plato that can at least partly be traced back to Nietzsche’s influence. Thus, what might sound to be a cutting-edge research question, a Cambridge School reading of Plato, has already been done, and is in contemporary, English interpretations of Plato’s philosophy practically forgotten. The

⁴Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory* 8 (1969): 14.

⁵Friedrich Nietzsche, “Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge,” in: *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, eds. Fritz Bornmann and Mario Carpitella (Berlin and New York: De Gruyter, 1995), II, 4, 9

question is therefore not simply how can a contextual interpretation of Plato be done, but also why has it been forgotten or left hardly any trace in current interpretations?

II. All interpretations that assume Plato had some immediate political aims have to take the autobiographical account given in his letters, in particular the seventh letter, seriously.⁶ However, starting already in antiquity the authenticity of some letters handed down under the name Plato has been questioned, and with the modern discovery of historical-critical interpretations of ancient texts, even the authenticity of the seventh letter has been questioned. This debate continues until today and tends to overshadow the question of Plato's political mission.⁷ As I am not competent to give a judicious assessment of the evidence I will give the critics the benefit of the doubt. However, this does not mean that we can disregard the letters as a distraction from the „real“ Plato. As far as I am aware, no one has ever questioned that Plato indeed went to Syracuse as a political advisor. Thus everyone concedes that the core events told in the seventh letter are true. Usually, critics merely point out that certain passages are not highly original, whereas others take offense that some claims differ from what Plato says in other dialogues, moreover there is an ongoing discussion whether the prose is original and imaginative or, as authenticity-critics typically claim, boring and cliché-ridden. So in the end, every argument can be used for the one or other side. However, if the seventh letter is not written by Plato then we have to acknowledge a new philosopher in antiquity, the writer of the seventh letter who not only has a profound knowledge of Plato's life and the political events in Syracuse but also an extraordinary ability to emphasize with the protagonist of his novel and to invent a resonance space for Plato's philosophy. He (or maybe she?) has given in this way one of the most far-reaching and influential interpretations of Plato's philosophy and its relation to real political events in the ancient world.

⁶ The historical assessment of the regime of Dionysius I. is since ancient times contested. For the latest, more nuanced view see Brian Caven, *Dionysius I. War-Lord of Sicily* (New Haven/London: Yale University Press, 1990).

⁷ For the latest turn interpreting the letters as a prose tragedy written by a philosophically incompetent author see Myles Burnyeat and Michael Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*.

III. I have already indicated that the reading of Plato as an agitator-politician can be traced back to Nietzsche. It is found as a programmatic idea in a lecture Nietzsche gave as a professor of classics in Basel, thus at a time when he was still trying to comply with the standards of classical philology. Curiously, the one who carried out this line of reasoning was Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, who is known by Nietzsche Scholars for ending Nietzsche's career as a classicist through his devastating critique of „The Birth of Tragedy.“ In this critique, Wilamowitz articulates why Nietzsche failed as a classical philologist. Wilamowitz writes that Nietzsche's „imaginary genius and impudence in the presentation of his claims stands in direct relation to his ignorance and lack of love of the truth. ... [Nietzsche's] solution is to belittle the historical-critical method, to scold any aesthetic insight which deviates from his own, and to ascribe a “complete misunderstanding of the study of antiquity,“ to the age in which philology in Germany ... was raised to an unprecedented height.“⁸ This quote entails not just a critique of Nietzsche but at the same time the principles Wilamowitz held dear, viz., the historical-critical method and the German tradition of philology, which is sensitive to the values expressed in the ancient texts, even though it proceeds itself in a scientific,⁹ value-free way. Thus Wilamowitz subscribes to the credo of historicism that „every age is immediate to God.“ His classical studies culminated in a magisterial book on Plato, published in 1918, in which Wilamowitz uses the events told in the letters to contextualize Plato's philosophy in the cultural, social, and political history of ancient Greece.¹⁰ Thus at the end of his career, Wilamowitz carried out the very task Nietzsche called for as a young classicist.

The book, entitled “Plato. His life and his work” is divided into three parts, youth, manhood, and old age, and explains how the various dialogues correspond to social, political, and biographical

⁸ Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches Geburt der Tragödie* (Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1872), 8.

⁹ The German term „Wissenschaft” is untranslatable into English as it comprises both the natural sciences and the spiritual sciences (humanities).

¹⁰ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke* (Berlin 1918).

events in Plato's life. Hence Wilamowitz not only uses linguistic or philosophical evidence to bring the dialogues in a chronological order, but also uses psychological speculations and draws inferences from the life of the Academy and political events in the Greek world. Wilamowitz stresses that Plato's original motive was a political one but that the circumstances in Athens were not favorable to his ideals. Even so, Wilamowitz constructs parallels between political events and the dialogues only up to a specific point. After Plato wrote the *Republic* he receded according to Wilamowitz into scholarly life in the Academy and lost the feeling for political events taking place roughly after 370 BCE.¹¹ So in all his later works, Plato was "only a teacher", so to say the ancestor of a 19th-century German university professor. However, in the preface to the book written at Christmas 1917 and in the dedication to Herrmann Diels written in November 1918 Wilamowitz realized that his very own Platonic ideal, to establish an international association of all academies of sciences and letters around the world, to foster freedom and the unity of sciences, lay shattered along with the ruins of the old European order. The reception of his Plato interpretation confirmed that a certain style of scholarship, which Wilamowitz represented, was soon considered old-fashioned, remarkably for two very different reasons.

IV. In the Anglophone world, the narrative and empathetic style of Wilamowitz was rejected as mere psychological and historical speculation and abandoned in favor of more empirical, and analytical-minded interpretations that mostly disregarded historical context or treated them as a special topic for historians.¹² Thus as an example of an ironic turn, the very critique Wilamowitz had raised against Nietzsche was leveled against him 50 years later. To repeat Wilamowitz's judgment: "[His] imaginary genius and impudence in the presentation of his claims stands in direct relation to his ignorance and lack of love of the truth."¹³

In Germany, the most influential line of criticism was raised by the opposite side. Kurt Hildebrandt, a Plato scholar who was

¹¹ Wilamowitz, *Platon*, 386.

¹² See the dismissive review of Ernst Howald's book „*Platons Leben*“ that has a similar focus by Paul Shorey in: *Classical Philology* 19 (1924): 379-381.

¹³ Wilamowitz, *Zukunftsphilologie*, 8.

strongly influenced by the circle around the poet and youth cult leader Stefan George, accused Wilamowitz of being too historically minded, failing to understand the Greek “ethos of tragedy,” and neglecting Plato’s ongoing political mission.¹⁴ For Hildebrandt Plato remained throughout his life the spiritual leader of a transformative intellectual movement aiming at ruling the ancient world and defending it against barbaric forces coming from the West and the East.¹⁵ In the words of Hildebrandt:

„Plato was the incarnate desire to become the supreme philosophical legislator and state founder“ and thus Hildebrandt explains „Whoever wants to destroy Syracuse out of idealism of freedom destroys the freedom of the nation. ... The academy is the center of the nation ... (secret Hellas is a term modeled after „geheimes Deutschland“ the shibboleth of Stefan George’s disciples.)

The influence of the mood of the 1920s and 30s in Germany on this interpretation is obvious, and can also be traced back to other writings of Hildebrandt in which he stressed the idea of leadership in Plato, and praised him for supporting racial selection and eugenic breeding. These few remarks might suffice to characterize this line of interpretation. At the same time, it might suggest considering it as a dead end or as a confirmation that the analytical mode of reasoning and interpreting Plato is for good reasons the dominant one. So are we back at the beginning? Is the best way of reading Plato to conceive him as someone who tries to give answers to specific perennial questions such as “What is justice”?

V. There is a final episode in the reception of Plato and in particular his political activities that might cause at least some irritation for this line of interpretation. The Anglophone perception of Plato’s political philosophy since the second half of the 20th century is not “historicist” (presuming that human thought rests on premises that change with each epoch but cannot be validated by trans-historical human reason) but proceeds at least implicitly from the background of liberal

¹⁴ Hildebrandt’s attack started already in 1910 as it was not just directed against the Platon book but against the whole historicist tradition Wilamowitz stood for. See Kurt Hildebrandt, „Hellas und Wilamowitz. Zum Ethos der Tragödie,” *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 1 (1919): 64-117.

¹⁵ Kurt Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlin: Georg Bondi 1933).

premises. Even if they are not explicitly mentioned or bracketed, the philosophical framework used to interpret Plato is in any case informed by them. Moreover, the liberal mindset also appeared to be, at least for a short time after the end of the cold war, unchallengeable in political, social, and economic terms. This Western self-assurance has increasingly come under attack in the last 20 years or so both from the inside, since the liberal mindset has been questioned from neoconservative and populist movements, as well as from the outside, since the force of Western globalization is for political, social, and economic reasons no longer unmatched. One might think that this rough sketch of our current age is an unprecedented situation so that one can only speculate about future philosophical consequences. However, the situation we are experiencing is arguably not so new after all, in any case, it recalls in some aspect a previous time, and it also recalls a previous challenge of the liberal tradition through the lens of Plato.

In 1795 Johann Georg Schlosser, a German public official, and amateur scholar, published the first German translation of Plato's letters.¹⁶ He used the comment section of the translation to launch a full-blown critique of all liberal philosophers, Immanuel Kant in particular, and accused of destroying Christian belief and tradition. As an alternative, he recommended the wise Plato who praised the secluded life of the private man. In the dedication Schlosser writes:

“For since the wise Greek advises us to be satisfied with our Superiors as God gives them, even if they do not want to be counseled at all, and since it is also not so easy to be satisfied with them, as he says, and as the newspapers from the West tell us daily; it is to be hoped that our good countrymen, when they read these letters, will be inclined to give their farewell to the freedom preachers; and hopefully they won't wish to spread their faith with fire and sword as the Spanish did in America. So I guess we can sit under our grapevine again soon, hoping that we can leave the seat, we have retained as best we could, to our children.”¹⁷

¹⁶ Johann Georg Schlosser, *Platons Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen* (Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1795).

¹⁷ *Ibid.*, 2.

Schlosser got more or less everything wrong, both in his way of reading Kant and also in this invocation of Plato. Nevertheless, the episode is noteworthy as Kant responded to the unfounded accusations of Schlosser. Thus Kant had probably read Plato's letter for the first time and realized that something in Plato and his relation to politics was such that the liberal tradition he stood for needs to reassure itself. Kant reacted to the accusations of Schlosser by drawing a distinction between the philosopher who has to achieve his results through strenuous work, and the naïve enthusiast (Schwärmer) who thinks he has a direct access to being itself. By enjoying the fruits of philosophical labor without having to work for it enthusiasts behave like noble people and betray their lack of philosophical rigor simply by using a noble tone. In something of a short psychograph, Kant characterizes Schlosser as a "monarchist out of envy."

"Elevating now Plato, and now Aristotle to the throne, so that, being conscious of their own incapacity for personal thought, they do not have to endure the hateful comparison with others still living. And thus (principally by the latter judgment) the superior person shows off as a philosopher, whereas in fact through obscuration he puts an end to any real philosophizing."¹⁸

This distinction between "showing off as a philosopher" ("den Philosophen machen") and the real philosopher settles the dispute with Schlosser, but not with Plato. To respond to this challenge Kant distinguishes between Plato the letter writer and Plato the academic. With the latter, he agrees on many points in principle, such as with the dialectical method, with conceiving mathematics as an a priori realm, and with having an overall practical agenda. But he criticizes Plato the letter-writer for extending the realm of a priori knowledge into the mystical and in particular for his critique of writing, thus for holding back important insights in the manner of a "clubbist".¹⁹

¹⁸ Immanuel Kant, "On a recently prominent tone of superiority in philosophy", in: Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Henry Allison, Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 8: 395.

¹⁹ The term was often used to refer to the members or the supporters of the political clubs of the French Revolution. Kant here, however, probably has the pseudo-religious rituals of freemasonry in mind.

After quoting from the philosophical digression in the seventh letter on the different grades of knowledge and the impossibility of explaining it in writing for everyone Kant writes: “Who can fail to see here the mystagogue, who not only raves on his own behalf, but is simultaneously the founder of a club, and in speaking to his adepts, rather than to the people (meaning all the uninitiated), plays the superior with his alleged philosophy!”²⁰ Thus Plato’s so-called “unwritten teaching” in particular goes against Kant’s core conviction of fostering universal enlightenment through public discourse.

However, the reason Kant replies extends extensively to Schlosser’s (and indirectly Plato’s) criticism is arguably that he detected a similarity in the underlying social and intellectual situation. For Plato (the letter writer) the problem was to find suitable people or to build like-minded fellowship in order to realize his all-encompassing ideas in a world that was torn by civil strife among the Greeks and threatened by outside invasions. Even though Kant thought that he had brought about the decisive philosophical revolution he had to realize towards the end of his life that in real life the French Revolution had failed the aspirations connected with it. In 1796 when Kant wrote the reply to Schlosser, counterrevolutionary forces and opinions in Germany were on the rise. On the other hand, Kant’s own intellectual legacy was in danger, since the very medium Kant puts his hopes in – the free and open public discourse – was threatened by external interventions (censorship) as well as by ideological fragmentation. Against this background, Kant’s late teleologico-historical (*Perpetual Peace*), religio-philosophical (*Religion within the Bounds of Mere Reason*), and institutional-reformatory writings (*Dispute between the Faculties*) can be seen as almost desperate attempts to give a different answer to the very same question Plato the letter writer was concerned with: the struggle of spirit for and with power, in which nothing is external, especially in times of crisis.

VI. The excursion into Kant thus provides in passing an answer to Plato’s question. Kant responded to Plato because he had the same question: The struggle of spirit for power. It is not uncommon that a fundamental philosophical problem becomes clearer through the eyes of later generations. This perspective finally also explains

²⁰ Kant, “On a recently prominent tone,” 8: 398.

why Plato's question might be relevant for us today, which brings me to my final reflection.

Usually when political philosophers speak about "we" and "us" they have a rather narrow audience in mind, like-minded people in Western liberal democracies who take their life experiences for granted and use philosophy to bolster their common-sense prejudices. However, when I now use the word "we" I have a task in mind, which I can present to you, this very audience in St. Petersburg, only as a number of questions, questions that start with Plato but in the end involve us: Philosophers and intellectuals acquainted with different intellectual traditions coming from countries with diverse regimes and trying to come to an understanding of our age. So let me ask you, is the question Plato asks in *The Republic* just a philosophical question, or at the same time a political project for in times of crisis? What forces are available to the philosopher, can he simply wait, as in Kant, for the "providences of nature" while relying on the public sphere, or can she wait and hope to educate future leaders? Can tyrants and their followers have a role in bringing about a just state of affairs? And how can we speak to tyrants and at the same time keep ideals that are dear to us clear from corruption through power? Do we still believe in the "long arc" of an all-encompassing enlightenment or are we already, like in the myth told in the *Statesman*, in the second turn of the world, when the gods abandoned their reign, and only islands of rationality and order can be saved within the oceans or irrationality?

PAULO LIMA, University of Lisbon, Professor

FOUCAULT'S GENEALOGICAL
READING OF THE *ALCIBIADES*

I. Introduction

Foucault's interpretation of the *Alcibiades* will be our main focus here. We are particularly interested in the experimental nature of Foucault's reading, his hidden moves and strategies, and conscious or unconscious (voluntary or involuntary) conceptual shifts while interpreting the Platonic dialogue. This means that we will not be trying to determine Foucault's intentions in his reading of the *Alcibiades*, but rather the nature and characteristics of his reading inasmuch as this is manifested in the text itself of Foucault's Collège de France

lectures. So, in what is actually a very Foucauldian mode of analysis, Foucault's reading of the *Alcibiades* will be considered here as a text, a discourse, and the emphasis of our analysis will not be placed on the depth of this discourse but rather on its surface.

In this context, Foucault's 1981-1982 lectures on *The Hermeneutics of the Subject* are decisive in two respects. First, this is where Foucault's longest, most detailed and systematic reading of the *Alcibiades* can be found. Moreover, the fact that this is a series of lectures, an ongoing reading of the dialogue, an interpretation in the making, with its doubts and hesitations, corrections and mixture of broad and minute analysis, makes Foucault's interpretative moves, strategies, conceptual shifts, generalizations, imprecisions, and so forth, all the more visible.

II. Foucault's point of departure

In his 1981-1982 lectures, Foucault is interested in writing a history of the relations between the subject/subjectivity and truth. To this effect, he focuses on certain periods in the history of Western thought, in particular of ancient thought, in which key characteristics of these relations, as well as decisive changes in their fundamental nature, can be identified. The two main conceptual figures in Foucault's history are the "care of the self" and the "know yourself". The two concepts, both individually and in their mutual links, involve a relation between a subject/subjectivity and truth. According to Foucault, up to the Platonic *Alcibiades*, the relation between the care of the self and the know yourself, such as these two traditional imperatives were conceived in Greek thought and in the majority of Plato's dialogues, was shaped in such a way that the central, dominant, more universal imperative was that of the care of the self, while that of the know yourself was subordinated to it. As Foucault says, the know yourself was one of the forms, consequences or concrete applications of a general rule corresponding to the care of the self. One of Foucault's main objectives in his lectures is to determine the extent to which the principle of the care of the self, in spite of its transformations in terms of meaning and practice, was key throughout the whole of Antiquity. For Foucault, this principle was characteristic of a particular epoch in the history of ancient thought, which he himself labelled the "culture of the self" (cf. *HS* 50/49). Foucault means the Hellenistic and Roman periods, which he tries to unify by means of the concept of culture of the self,

in which the principle of the care of the self had grown to the point of a generalized cultural phenomenon. Foucault is attempting to trace the genealogy of this phenomenon, not simply because of its intrinsic value as a historical phenomenon, but first and foremost because it constitutes one of the most fundamental moments in the historical and genealogical formation of the modern subject/subjectivity. This identification of key phenomena for the constitution of our modern way of being or subjectivity is one of the central tasks of what Foucault calls “the history of thought”, which is one of the phrases he employs when referring to his intellectual enterprise and methodology (cf. *HS* 9/11).

III. Foucault’s analysis of the *Alcibiades*

A. Introduction to the reading of the dialogue

Foucault begins his reading of the *Alcibiades* by distinguishing three key moments in the history of the care of the self: the Socratic-Platonic moment, the golden age of the culture of the self, and the transition from pagan to Christian asceticism. Of course, the *Alcibiades*, in spite of the suspicions as to its authorship, belongs to the Socratic-Platonic moment (cf. *HS* 50/49). The *Alcibiades* is, therefore, placed by Foucault at the very beginning of the philosophical history of the care of the self. Foucault’s analysis of the *Alcibiades* concentrates on the second half of the dialogue, which is where a philosophical theory of the care of the self occurs in the conversation between Socrates and Alcibiades. According to Foucault, the fact that the *Alcibiades* presents a philosophical theory of the care of the self is what makes it a key moment in the philosophical history of the care of the self, for the *Alcibiades* is not simply a dialogue belonging to the Socratic-Platonic moment of the care of the self but the most decisive element in such a moment. Although the precept of the care of the self occurs in several other dialogues attributed to Plato, it is in the *Alcibiades* that it makes its very first appearance within the framework of a philosophical reflexion. As Foucault points out, the care of the self (more precisely, the precept that “one ought to take care of oneself”) was an old maxim of ancient Greek wisdom, a Lacedaemonian maxim of general currency (that is to say, with no particular philosophical meaning attached to it), the practice of which depended on the political, economical and social privileges of the elite in Sparta. Foucault maintains that the *Alcibiades* addresses the question of the care of the self on the basis

of this cultural tradition, but does so in order to propose a different understanding of this question. In Foucault's view, the very point of departure of the *Alcibiades* corresponds to an attempt to re-ask and re-formulate the traditional, Lacedaemonian question of the care of the self. Instead of presupposing a political, economical and social superiority, which would make the practice of the precept of the care of the self possible, the *Alcibiades* proposes that this practice should be the very presupposition, the fundamental principle for a political community to be able to adequately function in the first place. In other words, unlike the Spartans, who considered the activity of the care of the self to be a privilege deriving from a social condition and status, the *Alcibiades* presents an alternative understanding of the care of the self, according to which its very activation is placed at the center of a transformation of this privilege into a capacity to govern others, to take care of others in political terms. In Foucault's perspective, the political context and motivation of the *Alcibiades* are key to understanding its philosophical dimension, its philosophical re-assessment of the traditional precept of the care of the self, as well as the structure of the dialogue as a whole, in particular the fundamental subdivision of its second half into the two questions "what is the self?" and "what is the care of the self?", which is where, according to Foucault, the principles of the care of the self and the know yourself most intersect, and which will be the prime focus of Foucault's interest in the *Alcibiades* text itself (cf. HS 43-44/43).

B. Analysis of the second half of the *Alcibiades* (127e ff.)

1. What is the self?

At the beginning of his analysis of the question "what is the self?", Foucault insists that, although there is a first occurrence of the know yourself in 124b, this is unimportant in terms of the meaning of the *Alcibiades* as a whole, while the appearance of the precept in 129a is key in the organization of the entire dialogue, since it refers to the prior and necessary knowledge of that which Alcibiades ought to take care of, should he really intend to follow the imperative of the care of the self, namely his own self.

In his treatment of the question concerning the identity or definition of the self in the *Alcibiades*, Foucault first addresses a formal, methodological problem, which has to do with the very delimitation of that which the self is not. In other words, before giving an answer

to the question “what is the self?”, one should first pause over the adequate formulation of the question and its intention. One should, so to speak, first draw the lines between that which the question aims at and that which is outside its field of inquiry. According to Foucault’s interpretation of the *Alcibiades*, what is at stake in the formula “to take care of oneself” (*epimeleisthai heautou*) is the meaning of the “oneself” (*heautou*). This is made clear by another formula in the dialogue, which establishes the connection between the precept of the care of the self and that of the know yourself, namely the imperative “know yourself” (*gnônai heauton*). In Foucault’s view, this *heauton* does not correspond to any specific content of the self (such as its faculties, passions, mortality or immortality, and so forth) but to the intrinsic reflexivity the reflexive pronoun points to, the constitutive fact that the self is first and foremost a relation to itself, the subject and the object of the activity of the care of the self. Foucault finds that this idea is restated in the phrase *auto to auto* at 129b, which he presents as referring to the identical element that is both the subject and the object of the care of the self. Foucault maintains that, just as in several other Platonic dialogues (for example, *Apology* 29e, *Cratylus* 440c and *Phaedo* 107c), so also in the *Alcibiades* the “soul” (*psukhê*) is that which one ought to take care of (132c: *psukhês epimelêton*), the difference between the *Alcibiades* and the other dialogues being that in the former the soul is conceived in a distinct fashion, namely by resorting to the notion of use (that is, the notion corresponding to the Greek *khôsis/khôsthai*).

The peculiarity of the conception of the soul in the *Alcibiades* results from the effort to isolate the entity it consists in, so much so that the soul is depicted in its irreducibility to any other entity, be it language, tools, the body or whatever. Besides distinguishing itself from such entities, the soul is that which uses them, and it is this use (of language, instruments, the body and its organs, and so forth) that characterizes the soul as a subject, as being fundamentally an activity, that of *khôsis/khôsthai* (cf. *HS* 56-57/56). This conception of the soul, Foucault claims, has nothing to do with the bodily imprisoned soul of the *Phaedo*, the conception of the soul as a winged chariot in the *Phaedrus* and the understanding in the *Republic* of the soul as a hierarchical structure one ought to harmonize.

2. What does care mean?

Let us now turn to Foucault's treatment of that which is for him the second main question of the *Alcibiades*: what does care mean? Foucault's analysis of the dialogue's second main question will be shorter than his analysis of the first one. For, according to him, the second question's articulation is more simple than that of the first. As Foucault indicates, the second main question in the dialogue gets a clear-cut answer: the care of the self amounts to self-knowledge.

At this point, Foucault maintains that the *Alcibiades* repeats a tendency of a series of other Platonic dialogues, such as the *Phaedo*, the *Symposium* and others, in which preexistent technologies of the care of the self are reorganized and subordinated to the principle of self-knowledge. It is worth noting that unlike what he did in his comparison of the *Alcibiades* with the *Phaedo*, the *Symposium* and the *Republic* as to the nature of the soul (these dialogues, in Foucault's perspective, conceive the soul as a soul-substance, while the *Alcibiades* conceives it as a soul-subject) Foucault now connects the *Alcibiades* with these dialogues in terms of the subordination of the care of the self to self-knowledge. This is an indication of the important change that is about to take place in Foucault's reading of the *Alcibiades*, namely when he turns to the analysis of the third occurrence of the know yourself in *Alcibiades* 132c, which is the moment in Foucault's lectures when he shifts from an understanding of the soul as a soul-subject to an understanding of it as a soul-substance. The association of the *Alcibiades* with the other three dialogues regarding the topic of the primacy of self-knowledge over self-care produces a change in Foucault's understanding of the conception of the soul's nature as presented in the *Alcibiades*, for the primacy of self-knowledge over self-care can only be completely fulfilled if the soul is no longer conceived as being essentially an activity, namely the activity of self-care in its many, existential forms. This, of course, is not to say that the shift in Foucault's reading of the *Alcibiades* does not find any justification in the text, at least as Foucault and the Platonic tradition see it.

Foucault's brief interpretation of *Alcibiades* 132c-133c (where the eye and mirror metaphors are presented) is nothing more than a summary or short paraphrase of the fundamental articulation of the passage, with a couple of important consequences for our characterization of Foucault's take on the dialogue as a whole. The eye and mirror

metaphors are used in the *Alcibiades* with the purpose of more clearly explaining the way in which the soul can know itself. Just as an eye, when looking at itself in the mirror or in another eye of an absolutely identical nature, sees itself, so also the soul, when it directs its gaze towards something of an identical nature, is able to see itself. As Foucault says, the identity of nature between the soul and that which the soul gazes at, constitutes the very condition for the soul to be able to know itself. But there is another, most decisive point in the *Alcibiades* eye and mirror metaphors, namely that just as the eye, in order to be able to see itself, has to look at the very principle of its activity as an organ of vision, so also the soul, in order to know itself, should gaze towards the very principle of its activity, the activity of thinking and knowing, *to phronein* and *to eidenai*, which is the divine element in the soul. In other words, in order to know itself, the soul should look at what is divine in it.

Foucault then addresses the unavoidable, controversial passage in 133c, in which the eye and mirror metaphors are extended to the point where a connection is established between self-knowledge and the knowledge of God. Just as the eye sees itself better by looking at a purer and brighter mirror, so also the soul will better see itself by gazing towards an element that is purer and brighter than the soul, namely God. This passage is suspect, not only because of its Neoplatonic or Christian tone, but also due to the fact that in the subsequent tradition it can only be found in a text by Eusebius of Caesarea (*Preparation for the Gospel* XI, 24). In this passage, which in editions of Plato's dialogues is usually bracketed by the editors of the *Alcibiades*, an important change occurs, namely a substitution of *theion* (the divine element in the soul) for *ho theos* (God), a substitution Foucault does not pay attention to in terms of its importance for the change in the dialogue from a conception of the soul as a subject to an understanding of it as a substance. Foucault claims that, irrespective of its authenticity, the passage reflects the general movement of the dialogue towards the conception that self-knowledge is knowledge of the divine element in the soul or knowledge of God (cf. *HS* 70-71/69). What is most interesting in this claim is that Foucault does not seem to be aware that he slides back and forth between two notions, *theion* and *ho theos*, using them as if they were synonymous, when in fact they possess different meanings. The difference in meaning between *theion* and *ho theos*

is precisely that which allows the existence of two different readings of the nature of the soul in the *Alcibiades*, which Foucault takes as being one and the same, namely the reading of the nature of the soul as being a subject and the reading of its nature as corresponding to a substance, to an entity that is characterized by the contemplation of God and consequently by its neglect of self-care in favour of self-knowledge. This demonstrates the extent to which Foucault's interpretation of the *Alcibiades* is determined by its very discursive chain or discursivity, in the sense that the approach in the course of Foucault's lectures of his analysis of the reception of the *Alcibiades* (particularly the Neoplatonic one) and of the tradition of the care of the self in the Hellenistic and Roman periods (cf. *HS* 66/65, 73-74/72, 76-77/75) greatly influences the nature of his view on the *Alcibiades* as whole, which imperceptibly shifts as his analysis of the dialogue's text progresses and moves towards its end.

References

The references above to Foucault's *The Hermeneutics of the Subject* are given with the abbreviation *HS*, followed by the page numbers of the English edition and those of the original French edition.

Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet* (Cours au Collège de France, 1981-1982), Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject* (Lectures at the Collège de France, 1981-1982), trans. Graham Burchell, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

TOMASZ MRÓZ, University of Zielona Gora,
Professor, Doctor habilitatus

PLATO RECEPTION IN POLISH PHILOSOPHY 1800-1950. AN OUTLINE

The aim of this lecture¹ is to outline the reception of Plato's works and ideas among philosophers in Poland during the period 1800–1950. The efforts of most researchers in this period were scattered and

¹More extensive presentation of the topic of the present paper can be found as a chapter in an English book (Selected Issues in the History of Polish Philosophy, Vilnius 2016, pp. 39–66; available online) and

they failed to create any lasting Polish school of research on Plato. Nevertheless, there were outstanding individuals who studied Plato. The relationship between the philosophical views of Plato scholars and their interpretations of Plato is often reciprocal, for the philosophical attitude of modern authors affects their interpretation of Plato, and their reading of Plato has an impact on various dimensions of their own philosophical thinking. Considering all this, Plato reception in Polish philosophy can be divided into three types, which essentially correspond – with only a few exceptions – to three chronological stages of the reception of Plato in Poland.

The first type concerns the passive reception of Platonism as a part of the wider process of the reception of contemporary philosophical currents by Polish authors who introduced the Polish philosophical milieu to the philosophy of Plato in its Kantian, Hegelian or neo-Kantian interpretations.

The second type consists of evaluations of Plato's philosophy provided by the representatives of the different philosophical currents and philosophical approaches, who referred directly to Plato and evaluated his philosophy from their philosophical position. Their studies on Plato had essentially no effect on the content and direction of their own philosophical research.

The third type involves implanting, or integrating the Platonic material into the tissue of Polish philosophy. The authors classified into this stage used Plato's dialogues to build their own philosophical views and systems. Plato became the initial material, on the basis of which they developed their own philosophical work. Sometimes Polish philosophers integrated Plato so deeply into their philosophical thought that explanation and understanding of their own philosophical positions were made impossible without reference to Platonic sources and inspirations, Platonism was integrated with their philosophies.

A. I. Zabellewicz (1784–1831) belongs to the first type. His works can be considered as manifestations of the Polish reception of Kantianism in the field of Platonic studies. The same applies to F. A. Kozłowski's (1805–1870) introduction to his translations of three dialogues, which bears the mark of Hegelianism. These studies, produced in the first half of the 19th century, are secondary and dependent

as a book in Polish (Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy, Kęty 2012).

on German philosophy. When the interest of readers in the philosophies of Kant and Hegel declined, and the anti-Hegelian trends in the second half of the 19th century arose, Zabellewicz and Kozłowski's studies on Plato no longer attracted attention. W. Tatarkiewicz (1886–1980), though chronologically distant from Zabellewicz and Kozłowski, owed his interest in Plato to his influential teachers from Marburg, H. Cohen and P. Natorp, and their interpretation of Platonism. Their neo-Kantian interpretation of Plato was for Tatarkiewicz the first and essential reference to Platonic studies, which he enthusiastically reported to Polish readers.

The second half of the 19th century moved the reception of Plato into another stage. Scholars started to confront and evaluate Plato from their own philosophical standpoint. The significance of Plato, the strength of his influence and the crucial, ethical and political questions he considered made him a philosopher who must be referred to. His works started to come under a widespread and diverse reception process, from criticism to enthusiasm. The main material referred to was related to ethical and political issues.

Catholic thinkers presented various approaches to Platonism, sometimes radically diverse. The most important issue for Catholic authors was the relation of Platonism to Christian thought. A number of issues were judged by them positively, such as the concept of innate knowledge or the belief in ethics as the purpose of philosophy in general, while Plato's idea of pre-existence was not assessed positively.

Plato as a political thinker and a remote predecessor of socialism inspired the works of B. Limanowski (1835–1935), but at the same time Plato was criticized as a revolutionary ideologist from the conservative position of W. Dzierduszycki (1848–1909). A little later, at the beginning of the 20th century, Plato's political project met with the enthusiastic reception of E. Jarra (1881–1973), who assessed *Politeia* from the viewpoint of the needs of a future independent Poland. Plato appeared to Jarra as a precursor of modern democracy, founded on *sophocracy*, in which someone's place in the social hierarchy depended solely on their merits.

The next type of reception of Platonism in Polish philosophy, and the most significant type, begins at the turn of the 20th century; here, mere reception and evaluation turn into transformation. In the case of scholars of that time it may be impossible to understand the origins

of their thoughts, their intellectual biographies, without taking into account their meeting with Plato, which sometimes extended over half a century. It can be concluded that, starting with the late 19th century, Plato began to take roots in the fabric of Polish philosophy.

In the encyclical *Aeterni Patris* (1871) Christian philosophers found grounds and arguments for taking up studies on ancient philosophy: since Thomism cannot be provided with its historical explanation without Aristotle, it is necessary therefore to research Aristotelianism. Aristotle, in turn, could be presented correctly only in the context of Plato's philosophy. In this way, studies on Plato were justified for Catholic philosophers. The most important author of this current was S. Pawlicki (1839–1916). In his mature, though unfinished, synthetic study on the history of Greek philosophy, Plato occupied the most important place. The impressive development of the philosophy of Plato as presented by Pawlicki bears testimony to his erudition and knowledge of the subject. While interpreting Plato, Pawlicki emphasized, above all, those of Plato's ideas which brought him close to Christian thought. These included the polemic against relativism, recognition of the purposefulness of the world, the existence of its wise and good creator, the emphasis on the primacy of the spiritual realm in human nature and the attempts to improve human beings by means of social and political change. Pawlicki did not agree to consider Plato as a socialist; moreover, he criticized, but also justified Plato for a number of issues of dubious moral value which were found in the dialogues and which were difficult for Pawlicki's contemporaries to accept. Pawlicki's work is the most comprehensive – yet the most favourable – presentation of Plato's philosophy to originate in the Polish neo-Scholastic movement. Pawlicki's enormous enthusiasm for Plato was so evident, that a decade after his death other Catholic scholars warned any future Christian readers from following Pawlicki, since Plato's spiritual proximity to Christian thought was only apparent.

A separate and unique position in the history of Polish reception of Plato is occupied by W. Lutosławski (1863-1954). Whereas other Polish Plato scholars only incidentally announced their results in Western languages, mostly in German, Lutosławski published his papers in Polish, but mostly in English, German, and also French. When he announced his results to the international public, he proposed both a complex method of linguistic statistics and the solution to the problem

of the chronology of the dialogues based on this method. *Stylometry* was rejected by some, others accused its author of plagiarism, while still others modified the method, and in the modified form they used it to refute Lutosławski's chronological conclusions. The chronology of the dialogues was for Lutosławski only the foundation of his own philosophical thought which was founded on the Polish Romantic tradition. Plato's spiritualism in the late dialogues, as interpreted by Lutosławski, was an argument for the ancient roots of Polish philosophy and, in particular, 19th century Polish Messianism as a spiritual outlook, thus confirming the universal nature of Messianism, as well as the historical continuity of philosophical tradition from Plato to Polish philosophy. Lutosławski undertook philological and historical studies to interpret Plato's evolution from idealism to spiritualism as the transition from ideas as transcendent entities in the mature dialogues to concepts in mind in late works of Plato. His work, as a whole, represented an attempt to introduce Polish historians of philosophy to international discussions on Plato, but unfortunately, in this respect he did not find creative followers in Poland. The outbreak of WWII appeared to Lutosławski to be a confirmation of his vision of Plato's philosophy. Plato, the philosopher, who had travelled the long road from communism to spiritualism, and at the same time had in fact laid the foundations for personalism and Christian thought – this was the image of Plato that appeared to Lutosławski to be a remedy for the problems of totalitarianism and communism with which Europe was at that time afflicted.

The next scholar, almost totally forgotten in Poland, was S. Lisiecki (1872–1960). Polish audiences knew only his translation of *Politeia* and his studies on Plato's *Phaedo*. Lisiecki did not share the enthusiasm which some researchers had for Plato's political philosophy. He was disappointed by the economic conditions in the independent Poland after WWI, and Plato's political project did not seem to him to be achievable at all. Because of his complicated biography (he lost his priest's vocation and became an apostate), Lisiecki was relegated to the margins of academic life in interwar Catholic Poland, though his diligence and skills should have predestined him to take an academic position. He considered himself to be a Platonist, and followed Cicero by saying that it is much better to be wrong in Plato's company

than to be right together with others. He translated a dozen or more dialogues, which were regrettably never published.

When philosopher, psychologist, translator and artist, W. Witwicki (1878–1948), first began his works on Plato, his interest resulted from literary and anti-religious premises. The position of this scholar in the reception of Plato in Poland is unique because of his versatility, being influential as a translator, commentator and promoter. Witwicki's method of explaining Plato's dialogues was based on psychological analysis. He searched for the sources of Plato's concepts in his biography, in his psyche, in the type of vulnerability, and finally in homosexuality. In the commentaries to the dialogues Witwicki deliberately claimed that Plato's works were still up-to-date, thus transforming them into a tool for criticizing the negative aspects of Christianity, of modern philosophy, or simply – human stupidity. He compared the irrationality of religion to the rationalism of philosophy, and took the side of the latter. He compared the empty verbalism of analytic philosophy and philosophy of language to the colorful philosophizing which touches the most essential problems of human life, and again took the side of the latter. The image of Plato produced by Witwicki is primarily the image of an artist and a thinker, a poet and a philosopher, who, while attempting to reconcile his own conflicting aspirations, produced excellent work in terms of art and philosophy. The image of Plato created by Witwicki, a student of K. Twardowski in Lvov, cannot be considered as a product of the Lvov–Warsaw school, but as the work of an exceptional scholar whose creative individuality went far beyond the typical set of interests of the representatives of this philosophical school. WWII proved to be an event which affected Witwicki's reading of Plato. In contrast to Lutosławski, Witwicki did not regard Plato as a remedy, but rather blamed him for what had happened in 20th century Europe, for all the disasters of war and totalitarianism. According to Witwicki, Plato was to a great extent responsible for the appearance of oppressive state institutions. Witwicki observed how Plato's social and political institutions were applied in post-war Poland, including censorship in literature and music, dictated national unity, attempts to control citizens' lives and children's education, but he believed that all this lacked Plato's universal and holistic vision, and could not lead to the improvement of man. It is interesting to see that the extreme experience of war and the political conditions in post-war Poland resulted in two

conflicting assessments of the philosophical and political heritage of Plato, produced by the two most eminent Polish experts on Plato, Lutosławski and Witwicki.

It was only at the end of the interwar period in Poland that there appeared a current of research on Plato which did not touch upon Plato's philosophical outlook. Z. Jordan (1911–1977) was the most prominent representative of philosophical studies on Plato's mathematics which were free from the influence of ideology. He did not consider Plato to be a mathematician, but he confirmed Plato's thorough knowledge of the mathematics of his time. Jordan's interest in Plato was an effect of the works of his supervisor, Z. Zawirski (1882–1948). It is to him that Jordan owed his methodological correctness, as well as the theoretical assumptions about the relationship between natural and formal sciences in their historical development. Jordan applied this theoretical framework to the field of ancient thought. The result of this research consisted in ascribing to Plato the discovery of the axiomatic method. Plato's mathematical reflections, based on indirect testimonies, were also developed by B. Bornstein (1880–1948), who sought for the basis of his own original and abstract philosophical and metaphysical constructions in the reinterpretation of Plato's unwritten teachings.

To sum up: In the history of Polish studies on Plato a number of contentious issues appeared. These include, above all, the argument between Pawlicki and Lutosławski. It was concerned with issues of the chronology of the dialogues, with the overall vision of Platonism and with some specific problems, including the alleged socialism of Plato. On the one hand, Plato was transformed by Lutosławski into a distant precursor of the Polish Messianic tradition; on the other – Pawlicki presented Plato as a moral thinker close to Christianity. Other disputes were of less importance, they concerned the issues of chronology, the presence of the mystical element in the works of Plato, or the role of indirect sources for knowledge about Platonism. Sometimes the disputes on Plato were only exemplifications of broader issues, such as the dispute over the methodology of the history of philosophy between Pawlicki and Lutosławski; metaphilosophical issues concerning the ideological function of philosophy were also disputed between Witwicki and other representatives of the Lvov–Warsaw school, especially whether it should have such function. Plato's works

were also material for non-philosophical disputes, such as the method of translation of the ancient texts.

As for the topicality of the studies considered in this research, it is necessary to point to just a few names that are still cited as a source of sustainable results. These include Lutosławski's research, which, despite the criticism it has received, still presents synthetically and viably the results of research conducted by generations of scholars who preceded him. What is significant is that he is more frequently referred to by foreign authors than in Poland. Another relevant and constantly cited work, but only in Poland, is Jordan's dissertation. Polish contemporary authors of works on Plato's late philosophy, or those studying the history of philosophy of mathematics, still refer to Jordan's results and confirm their validity. In yet another sphere of influence, it is the works of Witwicki that have proved unbeatable. The widespread impact on Poles of his translations and commentaries is sometimes much stronger than admitted. Due to changes in the education system after WW II, Plato ceased to speak to his readers in his original language. Instead, the reading public received the easily assimilated translations by Witwicki, decorated with drawings, enriched with comments that presented Plato as an up-to-date philosopher, though perhaps the popular image of Plato was a little too simplified. On the one hand, the wide circulation of his translations has helped to popularize the dialogues themselves to an extent previously absent in Polish culture, which is obviously significant; on the other hand, however, Witwicki has become a kind of monopolist on Plato in Poland, as the author who still introduces the audience to the world of Plato's dialogues.

Finally, Plato in Polish reception appears to be a complex of unfulfilled projects. It seems that some kind of fate weighed heavily on Platonic studies in Poland. For none of his most productive interpreters was able to translate all of his legacy, though all of them declared such an intention. Lisiecki, the greatest rival of Witwicki in the field of translation, was rejected by the Polish academic milieu on non-scientific grounds, despite his talent, hard work and the style of his translations, which would have attracted readers today; moreover, his lengthy monograph on Plato was destroyed by the Germans during the war. The doctoral thesis on Plato by B. Woyczyński (1895–1927), written under the supervision of Lutosławski in Vilnius, proved to be his swan song, though it was meant to be just a starting point

for his subsequent Platonic studies. Pawlicki was unable to complete his synthetic work on Greek philosophy, managing only to get as far as the lengthy chapter on Plato, which he left unfinished. Jarra, having written his Ph.D. thesis on the social and political philosophy of Plato, promised to conduct further research on this subject, but after WWI he took a position at the Faculty of Law at the University of Warsaw, and thereafter he published on the history of philosophy of law, never to return to Plato again. Both Jordan and Bornstein, the philosophers who, just before WWII, drew attention to mathematical issues in the dialogues, had plans for further research, but they were unable to continue their studies after the war. Bornstein died in 1948 and Jordan remained in Great Britain as a political exile. He still dealt with philosophy, but for financial reasons he did not return to his Platonic studies and took up the problems of contemporary Polish philosophy and Marxism, for he was able to gain scholarships for this area of study.

RENATO MATOSO, Pontifical Catholic University
of Rio de Janeiro, Assistant Professor

PERSPECTIVISM AND CONCILIATION IN THE READING OF PLATO'S DIALOGUES

Summary: In recent decades a growing number of scholars have questioned the developmental approach to Plato that dominated scholarship in the 20th century. In this context, old strategies of reading the dialogues have been renewed and new approaches have been proposed. Basically, three different methodologies of reading the dialogues have been advocated: the still dominant Developmentalism, Unitarianism, and the literary (or Isolationist) reading. These different approaches are still largely taken as competitors and there seems to be no methodology available that systematically integrates these different readings. In my presentation, I will develop the "Perspective reading" proposed by Kahn (2005), and Gonzales (2016) in order to present a methodology that integrate some aspects of these different approaches in a systematic and coherent way.

Perspectivism can be understood as the methodological recognition that the dramatic framework of the dialogues, the occasion of the conversation and the character of the interlocutors, are all conditioning factors for the arguments, theories, and

doctrines presented by Plato. By this definition it is clear that a characteristic of the perspectivist reading is its emphasis on the irreducible diversity of the dialogues and its refusal to assimilate them to one narrative, whether it be a developmentalist or unitarian one. In this aspect, perspectivism is close to the literary reading that analyses each dialogue in its singularity. However, the idea that each dialogue presents a particular and limited perspective on the truth, conditioned by its specific context, aim and characters is not incompatible with the idea that we must look for the philosophical unity underlying a plurality of literary expressions. This way, by suggesting that the dialogues present different perspectives on one truth and that the differences in its literary expression do not represent fundamental changes in Plato's philosophy, the 'perspectivist' reading has also an affinity to Unitarianism. Finally, perspectivism is close to Developmentalism in that it also recognizes different presentations of a same topic; the difference is that a perspectivist approach will methodologically look for an underlying unity in Plato's philosophy while the developmentalist will look for Plato's "last word" on the subject.

I will propose the methodological distinction between a synchronic and a diachronic analysis of Plato's dialogues within the broader context of a perspectivist reading in order to integrate important aspects of the three above mentioned approaches (Unitarianism, Developmentalism, and Isolacionism). The synchronic analysis aims to do full justice to the literary and dramatic character of the dialogues, taking into account for the interpretation of arguments the circumstances and specific concerns of a particular dramatic scene. The diachronic analysis, on the other hand, aims to integrate each different formulation in search for the underlying unity or deep philosophical structure without losing sight that this unity cannot be captured by any unique, definitive formulation. The task of a philosophical interpretation is to work out what these two analysis have in common, and what they add to one another when brought together. I will exemplify the proposed methodology through the analysis of important arguments in Plato's dialogues.

In recent decades a growing number of scholars have questioned the developmental approach to Plato that dominated scholarship in the 20th century. In this context, old strategies of reading the dialogues have been renewed and new approaches have been proposed. In this

presentation, I will defend an innovative approach to Plato's dialogues that I am calling, in that lack of a better terminology, "perspectivism". The perspective reading, at least in the way I see it, is not an innovative approach to Plato's work in the sense that it proposes a general interpretation or understating of the Platonic philosophy or world view. In the end of this presentation I will have a few brief words on the relation between the perspectivist reading and the content of the platonic philosophy. But I would like to stress at this point that in the next minutes I will be defending what I take to be the right way of reading a dramatic literary texts with philosophical content such as the platonic dialogues. In this sense, perspectivism is just a methodology of reading Plato, not a innovative interpretation of his philosophy. And If any innovative understating of Plato's philosophy emerges from this way of dealing with his texts it should be considered and judged apart form the methodological thesis I will be defending here.

My starting point would not deserve mention if not for the fact that many of the greatest interpreters of the 20th century surprisingly disregard it: Plato decided to present his thought in a very complex dramatic frame in which a great number of dramatic personae interact and every dialogue make reference to other dialogues either by the re-appearance of the same character(s) or by the reoccurrence of the same themes and philosophical problems. These are internal fundamental aspects of the platonic *opera* and to disregard them should be considered so worrying as disregarding one of the platonic arguments. In this way, the definition of perspectivism provided by Kahn and Gonzales according to which perspectivism is "the methodological recognition that the dramatic framework of the dialogues, the occasion of the conversation and the character of the interlocutors, are all conditioning factors for the arguments, theories, and doctrines presented by Plato" should be considered extremely satisfactory.

This definition makes it clear that each phrase, argument or theory presented in the dialogues is shaped to fit a specific dialectical context, and further that each one of the platonic characters represents a different perspective on the issues debated in the dialogues. Because of that, a correct understating of any argument should take into account the character who formulates it, the dramatic frame of the conversation, and the dialectical context of its enunciation.

As we now know, these aspects tend to be disregarded by those still operating under the developmental paradigm dominant in the last century. Since these interpreters tend to frame each dialogue in a pre-established narrative of discovery and development of the Theory of Forms, inconsistencies on the treatment of a given topic are not explained by the internal features of the platonic text, such as difference in dramatic settings or difference of conversational context. Rather, these discrepancies are explained by external considerations about the supposed state of mind of Plato at the time he wrote this or that specific dialogue. So, the fact that Socrates does not explicitly mention the transcendental nature of the ideas to Ion is not explained by the peculiarities of the platonic text, such as Ion's apparent incapacity to understand such a topic, or the lack of a conversational opportunity for Socrates to explain the intricacies of his metaphysics in his conversation with the poet, but rather by a consideration of the stage of development of the Theory of Forms in Plato's mind. It is not necessary to mention that such endeavor is very complex and could only be accomplish if we had a reasonably reliable (non-question begging) chronology of composition for the platonic *corpus*, what the last 50 years of scholarship seems to have proofed impossible to achieve.

In diametrical opposition to this risky methodological gambit, one of the most important characteristics of the perspectivist reading is its emphasis on the irreducible diversity of the dialogues. In this respect, perspectivism is close to the literary (or dramatic) reading that interprets each dialogue in its singularity, taking in consideration for the analysis of each and every argument the specificities of the dramatic frame in which the argument is embedded. I call the singularity of each formulation of an argument, theory or doctrine within the dialogues its "synchronic" aspect.

For the synchronic analysis of an argument only the immediate context of its enunciation is important. The dramatic nature of the platonic text provides us with clear limites of what is the immediate context of a given argument, and that is the conversation in which it is presented. Every platonic dialogue were written to be an independent, self contained piece of philosophical literature. So, for the synchronic analysis of the *Gorgias*, for instance, there is no point in asking if the socratic anti-hedonism of this dialogue presupposes, anticipates or is consistence with the hedonistic theory of the *Philebus*. Only the

meanings the term *hedoné* receives within the *Gorgias* is important for the synchronic analysis of this dialogue, and the interpretation of these meanings should not be reduced or submitted to any external narrative about Plato's biography or conceptual development.

It is important to stress that this immediate independence of each one of the platonic dialogues is not just an editorial convention, it is a feature carefully designed in the dialogues by Plato himself. Plato decided to write dialogues that can be read and understood independently, as well as he decided to leave us without any all-encompassing narrative that clearly subordinates one argument to another or unambiguously indicates which dialogue represents his final word on a given theme.

Of course he could have done differently. He could have represented Socrates in the *Phaedo* saying something like: "In the past I thought that the human soul was tripartite, but that is wrong. Now I know that the human soul is an absolute unity, just like the Forms". So, the simple fact that we do not have any clear, unambiguous indications of any subordination of one dialogue or argument to another dictates the importance of the synchronic analysis for the correct understanding of the platonic text.

In a way, the formal structure of the Platonic *corpus* is just a set of theories without any definite indication of which one is the final or true account. This is the formal structure of the dialogues as a whole, but also of each dialogue considered independently, the *Symposium* being the most paradigmatic case. Within the *Symposium* there is no definite indication of which discourse is the right one about Love. It is part of the reader's task to figure out what is the correct understanding on Love the dialogue intends to convey. And it is certainly a oversimplification to think that Plato intended his readers to see in Socrates's speech the whole truth on the subject, all the others speeches being just literary games without philosophical relevance.

Just like there is no all-encompassing narrative subordinating one dialogue to another, there is no clear indication of which argument or theory within the limits of a single dialogue should be considered relevant or should be discarded as totally absurd. Of course, Socrates and the other main-speakers have an inherited priority on this matter. But the dialogues are full of philosophically relevant arguments, images, and theories presented by non-protagonist characters. Or would someone

say that Meno's paradox or Protagora's myth on the origin of justice are not part of the philosophical content of these dialogues?

The reader of a platonic dialogue must, therefore, pay attention to everything that is said by the characters, in order to decide, on the one hand, which arguments are the most strong and, on the other hand, what elements of the other weaker arguments should be considered useful or philosophically interesting. That is not to say that everything everyone says in a platonic dialogue is to be considered true or even part of the true. The reader witness a confrontation of many perspectives on a given subject, and the dialectical confrontation in itself provides him with an objective criterion for which perspective to follow. However, just like in real life, sometimes the wrong person has a good point to make.

Therefore, since there is no explicit indication of which character or argument represents Plato's view, I take that the formal structure of the dialogues demands us to carefully consider every perspective and argument in the search for Plato's philosophical message. Further, the lack of an explicit indication of which dialogue represents Plato's last word demands us to consider each dialogue equally as an autonomous and valid investigation on a given subject or set of subjects.

But that is just half-part of the story. For if it is true that the dialogues were conceived to be independent, self-contained pieces of philosophical writing, it is also true that Plato's work is full of inter-textual references. Every single dialogue points to other dialogues, either by its dramatic frame or by the reoccurrence of themes and characters. Again, these inter-textual references are not just accidents that are due to the dramatic nature of the dialogues. These are textual features carefully designed by Plato. Because of theses inter-textual references, the nature of the platonic text demands, not only a synchronic analysis, but also a diachronic analysis.

The aim of the diachronic analysis is to integrate different arguments, theories or formulations in search for the underlying unity or deep philosophical structure that relates them. Of course, the diachronic analysis represents a second and deeper level of interpretation, and should never be used to erase the synchronic aspects of the dialogues. After all, the lack of a clear textual indication of what is Plato's final position requires us to look for this deep structure without losing sight that it cannot be captured by any specific formulation. In this

sense, the diachronic aspects cannot prevail *over* the synchronic aspects, but must be conceived as a theoretical unity *under* the different arguments, and theories.

Well, enough of the pure methodological discussion. I will use the time I have left to put in practice the principles of interpretation that I just described. My aim is to check if the distinction between the synchronic and the diachronic analysis is useful.

To begin with, I will analyze a rather trivial argument from the *Gorgias*. In this dialogue, Socrates presents the following argument:

(1) whoever has learnt building is a builder.

(2) whoever has learnt music is a musician.

(3) whoever has learnt medicine is a medic.

This principle is now generalized:

(4) whoever has learnt a particular subject has the quality conferred by the knowledge of that subject (460b4-5; tr. following Dodds).

From this generalization follows:

(5) whoever has learnt justice (or the things relatives to justice τὰ δίκαια) is just (δίκαιος).

The proof of course does not hold; the induction (4) on which it is based has no justification whatsoever in the dialectical context of the *Gorgias*. Because of that, we must conclude that the argument is a sheer fallacy in its synchronic aspects. However, a frequent reader of the dialogues will recognize that the induction is justified by the Socratic doctrine that knowledge alone is a sufficient condition for virtue. In this regard, the diachronic analysis shows that, from Socrates' point-of-view, the argument is sound. Speaking somewhat loosely, then, our hypothetical proof is either fallacious or valid, depending upon one's point of view. The point of view of Gorgias and Calicles overlaps with the point of view of those reading only the *Gorgias*. The Socratic perspective, on the other hand, can be accessed through the employment of tacit premises and doctrines Socrates expounds in other dialogues.

In this case, we have two different understanding of the same argument, and both of them should be considered right. In order to correctly evaluate the conversation depicted in the *Gorgias* it is necessary to see that Socrates is here using a fallacy. However, the diachronic confrontation

with other dialogues gives us access to a second level of interpretation, in which the argument is not a fallacy, just an enthymeme.

I want to move now to a more complex case. Consider, on the one hand, Socrates' exposition of the theory of Forms in the *Phaedo*, and, on the other, his search for the definition of Piety in the *Euthyphro*. In the first case, we see Socrates using the term *eidōs* to refer to the eternal, separate Form, while in the second case we find the same Socrates using the same word to refer to the aim of his search for definition. As we all know, these two uses of the term *eidōs* are very different in their synchronic aspects. But, could we find a underling unity between them? My claim is that we can.

From Socrates' point-of-view the *eidōs* he is trying to define in the *Euthyphro* has always been a separate Form. And he gives us signs of that. He says, for instance, that it is a paradigm, and he presents a whole argument to explain that not even a good nominal definition of the word "piety" would do for him, since he is looking for the *ousia* of piety, the cause of piety in every pious thing. In the *Phaedo*, on the other hand, Socrates explains the Forms as "these things we usually use the seal "*to ho esti*" to designate", in a clear reference to the answer for the definitional question "*ti esti*".

As in the first example, not every reader will be able to see the relation. But a Platonic student must read and reread the dialogues to access their deep structure, and I think that was exactly what Plato intended. The diachronic aspects of these two different dialogues represents a deeper understanding on the nature and function of the platonic *eidōs*. For someone who have carefully read both dialogues it will be clear that the aim of the definitional quest of the *Euthyphro* is a platonic Form. As well as it will be clear that the Form of Equality in the *Phaedo* represents, among other things, the correct answer for the question "what is equal?" (*ti esti to ison*).

Now, the problem is: how to explain this difference in presentation? Why Socrates use the same word "*eidōs*" in so different manners? Usually, interprets answer this question subordinating one formulation to another in regard to a external, ultimately unverifiable narrative, such as the development of the Theory of Forms in Plato's mind or his alleged pedagogical project. However, it seems to me that the synchronic aspects of these dialogues can explain this discrepancy without having to subordinate one formulation to the other.

In the *Phaedo*, Socrates is talking to his most familiar friends, people who is certainly acquainted with the tenets of his philosophy, and therefore able to receive specialized information about the nature of the Forms. The occasion of his death, as well as the willingness of his audience, gives Socrates the opportunity for long expository speeches on many fundamental aspects of his theory. Euthyphro, on the other hand, does not seem to have any previous knowledge on the Theory of Forms. Because of that, Socrates uses his method of questioning (*elenchos*) in order to prove that Piety is itself an *ousia*, something that really exists, and is totally different from the many pious acts and persons. That is not to say that the theory of definition in the *Euthyphro* is just a step toward the theory of Forms in the *Phaedo*. The theory of definition we find in the so called socratic dialogues is as much a part of the Theory of Forms as any other theory from the middle-dialogues. They represent different perspectives on the same problem, in this case the nature and function of the *eidos*. These perspectives are mutually illuminating; we understand better the *Phaedo* reading the *Euthyphro*, and *vice-versa*.

In all these examples, the unity between different theories or arguments is established by the textual fact that the same character expound them. But there are other protagonists in Plato's dialogues. Should we look for a underlying unity between the Eleatic stranger method of division, and Parmenides' dialectical exercise on the One, for example?

I think we should, since in these cases we have a thematic unity. All the Platonic protagonists discuss the same set of philosophical problems. Actually, the fact that we have many characters with similar approaches discussing the same kind of problems is just another indication that we must relate their theories without losing sight that there is no definite, final formulation. Timaeus, the Eleatic Stranger, Socrates, Parmenides, and even the Athenian are all thinkers with the same general understanding about the philosophical problems they discuss. This general understanding is what we call platonism. Nonetheless, there is no ultimate philosophical champion between them. There is nothing in the platonic text justifying the choosing of one theory over the other or the election of any particular formulation as the absolute truth on these matters. Rather, there are many indications that the different formulations must be considered different perspectives,

all of them philosophically relevant, all of them part of the true. The platonic doctrine cannot be captured by any of these formulations, but must be searched under all of them, as a general understating about reality or a more or less specific set of philosophical positions.

JOSÉ ANTONIO GIMÉNEZ, Universidad de Los Andes, Chile, Assistant Professor

PLATO AND GADAMER ON PRACTICAL KNOWLEDGE

Summary: The ‘rehabilitation of practical philosophy’, a movement that took place in the ‘60s and ‘70s in Germany, revived the old dispute between Plato and Aristotle. According to the different incumbents of this debate, these philosophers differed fundamentally in the evaluation of the practical knowledge (*praxis*): while Aristotle would have *correctly* recognized the specificity of this issue in contrast to theoretical and technical knowledge, Plato would have reduced ethics and politics to a theoretical-technical knowledge. However, in this context, Hans-Georg Gadamer held a different opinion. For this author, if one understands correctly the Platonic ‘dialectics’, there is no real tension between them. The dialectical method – even in the sophisticated form of the late dialogues – must be actually understood as “the art of carrying on a conversation”, an art that – as we know it from the early dialogues – is not only based on an *ethos*, but also oriented to a practical goal, namely, “reaching a good life”.

This paper suggests that the Gadamerian defense of Plato’s ‘practical dialectics’ is right, even though it is not necessary to postulate that Plato’s thought has exclusively a practical orientation. By examining closely Gadamer’s interpretation, this text will show (i) what Gadamer grounds Plato’s praxis-oriented dialectics upon and (ii) how this conception concurs with Plato’s metaphysics, in order to finally argue that (iii) Plato’s defense of dialectics’ practical dimension does not automatically necessitate the elimination of his theoretical dimension.

The ‘rehabilitation of practical philosophy’, a movement that took place in the ‘60s and ‘70s in Germany, revived the old dispute between Plato and Aristotle. According to the different incumbents of this debate, these philosophers differed fundamentally in the evaluation of the practical knowledge (*praxis*): while Aristotle would have *correctly* recognized the specificity of this issue in contrast to theoretical and

technical knowledge, Plato would have reduced ethics and politics to a theoretical-technical knowledge. However, in this context, Hans-Georg Gadamer held a different opinion. For this author, if one understands correctly the Platonic 'dialectic', there is no real tension between them. The dialectical method - even in the sophisticated form of the late dialogues - must be actually understood as "the art of carrying on a conversation", an art that - as we know it from the early dialogues - is not only based on an *ethos*, but also oriented to a practical goal, namely, "reaching a good life" (1989, 125-126).

This paper suggests that the Gadamerian defense of Plato's 'practical dialectic' is right, even though it is not necessary to postulate that Plato's thought has exclusively a practical orientation. By examining closely Gadamer's interpretation, this text will show (i) what Gadamer grounds Plato's praxis-oriented dialectic upon and (ii) how this conception concurs with Plato's metaphysics, in order to finally argue that (iii) Plato's defense of dialectic's practical dimension does not automatically necessitate the elimination of his theoretical dimension.

1. Dialogue and Ethos

In his analysis of Platonic thought, Gadamer does not seem to establish a strict distinction between form and content. Following this hermeneutic criteria, Gadamer is in step with Schleiermacher and, in general, with the romantic understanding of the Platonic dialogues. Against a purely didactic interpretation of the dialogues, Gadamer suggests they should be read as conversations that are dependent on the concrete situation of the "life-world," such that the arguments' unfolding necessarily requires agreement (*homologia*) between interlocutors. This intersubjective agreement, for its part, presupposes the question-answer structure motivated by Socratic questioning (1957, 55). On the one hand, Socrates reveals his mastery in conducting a conversation (*dialegesthai*). On the other, by being the one who effectively leads the argument with questions, the interlocutor allows the conversation to advance (1970, 90; 1985, 107).

Dependence on the life-world implies, for Gadamer, that Platonic dialogue cannot be reduced to its procedural aspects. This type of reduction would focus merely on "what is said," disregarding "what is shown" through the action of the dialogue (1985, 171-174). The dialogues' dramatic action foregrounds (i) that an *ethos* underlies the dialoguing speakers' attitude and (ii) that the dialogues always revolve

around an *ethical* issue. Socrates's ethos as a questioner is revealed, above all, through his trial and condemn to death, with contrast strongly with the fact that he was – for Plato – “the most just man of that time” (cf. *Ep. VII* 324e1-2). The injustice he suffered and his noble mission justify the prominent role Socrates attains in the various dialogues and confer authority to his commitment in searching for the truth. In a more specific sense, we see the Socratic ethos in his acknowledgement of *ignorance*. Gadamer believes that even when Socrates no longer feigns ignorance, his attitude continues to be, above all, a “hermeneutic,” that is to say, the attitude of someone who “opens” a field of discussion by from the very question and who's aware of the limits of his knowledge (1960, 369). The interlocutor's ethos, for its part, emerges from his predisposition to allowing himself to be guided by the argument (*logos*). In this sense, the dialogues give an account of various attitudes that enable or hinder the conversation to unfold (1931, 33-38; 1983, 330-360). Ultimately, Gadamer argues that what truly makes dialogue possible is openness to the possibility that the other may be right, which implies the interlocutor's willingness to being contradicted. The “*aporia*,” as the unmasking of the self-deception to which Socratic refutation leads, is effective only if the interlocutor has not only *put forth and at stake* a “thesis,” but also put his own self forth and at stake (*exposed* himself) by identifying himself with that thesis. For this reason, Socrates always demands from his interlocutors their own testimonies and commitment to truth (1960, 370).

The possibility of the interlocutor's exposedness demands that we think about the “object” of the dialogue. Dialogic commitment is only possible if *I care* about what I'm discussing. The early Platonic dialogues are particularly clear in this respect: they ask about virtue and, ultimately, about how to live well. Gadamer has no doubt that the middle and late dialogues are concerned about the same thing, even if they have lost the dialogic vitality of the early dialogues (1991, 340). Renaud aptly calls Gadamer's tendency to interpret the middle and late dialogues under the lens of “dialogic” vitality exhibited by the early dialogues a “resocratization” of Plato. The absence of dogmatism from the Socratic dialogues cannot, however, be easily extrapolated to the dialogues in which Plato develops a more systematic thinking, the foremost manifestation of which is his theory of Forms. Aware of this

problem, Gadamer attempts to conjure up a “socratized” Plato with the dogmatism of the middle and late dialogues.

2. Gadamer’s Solution to the “Separation” of Ideas

Gadamer interprets the theory of Ideas influenced by the Neo-Kantian interpretation set forth by Natorp in his *Platons Ideenlehre* (1921). According to this work, ideas are the “condition of possibility” for dialogue and, ultimately, for knowledge. Analogously, Gadamer understands that ideas are, first and foremost, “points of departure” rather than “points of arrival,” and that they open up the path of research via the mode of questioning. The Idea of the Good, in particular, as the end (*telos*) of the human soul is the condition for both thought and action to unfold. Nonetheless, how can Gadamer make this interpretation compatible with the Platonic affirmation of Ideas as “separate” (*chôrista*) existences?

Gadamer will seek to cleanse Plato from historic Platonism. In order to do this, he will, in addition to “socratizing” the middle and late dialogues, “aristotelize” the main doctrines found in those dialogues. He achieves this operation, on the one hand, by accepting the fundamental aspects Aristoteles’ critique of the “separate” aspect of the Platonic Idea of the Good; yet, on the other hand, he does so by negating that this critique entails a correct understanding of Plato’s intention.

Two objections stand out from Aristotle’s objections to a Platonic ethics: (i) the Idea of the Good is advocated univocally and not analogically, that it won’t allow for an adequate predication of the particular goods and according to each of the categories; (ii) inasmuch as the Idea of the Good is “separate,” it turns out to be, *for us*, neither practicable nor attainable. These objections wouldn’t affect Plato, according to Gadamer, if we consider the continuity of the Platonic *corpus* as well as the “turn” toward praxis found in the late dialogues. On the one hand, despite the abstraction of the dialectic ascension found in the *Republic*, we undeniably find here also a continuation of the Socratic preoccupation for the good life of the early dialogues. On the other hand, Plato develops in the late dialogues a strategy of mediation between the separate Ideas and the sensible particulars that would erase the “separation” (*chôrismos*) between the two levels of reality. This strategy of mediation, which is set forth, for example, in the *Philebus*’s third genus (i. e. *genesis eis ousian*), would enable us to understand the Platonic

Good as an immanent reality we can identify, as with Aristotle, with the very self-realization of the human agent. In this way, the identification of each entity's end (*telos*) with its realization (*entelecheia*) would not only have been anticipated by Plato, but would also correspond with the philosopher's most authentic intention.

Thus, Gadamer interprets the Platonic dialectic as a "practical philosophy" that anticipates Aristotelian prudence (*phrônesis*), making Plato's metaphysical observations less weighty while simultaneously highlighting the continuity between both Greek philosophers. In what follows, I would like to consider to what extent it is possible to safeguard Gadamer's project of revalidating Plato as a practical philosopher without simultaneously necessitating the abandonment of the metaphysical suppositions of Platonism that have proved to be so influential for the history of philosophy.

3. The Practical Orientation of Dialectics

The fundamental value of Gadamer's interpretation of the Platonic dialogues lies, on the one hand, in the fact that he recognized the implicit presence of a "practical dimension," even in the Platonic dialogues' most theoretical digressions --for example, the persistent quarrel with the Sophists with respect to the abstract question of "non-being" within the *Sophist*--. On the other hand, the value of Gadamer's interpretation lies in his foregrounding the potential paths of continuity between late Platonic and Aristotelian thought.

Notwithstanding its value, the radicalness of Gadamer's interpretation makes it difficult, on the one hand, to establish an adequate balance between Socratic dialogue and Platonic dialectic; on the other, it makes it difficult to recognize the extent of the purported practical turn in late Platonic thought. In what follows, I will try to define the reaches of a "practical dialectic" within Plato, with the aim of manifesting both the contributions and limits of Gadamer's interpretation.

Gadamer makes the *Philebus* the guiding thread of his attempt to rehabilitate practical Platonic philosophy, dedicating to it considerable parts of his two monographs on Plato. In his *Platons dialektische Ethik* (1931), Gadamer attempts to show the dialogic, intersubjective, and practical character of Socrates's dialectic process. The force of "the dialogic" is shown, first of all, in Socrates's *return* to the spotlight and, secondly, in the relevance attained by his interlocutor, Protarchus, as he moves the discussion forward. As Davidson has also noted (1997,

274), Plato recognizes in the *Philebus* the necessity that intersubjective compromise has in fostering cooperative dialogue. Furthermore, the practical orientation of this dialogue is evident in its object of discussion. Socrates does not ask here about the Idea of the Good, but about the wellbeing of human existence (“our wellbeing”) (1989: 125-126). This is why Gadamer calls the dialectic in the *Philebus* an “ethical dialectic.” Despite this, one could object that both the recognition of “dialogic and ethical” conditions and the practical character of the object of thinking do not entail that the methodological pursuit of this dialogue is fundamentally different than the pursuit of a dialogue that would take any other topic as the object of its thinking: just as some dialogues attempt by means of “division” (*dihairesis*) to determine the nature of an idea (e. g. the politician’s or the sophist’s), here the attempt is to determine, via the division of different species of pleasure and knowledge, which ones belong to the good life. Gadamer suggests, however, that the dialectic of the *Philebus* not only undertakes the task of dividing (*unterscheiden*), but also that of selecting or choosing (*entscheiden*). The dialectician here (i. e., Socrates) must not only determine the possible species of each genus, but also decide, according to axiological criteria, which species should be admitted or not into the good life.

In his essay *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* (1978), Gadamer develops the same idea, identifying here the same “art of dividing” found in the *Philebus* with Aristotelian *prohairesis*. The mixture metaphor that concludes the dialogue (59e ss.) should be interpreted allegorically, in such a way that “pleasure” and “knowledge” would correspond only to “abstract moments” that only truly exist in the “third genus,” that is to say, “in mixed life.” The model of mixed life could, according to Gadamer, allow us to comprehend in a different way the composition of all beings starting off from the “unlimited” (*apeiron*) and the “limit” (*peras*): these components would equally be abstract moments of the realization of the genus of the mixture (27b8), which would make it plausible to assume that “participation” (*methexis*) ontologically precedes “separation” (*chôrismos*) (1978, 191-192). In this way, by identifying the good with “the mixtures,” both human and cosmic teleology could be justified without having recourse to the transcendence of the Idea of the Good.

Generally speaking, we could raise two objections to Gadamer's interpretation: first of all, it is highly debatable whether the pair *apeiron-peras* means the same thing when it refers to the composition of Ideas as when it is considered in view of the constitution of the mixtures of the visible cosmos. In the latter case, Plato fundamentally gives us the same outline of cosmology in the *Timaeus*, according to which sensible beings are composed of matter and mathematical structures. On the contrary, when Socrates affirms that the "limit" and the "unlimited" are inherent to forms, he is referring to the dialectician's task of reaching a "number or limit" --and thus knowledge-- that would mediate between the unity of the generic idea and the infinitude of particular cases falling under the same idea. While it is possible to elaborate a strategy to connect these respective uses of the pair *apeiron-peras* --as Neo-Platonism itself has done-- at the very least it does not seem interpretatively appropriate to understand the use of this pair of concepts in a univocal way.

Secondly, with respect to the operation of the dialectical method and, more appropriately, the method of division, it is equally necessary to distinguish between the idea of the differentiation of concepts and the determination of the due measure in *life itself*. While the division undertaken in the *Philebus* presupposes a particular axiological standard, as pleasures are divided according to their purity and knowledges are divided according to their precision --which differentiates this division from that of other dialogues where it is not necessary to hierarchize the divided species (cf. *Sophist* 227a7-b6) -- the task of the "practical philosopher" should not be confused with the determination of the "practical good" in contingency. Plato refers in several passages of the late dialogues to this "measure of praxis" (particularly in the *Statesman* 284-c), without identifying this knowledge with the dialectical process of division. Neither does this "practical knowledge" appear to replace the more theoretical task of dialectics of comprehending the structure of reality nor found itself on pure existence without having recourse to theory. The "practical" dimension of dialectics developed in the *Philebus*, *Statesman*, and the *Laws* --and enabled by the reevaluation of the ontological status of contingency of the *Timaeus's* cosmology-- need not entail either modifying the ontology of Ideas in the middle dialogues nor that this practical dimension cease, in a way, to be theoretical. With respect to this point, I would like to make

three observations by way of conclusion: (i) the primacy of mixed life found in the *Philebus* does not mean that the model of practical life will cease to exist alongside the model of contemplative life (cf. *Theaetetus* 176b1-2) as a possibility for some people. In order to reverse the traditionally accepted Neo Platonic conception of the good life as a purely intellectual life it is not necessary to deny this possibility; rather, it is enough to recognize that in Plato --as in Aristotle-- different possibilities of realized life can exist; (ii) the recognition of a mixed life of pleasure and knowledge as the properly human good in the *Philebus* and of the “due measure” of political action in the *Statesman* does not eliminate the paradigm of the Idea of the Good, insofar as this “practical knowledge” is not the mere accumulation of experiences, but is rather the knowledge of application of a paradigm that, as such, is beyond experience. While it’s true that the application of the paradigm does not here entail an intellectual and philosophical formation as we find in *Republic* VII, it is also clear in these dialogues that “the good” can only be perceived in the particular when the universality of the good makes itself manifest here --that is, it’s perfection, sufficiency, and eligibility. This occurs even after having accepted the “second navigation” in the *Statesman* and *Laws*: if there is no subject capable of applying the measure of what is always identical to itself to a concrete case, laws must “imitate,” *to the extent that this is possible*, the stability of absolute models; (iii) finally, despite this practical orientation evident in some of the late dialogues --a turn “transformed” towards the Socratic ethos of the early dialogues-- we cannot deny that “dialectics” as such is still philosophical and, in this sense, a form of theory. In this way, Gadamer is right to highlight the Platonic development of a “practical philosophy,” understanding the latter as the philosophical discipline that differentiates itself methodically from theoretical philosophy by considering the specificity of its object of study. This entails, nonetheless and as Gadamer suggests, that one is able to identify the dialectical process itself with Aristotelian “deliberation” and “election” (*prohairesis*), that is to say, with “practical knowledge” as such. In this way, it would be more reasonable to differentiate between the dialectical method and “practical knowledge” itself, as what allows human beings in general and politicians in particular to determine, respectively, the “due measure” of the components of mixed life and the characters of citizens.

Bibliography

Bubner R. (1989), "Theorie und Praxis bei Platon", *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Suhrkamp, Frankfurt, 22-36.

Davidson D. (1997), "Gadamer and Plato's Philebus", *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, Oxford, 261-275.

Gadamer, H. G. (1931), *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Meiner, Hamburg 2000.

Gadamer, H. G. (1957), "Was ist Wahrheit?", *WM II*.

Gadamer, H. G. (1993) *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register, GW II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (=1986) (*WM II*).

Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Gadamer, H. G. (1970), "Begriffsgeschichte als Philosophie", *WM II*.

Gadamer, H. G. (1978), "Die Idee des guten zwischen Plato und Aristoteles", *GW 7*, 128-227.

Gadamer, H. G. (1983), "Text und Interpretation", *WM II*.

Gadamer, H. G. (1985), "Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens", *GW 7*.

Gadamer, H. G. (1989), "'Platos dialektische Ethik' – beim Wort genommen", *GW 7*, 121-127.

Gadamer, H. G. (1991), "Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes", *GW 7*.

Gadamer, H. G. (1986-1995), *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (*GW*).

Gadamer, H.-G. (1985), "Logos und Ergon im platonischen *Lysis*", *GW 6*, 171-186 (=1972).

Natorp P. (1921), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Meiner.

Renaud F. (1999), *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, *International Plato Studies 10*, Sankt Augustin.

Wieland, W. (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

PLATO'S CONCEPT OF CHANCE

Summary: From the earliest times the Greeks believed that fate and chance played an important part in human life. Divine fate (theia moira) means the idea of a lot assigned by divine decree, whereas divine chance (theia tyche) implies that that which appears to be chance is in reality godsent fortune. Plato was the first philosopher to integrate this concept of divine chance into philosophy. His view was later adopted by the Stoics, who likewise understood it as part of divine fate. At a later period it became an important Christian view of chance. The notion that unexpected events are due to divine providence is still widespread at the present time.

It is also important and has not previously been recognised that Plato made use of a different concept of chance in the *Timaeus*, namely the non-divine, but necessary chance found in Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras. The Demiurge cannot fully prevail over Necessity or matter, and the outcome is chance results, without order, which just happen. Likewise, prior to the intervention of the Demiurge matter did not participate in order except occasionally by chance. The chance formations that arose were, of course, also necessary, given the necessity in matter. Thus in the *Timaeus* Plato finds a place for non-divine necessary chance. In this way I hope to have contributed to an understanding of the nature and importance of Plato's concept of chance.

СТЕПАНОВА АННА СЕРГЕЕВНА, Российский
государственный педагогический университет им.
А. И. Герцена, профессор, доктор филос. наук

ИДЕИ ПЛАТОНА И СТОИКОВ В КОНЦЕПЦИИ У. ЦВИНГЛИ

Аннотация: Доклад посвящен сравнению идей У. Цвингли с ключевыми образами, идеями и понятиями Платона и стоиков

Ключевые слова: Платон, стоики, Цицерон, природа человека, универсализм

ANNA STEPANOVA, Herzen State Pedagogical University
of Russia, St Petersburg, Professor, DSc in Philosophy

IDEAS OF PLATO AND STOICS IN THE
CONCEPTION OF U. ZWINGLI

Summary: Report is devoted to comparison ideas U. Zwingli with
principal images, ideas and notions of Plato and Stoics.

Keywords: Plato, stoics, Cicero, nature of man, universalism

RAUL GUTIERREZ, Pontificia Universidad Catolica del
Peru, Departamento de Humanidades, Professor

SOME ASPECTS OF THE DIANOETICAL
CONSIDERATION OF THE SOUL IN *REPUBLIC*

Plato's images of the sun, line and cave are just an outline (504d6-7). They leave many things unsaid (509c7) and are, therefore, controversial. One of them concerns the description of *dianoia*. First of all, the interchange of *pistis* and *dianoia* at 509d7-8 and 511e2 shows that Plato knew that dividing the line according to the same proportion (509d7-8; 511e2) implies the equality of the intermediate subdivisions, but that dividing it according to clarity and truth as criteria, implies their inequality (509d6). Why this contradiction? Secondly, even if the distinction between *dianoia* and *noesis* were merely methodological, much has been discussed about the nature of the mathematical entities mentioned by Socrates – are they Ideas, visible or mental images of Ideas, intermediates – and about their role as mere examples or as exclusive objects of *dianoia*. My proposal presupposes 1) the parallelism between the line and the cave (517b1, 517a8-518b5, 532a1-535a1), 2) that these images and the whole of the *Republic* illuminate mutually and 3) will try to show the dianoetical character of the analysis of the soul in *Republic* IV 434d-444e and its consequences for the nature of soul's tripartition.

As in the *Iliad* and the *Odyssey*, the first word in the *Republic* – κατέβην – introduces the main action in the dialogue, the *katabasis* of the philosopher to the cave and the corresponding *anabasis* out of the cave. In this way Plato introduces an allegorical topography. Thus Glaucon and Adeimantus propose to consider justice in the soul, but because the enquiry is “not easy and requires a keen vision”, Socrates

proposes the city/soul analogy: to consider political justice, in order to examine personal justice (369a1-2). This presupposes that political justice is an image of personal justice (369a3-4) and, therefore, reminds us of the method of *dianoia*. For *dianoia* and the mathematicians use visible images (510b4, 510d5) and reason about them, thinking not of them but of that which they resemble (510d6-7). We have the same procedure in both cases. However, during a long period the discussion remains focused on political justice. Even in *Republic IV* Socrates says that political justice “is somewhere here”, but “the place appears to be hard going and steeped in shadows, it is certainly dark and hard to search thoroughly” (432c1-9). So we are still in the cave, not discussing the shadows (*Republic I*), but the statues of justice (*Republic II-IV* 434d)¹, since there is already a trace (ἶχνος, 432d3), for «it was apparently tumbling about our feet ἐξ ἀρχῆς» (d8-9). The meaning of “ἐξ ἀρχῆς” will be precisely determined as “when we were founding our city” in *Republic II*, and the trace is the *physis/ergon* correspondence (433a5-6). «This or some form of this is justice» (433a3, 433b3). This vagueness is due to the fact that political justice is just a visible trace of personal justice. On the contrary, concluding the examination of personal justice, Socrates speaks of an ascent in the argument (ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου) up to a point from where “as from a watch tower”, we can look with complete clarity (σαφέστατα) (445b-c). Thus we have a spatial ascent which corresponds to the advancement of knowledge according to the criterion of more or less clarity applied in the line and to the transition from political justice to justice in the soul. This is the ascent from *pistis* to *dianoia*. As such, looking from that height downwards we can describe this relation as a dialectic of original and image (*Sophist* 240a7-8), as the appearance of the same as other depending on the clarity of the “place” where it appears and of the more or less righteousness of sight. This procedure will be used time and again as a pattern of thought: 1) in the analogy polis/psyche, 2) the expositions of the civic and the ethical virtues, and 3) the two levels of mathematical studies of the philosopher. All three cases are well represented by the equality and inequality of the middle sections of the line.

After the enquiry into political justice we should transfer its results to the individual and to consider if they share a similar structure.

¹517d8-9: ἀγωνίζεσθαι περι δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιάι. See 514c1; 361d5: ἀνδριάς.

Glaucon believes it is not an easy question: “perhaps there’s some truth in the old saying that everything fine is beautiful” (435c7-8). The contrast between the easiness of the former investigation and the difficulty of the present one signals the ascent to a new reflection level, that of *dianoia*. Socrates proposes now to complete the enquiry – νῦν δ’ ἐκτελέσωμεν τὴν σκέψιν, 434d5. But this doesn’t occur straightforward. We have to look first into the soul and see if the city’s forms and dispositions are there or not, “rubbing them together like sticks,” until light comes up (434e-435a). The difficulty relating the structure of the soul and how we act concerns whether that by which we learn, that by which we feel anger, and that by which we feel physical pleasure are the same or different; and, if they are different, whether in every case we act with just one of them or with the entire soul (436a). This enquiry requires a change of method. Then the methods used until now - analogy and the narrative of the genesis of the city – do not allow for the handling of this problem accurately. In order to get *akribeia* we have to take a longer and further road, that of dialectics, which won’t be immediately followed. But there may be another way *worthy* (ἄξιως) of the foregoing statements and investigations about political justice. This is the method attributed to *dianoia*. Then, using nearly the same wording as in the line, Socrates takes as its starting point an hypothesis (ὑποθέμενοι 437a6, 510c3, 510c6), considered as evident (δῆλον 436b8, 510d1), that is, as a principle (ἀρχή), according to which thought must get in agreement with itself (ὁμολογέσαντες, 437a6, 510d2), without giving any explanation neither to itself nor to others (436e7-437a1; 510c1-d1, 511b5). This hypothesis is the earliest version of the principle of non-contradiction: “It is clear that the same will not be willing to do or suffer opposites with regard to the same, in relation to the same and at the same time, so that if we find these [things] occurring among the operations [of the soul] we shall know that it is not the same but more than one” (436b9-c2). Starting from this hypothesis, Socrates distinguishes two contrary movements in the soul, one of acceptance and one of refusal, of longing to take something and of rejecting it, and so on (437b1-3), which correspond to the rational and the irrational. In need of mediation between the two, he will introduce a third movement, the spirited, as an auxiliary by nature to the rational (441a).

Whereas the analogy relates two different ontological levels, the (rational) soul finds in itself the principle that it needs as a starting point in order to enquire about its own structure. Consequently, we are not dealing with a simple transfer of the city's structure to the soul, but with a reflection on its structure based on a principle that, as a principle of thought, shares its nature. As such, this principle constitutes the formal aspect of the self-reflexive movement of the soul. Therefore, self-reflection and principle of non-contradiction imply mutually, so much so that this principle finds its first formulation in and because of this reflection. Furthermore, based on this principle, the rational soul distinguishes the nature and functions of the operative principles in virtue of which the soul relates itself with itself - ἐντὸς πράξις - and with the world - ἔξω πράξις (443d); as such, and like the mathematical entities, these principles can be considered by themselves or in relation to the world - an aspect which is also well represented by the equality and inequality of the middle sections of the line. Precisely this kind of knowledge grounded in the principle of contradiction is the one which presides over every just action establishing and preserving a just order in the soul. Therefore, it deserves to be called *sophia* (443e): it is the wisdom of *dianoia*. But having in mind the hypothetical character of that principle, the deduction following therefrom is not to be taken as absolutely certain, though it delivers a suitable or reasonable (ἐπιεικῶς) (612a5) explanation model of the soul in its present condition, an explanation of its phenomenic and operational aspect, as long as it dwells in the body, but not of its true and primordial nature (611b-612a). The limits of this model become evident if we have in mind, first, that directly from the hypothesis are deduced just the rational and the irrational aspects of the soul; second, that not just the spirited, but many other instances are considered in between (μεταξύ, 443 d7) and, last but not least, the introduction of three kinds of pleasures, appetites and rules corresponding to each part of the soul (580d). This model is not sufficient in order to explain the unjust kinds of soul, particularly the democratic soul, conceived as all various (παντοδαπόν), full of the greatest number of dispositions and many-coloured (ποικίλον) (561e2-3). In order to do this, those intermediate instances are required, which let us think of the soul as one and an indefinite plurality. In any case, the image of the soul as a triform creature – a human being, a lion and a many headed beast,

with the outward appearance of a human being (588b10-e2) – seems to conciliate both perspectives.

In any case, as long the objections to the principle of non-contradiction are not thought to consternate or persuade us (436e7/8), both cases which Socrates mentions shall be taken much more as an illustration of the validity of this principle and, accordingly, of the value of that dianoetic wisdom not just at the level of *dianoia*, but also of *pistis*. For against the fictional objector it should be made clear that the man standing still while moving his hands and head, represents no real counterexample to that principle, for actually it is just a part of it that stays still, while another part moves (436d1). We are clearly speaking of a visible entity, like the city, with physical independent parts. We are still at the level of *pistis*. In the second case, we have a spinning top, which according to the fictional objector, stands still as a whole and moves at the same time – a point of view which Socrates rejects (436d8), since he thinks that the top moves and stands still but not in the same respect: it stands still with respect to the axis and it moves with respect to the circumference. Thus far we are dealing mathematically with a physical object in a way which clearly shows not just the difference, but also the connection between two ontological levels. For, first of all, the axis and the circumference are not physical parts, but mathematical entities which, nonetheless, act upon the spinning top: like the different aspects of the soul on the body. Secondly, as much as the perfect circular movement of the circumference is not possible without the top staying still in respect to the axis, the harmony of the just soul is not possible without the dianoetical wisdom grounded on the principle of non-contradiction. This is a good image of the just soul as far as everything in it follows the *logistikon*. But Socrates introduces a second version of the spinning top. This time he says that if the top wobbles to the right or the left, forward or backward, the whole spinning top also moves (436e) as if every part of it would pull it to its direction, very much like the confused and wandering parts of the unjust soul (444a-b). Consequently, as long as the first top moves around its fixed axis and the second one moves as a whole in every possible direction, we have an extraordinary image of one of the central ideas of the *Republic*: there is one form of excellence and unlimited forms of evil (445c5-6).

Having shown that the principle of non-contradiction functions as a hypothesis in the same sense as the mathematical entities which Socrates mentions in the line as examples of the objects of dianoetical thinking, there is no reason to limit these to mathematical entities or to consider these as Forms. Then, in the same way as the principle of non-contradiction, they must be of a purely conceptual nature. As such they also emerge in the soul by and during its own reflexive movement. Against this has been objected that Socrates mentions the square itself and the diagonal itself (510d), supposedly as Forms. Many interpreters have already noticed that that kind of expression is used somewhere else by Plato nearly *ad nauseam*, but not to refer to Forms. I would just like to emphasize that this passage appears in this dianoetical context where he contrasts two different ontological levels, first, certain phenomena considered in themselves and, then, these same phenomena under certain circumstances, very much as in the case of the mathematical studies in *Republic* VII. And again, this is well represented by the middle sections of the line. Thus, thirst as such (καθ' ὄσον δίψα) or thirst in itself (αὐτὸ τὸ δίψα) is referred to drink itself (αὐτοῦ πώματος), and thirst under certain circumstances is thirst of a certain drink, if warmth is added, it would be of a cold drink, if cold is added, of a warm drink, and so on. And again, every desire in itself (αὐτὴ ἡ ἐπιθυμία) is a desire only of its natural object, and a qualified desire of a qualified thing. It is always something additional (τὰ προσγιγνώμενα) of qualitative, quantitative or temporal nature, that makes it a desire for this or that particular kind of object. And Socrates generalizes this distinguishing in this way merely conceptual, unqualified instances from sensible, qualified instances of the same phenomena. Both kinds of instances reflect the difference between the parts of the soul considered as separate in themselves and when they are involved in action. Those of the first kind allow us to distinguish their respective natural functions and objects, and make possible the analysis of virtues. The second suggests how they act under certain circumstances.

Consequently, the square itself and the diagonal itself must not refer to Forms, but to those merely conceptual “things themselves (ἐκείνα αὐτά) which can be seen only through *dianoia*” (511a1-2). We should understand this sentence as an example of those phenomena considered in themselves as related exclusively to their proper objects. In this very

sense, we should understand also the reference to an arithmetic that is studied for the sake of knowledge, not trade: “it strongly leads the soul upwards and compels it to discourse about the numbers themselves” (525d6). These numbers, “which can only be thought (περὶ τούτων ὦν διανοηθῆναι μόνον), and which you cannot handle in any other way”, are contrasted with visible or tangible bodies having numbers (525d-526a). This contrast we find also in the other mathematical disciplines.² Once again, we can understand this relation in terms of the dialectics of original and image well represented by the equality and inequality of the middle sections of the line.

Glaucon confesses not to understand the difference between qualified and unqualified relatives (438b3). If we apply to the soul the more general statement about the one-directional relatives used by Socrates up to now, he hasn’t understood that, by themselves, every “part” of the soul has by nature an specific function, but, as suggested by the examples mentioned, when they act, they do it jointly. This will be considered again by a new series of examples. Socrates appeals again to mathematical relations, but not, as in the case of the appetites, to one directional relative, but to two directional relative terms: “- Don’t you understand that the greater is such as to be greater than something? – Certainly. – Than the less? – Yes. – And the much-greater than the much-less, isn’t that so?” (438b4-c5). All these and further relations show clearly that in every case, in each and every point of the relation, both opposites are simultaneously present but in different degrees. The same applies also to the two opposite movements of the soul. And an illustration of this cooperation appears in a passage which is essential for the project of the *Republic*. Speaking of the intellect and the *logistikon*, Socrates says that it must be turned around with the whole soul from the world of becoming to that of being (518c5-8). Precisely this exhortation to the reorientation of the soul, insofar as it presupposes its double movement as a whole in opposite directions, downwards or upwards, as much as the former mentioned intermediate instances of the soul and the different kinds of pleasures, appetites and rules, should warn us to take the tripartition model too rigidly. It should remind us of the comparison of the soul with a flux or stream (ῥεῦμα),

² About geometrical entities see: ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλομένου, 527b4-7. About astronomy: 529b4-530c2. About harmony: 531a1-c4.

which goes wherever its desires go (485d6-8, 544e1-2, 550e6-8). This means that the conception of the soul as self-moving (*Phaedrus* 245c7; 245d7, 245e7-246a1; 245e3; *Laws* 896a1-2) is not alien to the *Republic*. Consequently, we shouldn't think of the parts of the soul as psychological subjects or as *homunculi*, but as principles of movement that, as the soul itself, move themselves and are identical with their operations and, at the same time, move the whole soul in one or other direction. That's also why they are conceived as self-reflexive.

Looking backwards to the *anabasis tou logou*, we can confirm that the “just man will not be any different from the just city with respect to the form itself of justice (κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος), but will be like it” (435a6-b2). Even if for the first time appears here an expression which from the point of view of the philosopher refers undoubtedly to the Form of justice, its paradigmatic function will not be introduced until *Republic* V472c4, where the just man will be considered as the closest (ἐγγύτατα) to justice itself and as the one who participates in it more than the others, but in no way identical with it (472c). This clearly implies that personal justice is an image of the Form of justice or of “doing its own” at the level of Forms. This is undoubtedly implied by the idea that the philosopher must imitate and assimilate himself as much as possible to that order whose elements, the Forms, neither do injustice to one another nor suffer it from each other (500c4-5). Thus we have to take into account these three ontological levels in order to establish the one to which the objects of *dianoia* belong. As we saw, as conceptual entities they belong in the realm of the soul.

Having in mind the conception of the soul as *rheuma*, we can say that city and soul relate to each other as a discrete to a continuous magnitude. Therefore, when we consider justice as each class of the city or each aspect of the soul ‘doing their own’, even if in both cases they build a unity, this unity is correspondingly of a different kind in every case. Given that personal justice is understood not just as a complete unity out of many (443d8-9), but is also compared with musical harmony (443d5-7), we can conceive the just soul not only as number (τὸ ἐκ μοναδῶν συγκείμενον πλῆθος, Euclide VII, Def. 2), but also, as in later Platonism, as a number moving itself.³ This

³ Cf. Aristotle, *De Anima* I 2, 404 b27-8; 4 408 b32-33; Macrobius, *In Cic. Somn. Scip.* 1, 14, 19-20.

movement is, on the one side, self-reflexive or turned inwards – περι τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περι ἑαυτὸν καὶ ἑαυτοῦ (443d1) -, on the other side, merely intentional or turned outwards – περι τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ (443c10, e2-6), but both sides interact very much like the mathematical axis and the circumference of the spinning top. As we saw, up to this point, this condition and these actions are grounded in the knowledge of the principle of non-contradiction. Precisely, in order to avoid being confused and dominated by contradictory appearances and, therefore, having in mind this principle, Socrates appeals to measuring, to counting and to weighing as helpers, which are functions of the *logistikon* (602a-603a). This can clearly be understood in terms of the relation between the inner and outer praxis of the just soul. If what I have been saying is right, the measures according to which the *logistikon* proceeds, are in the soul. Like the so called parts of the soul, they emerge when the soul reflects on its own structure and on its own flux – as one and an indefinite plurality –, as distinguished and separated fixed moments which constitute “the lowest-level articulation of the world as it is objectively speaking” (Burnyeat 2000).

SATSUKI TASAKA, Rissho University, Japan, Professor

THE DEFINITION OF KNOWLEDGE AND THE THEORY OF FORMS

Summary: In recent years, regarding the *Theaetetus*, scholars have debated whether the so-called ‘middle period theory of Forms’ was indeed held or abandoned. In the *Republic*, written prior to the *Theaetetus*, knowledge was defined within the framework of the ‘middle period theory of Forms’, that is, the object of knowledge is ‘what is (being)’, while the object of belief is ‘what is and is not (being and not-being)’, which we use to describe perceptual objects. However, in the *Theaetetus*, which is said to be written either at the end of the middle period or the beginning of the later one, Plato could not differentiate knowledge from belief; thus, defining knowledge ends in failure without having explicit mention of the ‘middle period theory of Forms’. That is why the ending of the *Theaetetus* is strange compared to the *Republic*.

This is a serious problem concerning Plato's theory of Forms from the middle period to the later one. In this article, I first survey recent interpretations of the *Theaetetus*. Secondly, I evaluate the Secret Doctrine in the *Theaetetus* from the texts. It reveals that the three theses in the first part of the *Theaetetus* is based on the Secret Doctrine that nothing is one being just by itself, thus opposing to Parmenides' thesis. Therefore, I argue that Plato investigates the possibility of building a theory of knowledge based on the anti-Parmenideans' theses. We must pay attention to the expression 'one being just by itself' which is used to refer the Form as in the *Pheado* and the *Symposium*, and the Secret Doctrine prohibits anyone from using it.

Then, I contend that this argument contains the same points of view that can be found in the *Theaetetus* by comparing the Republic V (474b3-480a13) with the *Theaetetus*(185a-186a). In conclusion, the argument in the Republic V (474b3-480a13) begins and ends with the cognitive approach, and Plato's concerns in this respect continue on into the *Theaetetus*. Finally, I conclude that Plato does not discard the theory of Forms; he keeps the theory, which explains the relation between the Forms and perceptual objects, yet tries to brush up his theory by criticizing it from the viewpoint of Parmenides. Additionally, Plato considers the possibility of building a theory of knowledge without the presupposition of 'what is (being)', and he argues that there is no possibility of it in the *Theaetetus*.

1. Introduction

In the beginning of the first part of the *Theaetetus*, Theaetetus defines knowledge as perception. Next, Socrates does not closely examine the definition but introduces two theses – 'Man is the measure of all things' and 'All things really are in the process of becoming as the result of movement and change.' Furthermore, Socrates demonstrates Theaetetus' definition and says, 'We find [that] the various theories coincide' (160d6). Finally, he refutes each thesis in order.

Concerning the structure of the first part, M. F. Burnyeat elucidates on two possible readings.¹ According to Reading A, Protagoras and Heraclitus give a true account of perception. Therefore, the two theses stand in the phenomenal world, but the definition of knowledge as perception fails from the perspective of the theory of Forms.

¹Burnyeat encourages readers to examine which is the better reading but indicates that Reading B is better than Reading A. Cf. Burnyeat 1990: 7–10, 61–65.

However, Plato does not explicitly mention the theory of Forms, and it seems bizarre compared to the Middle-Period dialogues. On the other hand, according to Reading B, Plato does not accept the theses because Theaetetus' definition and the theses logically constitute a three-in-one theory, and the structure of the argument is that of *reductio ad absurdum*. Therefore, all three cannot hold true anymore. However, I propose a new reading on the structure of the first part in the following way.

First, we survey the background of the two readings and evaluate Reading B, which intends to analyze the texts from the logical point of view and clarify the interrelation between Theaetetus' definition and the other two theses.

Second, we investigate the textual evidence of Reading B. It reveals that the three (Theaetetus' definition and the other two theses) are not logically three-in-one, and the whole argument cannot be interpreted as *reductio ad absurdum* from the key passage of Reading B. Thus, we clarify the meaning of 'We find [that] the various theories coincide' from the construction of the arguments. We concentrate on the statement 'Nothing is one being just by itself', which connects the two theses.

Third, we must pay attention to the expression 'one being just by itself', which is used to refer to the Form, as in the Middle-Period dialogues. However, the two theses prohibit anyone from using the expression. Hence, Plato depicts the relationship of all the theses as the simile of conflict; anti-Parmenideans and Parmenides oppose each other, while Socrates' party takes a middle position between them(180e5–181a2).

That is why, I argue that Plato investigates the possibility of building a theory of knowledge based on the anti-Parmenideans' theses in the first part of the *Theaetetus*. Thus, Plato rejects the anti-Parmenideans' theory of knowledge, and he also scrutinises his theory of Forms by criticizing the anti-Parmenideans' theses.

2. Interpretations

The *Theaetetus*, written at the end of the Middle Period or in the beginning of the Late Period, must be later than the *Republic*. The theme of the *Theaetetus* is the definition of knowledge, but Plato could not differentiate knowledge from belief. However, in the *Republic*, knowledge seems to be defined, implying the existence of the Two Worlds

(TW),² as the object of knowledge is ‘what is’ (being), and the object of belief is ‘what is and is not’ (being and not-being).³ In the *Theaetetus*, the task of defining knowledge ends in failure without the TW ever being explicitly mentioned. As a result, this ending of the *Theaetetus* is somewhat peculiar in comparison to the content of the *Republic*.⁴ For this reason, it has been debated whether the theory of Forms is still held or abandoned in the *Theaetetus*.⁵

Regarding the confusing ending, the traditional interpretation is that of F. M. Cornford. According to him, Plato shows that a person will fail to define knowledge without presupposing the TW. Thus, the relativism of Protagoras and the wise men’s view that ‘All things flow’, which are taken up in the first part of the *Theaetetus*, are opposed to the TW. According to Cornford, Plato argues that these views hold true in the phenomenal world, but they cannot construct the theory of knowledge. In the second and the third parts of the *Theaetetus*, the definition also fails because the TW is not presupposed.⁶

²Cf. Cornford 1941: 180–181. On this interpretation, researchers have discussed Plato’s attitude during the Middle Period regarding the theory of Form. See also Burnyeat 1990: 8–14. On the other hand, G. Fine (2003: 67–68) doubts whether Plato’s theory of knowledge is based on the TW. According to Fine, Plato clearly allows knowledge and belief about the same objects, and he may also allow the knowledge of perceptions in the *Meno* 98a and the *Theaetetus* 201a–c. Cf. Fine 2003: 66. An example of an argument against her position is advanced by Gonzalez (1996: 245–275).

³Cf. Cross and Woosley 1964: 153–157; Vlastos 1969: 58–59; Burnyeat 1990: 8.

⁴Cf. Cornford 1935: 2, 38–39.

⁵Cf. Burnyeat 1990: 7–10; Chappell 2005: 16–24.

⁶Cf. Burnyeat 1990: 7–10, 45–47. In the second half of the 20th century, Vlastos finds a type of criticism of the TW similar to the third man argument in Aristotle’s *Metaphysics* in the first section of the *Parmenides*. If it is true, in the *Theaetetus*, Plato may discard the theory of Form. However, it can suffice to rebut that the Form appeared in the *Timaeus* written in the Later Period. Thus, Owen (1953) proposed moving the *Timaeus* from the Later to the Middle Period so that the TW could not appear the later dialogues. Thus, the *Theaetetus* is a main battlefield for the greatest dispute between alternative interpretations of Plato’s work – those of Unitarians and of Revisionists (Cf. Burnyeat 1990: 7–10; Chappell

Cornford argues that in the *Theaetetus*, the definition of knowledge as perception fails from the perspective of the theory of Forms. Burnyeat calls this reading 'Reading A' and summarizes it adequately as follows: Perception is something of which Protagoras and Heraclitus give a true account, but nothing of which these theories are true can yield knowledge. Therefore, knowledge is not perception.

However, Burnyeat believes that this reading is not based on the arguments of the *Theaetetus* but on the theory of Forms in the Middle Period.⁷ This is why Burnyeat indicates another interpretation based on the construction of the arguments in the *Theaetetus*, which he calls 'Reading B'. He insists that we must watch for 'the stage-directions',⁸ which Plato scatters throughout the text to indicate how he views the three theses Theaetetus' definition of knowledge and Protagoras' doctrine that man is the measure of all things, and Heraclitus' theory of flux in their interrelations. He also focuses on 'a key passage' (160de), saying that it is 'centrally an emphatically placed at a turning point in the discussion'. In conclusion, Burnyeat interprets the statement 'The three theses have been found to coincide' as follows.

On Reading B, 'this is just what he does think Protagoras and Heraclitus provide sufficient condition for Theaetetus' definition to come out correct(160e;cf.183a).What Socrates has been arguing at length down to 160e is that they are the only sufficient conditions that could reasonably be devised. That means they are necessary conditions (Theaetetus→Protagoras→Heraclitus) as well as sufficient(Heraclitus→Protagoras→Theaetetus), and the three really do stand or, later fall together'.⁹ According to Reading B, Plato does not accept the theses of Protagoras and Heraclitus, while Theaetetus' definition and the theses logically comprise a three-in-one theory. Thus, the structure of the argument is that of *reductio ad absurdum*. Therefore, all three cannot hold true anymore.

2005: 16–24, etc.). This dispute depends on his interpretation of the TW, referring to the phenomenal changing world and the ideal eternal world.

⁷ Sedley approves Reading A based on his unique interpretation of midwifery, apart from the interrelation of the three theses. (Cf. Sedley 2004).

⁸ Burnyeat refers to the following stage-directions as 151e–152c, 152e, 155de, 157cd, 158e, 160ce, 164d, 166ab, 168b, 177c, 179cd, 183ac, etc. (Cf. Burnyeat 1990: 9).

⁹ Cf. Burnyeat 1990: 10.

3. Construction of the Arguments

In this section, we scrutinize the construction of the arguments in the same way as Reading B. We focus on the key passage 160de, and then we observe the stage-directions, viewing the first part of the *Theaetetus* as a whole.

3-1. Key passage

Thus, we begin to closely examine the key passage, observing the translation adopted by Burnyeat. We find that the various theories coincide – that of Homer and Heraclitus and all their tribe, that all things flow like streams; that of Protagoras and the wisest men, that man is the measure of all things; and that of Theaetetus, that these things being so, knowledge proves to be perception.¹⁰

We argue on two points against Reading B.

First, the theory that all things flow like streams is not only that of Heraclitus but also of Homer and Heraclitus and all their tribe. For this reason, we name the three theses without using any pronoun. We refer to them as the flux-stream thesis and the human-measure thesis, accordingly. We will further argue concerning this point later.

Second, viewing this key passage, Plato demonstrates only the sufficient condition – if the condition (these things being so) is satisfied, knowledge proves to be perception. There is no argument about the necessary condition. Therefore, Theaetetus' definition and the theses do not logically form a three-in-one theory.

Therefore, we must consider the meaning of 'the various theories coincide'. We move on to the stage-directions in order to view the arguments of the first part as a whole.

3-2. Stage-directions

Observing the stage-directions, we notice the remarkable statement 'Nothing is one thing just by itself' (152d2–3). It appears frequently in the stage-directions where Plato explains the relationship of the theses.

We concentrate on all appearances of this statement, where Plato introduces the flux-stream thesis and tries to connect it with the human-measure thesis.

¹⁰ Cf. Burnyeat 1990: 284.

3-2-1. Stage-directions 1 (151e–152c)

After Theaetetus defines knowledge as perception, Socrates states that Theaetetus may mention the very same thing as Protagoras does, in a rather different way. Then Socrates explains it, picking up the example of the wind, as follows. Protagoras says that *the wind itself, by itself* is either cold or not but that it is cold for one who feels cold, and for another, it is not cold. Thus, Theaetetus agrees with Protagoras that things are for the individual such as he or she perceives them.

To sum up this argument, the human-measure thesis presupposes that ‘to be’ must be predicated with ‘for someone’. Therefore, it cannot admit the use of ‘to be’ without ‘for someone’ because if ‘to be’ can be used only by itself, without ‘for someone’, there is an objective and absolute measure, independent of individual perception. For this reason, the human-measure thesis and the definition of knowledge as perception hold the same position in that they cannot adopt the use of ‘to be’ absolutely. Therefore, they should stand in the same position as ‘Nothing is one thing just by itself’ (152d2–3).

3-2-2. Stage-directions 2 (152c)

Next, Socrates says that ‘he [Protagoras] perhaps put this [human-measure thesis] as a riddle for the common crowd of us, while he revealed the *Truth* as a secret doctrine to his own pupils’. He then mentions, ‘I mean the theory that *nothing is one thing just by itself*’ (152d2–3). Next, he explains it from two points of view. One is (A) the use of ‘to be’, that is, the problem of language already discussed in the previous argument (3-2-1). The other is (B) the state of the world, that is, the flux-stream thesis. We will analyze the text thoroughly.

Socrates says,¹¹ Since (A) and (X) appear twice, we refer to them as first (A1) (X1) and second (A2) (X2).

¹¹ Cf. McDowell 1990: 17. I agree with McDowell that ‘to be’ must be interpreted as a predicate. The newest translation that I know is Rowe’s, which is more radical. Rowe uses the verb ‘refer’ (Cf. Rowe 2015: 15). Levett’s translation is as follows: ‘Nothing which you could rightly call anything or any kind of thing. If you call a thing large, it will reveal itself as small, and if you call [it] heavy, it is liable to appear as light, and so on with everything, because nothing is anything or any kind of thing.’ (Cf. Burnyeat 1990: 272–273).

(A1) You cannot correctly speak of anything either as something or as qualified in some way. If you speak of something as big, it will also appear small; if you speak of it as heavy, it will also appear light, and similarly with everything since (X1) *nothing is one – either one thing or qualified in one way*. (B) The fact is that as a result of movement, change and mixture with one another, (A2) *all things that we say are – which is not the right way to speak of them* – are coming to be because (X2) *nothing ever is*, but things are always coming to be.

To compare (A1) with (A2), and (X1) with (X2), we concentrate on their differences.

Since Protagoras agrees with (X) based on the previous argument (3-2-1), (A1) must be understood in the same way as the example of the wind – the wind is cold for someone who feels cold; for another, it is not cold, which is based on the human-measure thesis. Thus, to be precise, (A1) must be interpreted as if you speak of something as big, it will also appear small; therefore, it is *big for you*. Hence, (X1) means that nothing is one – either one thing or qualified in one way, but anything is qualified in any way for anyone. This interpretation is natural from the previous argument (3-2-1). However, according to this interpretation, (X2) is clearly different from (X1) because (X2) insists that all things are always coming to be. The reason is explained in (B), which shows the fact of movement, change and mixture with one another. We call this ‘the flux-stream thesis’. Thus, (A2) prohibits the use of ‘to be’ for describing all things since all things that we say are – which is not the right way to speak of them – are coming to be.

Therefore, (X) has two interpretations – (X1) and (X2). (X1) is based on the human-measure thesis, and (X2) is based on the flux-stream thesis. In a sense, (X) is ambiguous, but (X1) and (X2) stand in the same position as they cannot admit the being itself. Therefore, the human-measure thesis and the flux-stream thesis admit (X) – ‘Nothing is one thing just by itself’ – for different reasons. On the other hand, (A1) is also ambiguous because we can interpret (A1) from (B) the flux-stream thesis, that if you speak of something as big, it will also appear small; therefore, it is *coming to be big* for you. This ambiguity connects the human-measure thesis with the flux-stream thesis by the use of ‘to be’.

We move on to the last part of stage-directions 2. About this theory, we can assume the agreement of the whole succession of wise

men, apart from Parmenides, not only Protagoras but Heraclitus and Empedocles as well.

Remarkably, only Parmenides is excluded from the whole succession of wise men. Plato adds Epicharmus and Homer to this party. This contrast is important in the first part of the *Theaetetus* because Plato emphasizes it, depicting the simile of wrestling between two parties in the last part of the refutations (180b9–181b4). While we have space for no more than an indication of the simile of the sport, we can consider the logical contrast between these theses.

Parmenides only admits an eternal being itself without movement and change (180d1, e3–5). Protagoras disagrees in admitting the being itself without relativising as the human-measure thesis does. Then, Parmenides' being does not permit movement and change against the flux-stream thesis.

This is why the contrast seems to be a wrestling match by discussion between the two parties. Plato's position must be noted. As is generally known, Plato's Form is eternal being itself without movement and change. Therefore, (X) is an anti-thesis of his theory of Forms.

He says that we have come forward little by little and without noticing it; we have gotten ourselves into the middle space (meson) between the two sides (180e5–181a2). His theory of Forms explains the relationship between the Form and perceptual objects. For this reason, Plato cannot stand either position – neither that of the wise men nor that of Parmenides – thus the middle position. The construction of the arguments in the first part of the *Theaetetus* shows us that Plato chooses the middle position between Parmenides and Protagoras–Heraclitus and considers the possibility of building a theory of knowledge without the presupposition of being itself.

According to our considerations on Stage-directions 1 and 2, we must confirm the meaning of 'the various theories coincide' (160d6). Observing the stage-directions, the theses are not logically similar. One is Protagoras' relativism; the other is the fact of a perpetually changing world. However, they hold the same position on (X) although the logical basis of (X) is as diverse as (X1) and (X2). Therefore, we conclude that 'the various theories coincide' on (X) 'Nothing is one thing just by itself.'

IV. Conclusion

Plato's theory of Forms explains the relation between the Form and perceptual objects, yet tries to brush up his theory by criticizing it from the viewpoint of Parmenides in the Parmenides. In the Theaetetus, Plato considers the possibility of building a theory of knowledge without the presupposition of 'what is' (being), and he argues that it is impossible. Thus, Plato chooses the middle position between Parmenides and Protagoras–Heraclitus.

References

- Brown L. (2014). *Plato Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press
- Burnyeat M. F. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company
- Chappell T. (2005), *Reading Plato's Theaetetus*. Hackett,
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge&Kegan Paul LTD
- Cornford, F. M. (1941) *The Republic of Plato*. Oxford : Oxford University Press
- Cross R. C. and Woosley A. D. (1964), *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London: Routledge & Kegan Paul LTD
- Duke E.A, Hicken W.F, Nicoll W. S.M, Robinson D.B, Strachan eds. (1995). *Platonis Opera I*. Oxford: Oxford University Press
- Fine G. (2003) "Knowledge and Belief in *Republic V*", in her *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford: Oxford University Press
- Gonzalez F. (1996) 'Proposition or Objects? A Critique of Gail Fine on "Knowledge and Belief in *Politeia V*"'. *Phronesis*. vol.XLI/3, 245-275.
- McDowell J (1973). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press
- Owen G. E. L. (1953). "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly* N. S.3.79-95.
- Slings, S. R. eds. (2003). *Platonis Rempvlicam*, Oxford: Oxford University Press
- Rowe C. (2015) *Plato Theaetetus and Sophist*, Cambridge: Cambridge University Press
- Sedley D. (2004) *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press

Vlastos G. (1969), Plato's "Third Man Argument (*Parm.*132A1-B2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly* 19, 289-301, in his *Platonic Studies*, Princeton University Press 342-360. 1973

ELIZABETH MURRAY, Loyola Marymount
University, Los Angeles, Professor

INTELLECTUAL CONVERSION AND THE WAY BACK IN PLATO

According to Karl Jaspers there are three themes central to Plato's philosophy: the turning around (*metastrophe, periagoge*), the stages of knowledge, and the twofold direction of human life.¹ All three of these themes are woven into Plato's celebrated allegory of the cave in *Republic*, VII. The Allegory is the account of one of the prisoners who is freed from the chains that bind him, forced to turn around, and gradually led up a steep ascent to the wonders of the world outside of the cave and to eventual enlightenment. This story so rich in symbolic detail serves as a counterpart to the rather dry, theoretical account of the levels of cognitive powers and corresponding objects at the end of Book VI—the Divided Line. Every element of the Divided Line has a counterpart in the Allegory. Both the Divided Line and the Allegory of the Cave are couched within Socrates' examination of the nature of the true philosopher, and his investigation of what sort of education would be required to produce such a philosopher as a future guardian of the polis. In the followig, I shall focus first on the 'turning around' (conversion), and secondly on what Jaspers calls the twofold direction of the philosopher (the ascent out of the cave and the return to the depths of the cave). My specific interest in this paper is the cognitional difference that is evident in the enlightened one who returns to the world of becoming.

I. Intellectual Conversion

The Allegory of the Cave is celebrated as a classic account of conversion. The term 'conversion' in our contemporary world is most often associated with religious conversion, a momentous event in the life

¹ Karl Jaspers, *Plato and Augustine from The Great Philosophers*, Vol. I, ed. Hannah Arendt, trans. Ralph Manheim (New York: Harcourt, Brace & Ward, Inc, 1957), 33.

of a person that transforms their relationship to God. St. Paul on the road to Damascus and St. Augustine in the garden are prime examples of such transformative turning points. However, not all conversion is religious conversion; there are different kinds of conversion. Before we examine the nature of the conversion described in Plato's allegory, let us consider the work of Bernard Lonergan on the nature of conversion and his account of three basic kinds of conversion.

Bernard Lonergan defines conversion as a vertical exercise of freedom, which moves one to a new horizon, a new standpoint or world. This movement "involves an about-face; it comes out of the old by repudiating characteristic features [of the old]; it begins a new sequence that can keep revealing ever greater depths and breadth and wealth."² Conversion for Lonergan is a dialectical shift between two opposing positions; it is not a sublation. In his insistence on conversion as a moment of decision, Lonergan is echoing Kierkegaard, who contends contra Hegel that we cannot think or mediate our way into a radically new standpoint. Conversion is not a matter of development, but a distinct moment of conscious choice. Nevertheless, there is development involved leading up to the point of conversion, and following upon conversion as one deepens one's familiarity with one's new world. The shift from one standpoint or world to the next requires an act of choice. Conversion is self-constituting as well as world-constituting. The self is confronted with the "startling strangeness"³ of a radically different ground and orientation. At the same time, the self constitutes itself anew through this conversion.

Lonergan distinguishes three basic kinds of conversion: intellectual, moral and religious. He explains: "While each of the three is connected with the other two, still each is a different type of event and has to be considered in itself before being related to the others."⁴ Each basic form of conversion is an act of real self-transcendence. Inasmuch as in every act of real self-transcendence there is, for the self-same self, the self that is transcended and the self that is transcending, an act

²Bernard Lonergan, *Method in Theology* [MIT] (Toronto: University of Toronto Press, 1990), 237.

³Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, ed. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, first published 1957 (Toronto: University of Toronto Press, 1992), 22.

⁴Lonergan, MIT, 239.

of self-transcendence necessarily possesses a negative and a positive dimension. The negative element is the pain of overcoming limitation; the positive element is the joy of transcendence. The first aspect involves sacrifice, rejection, and repudiation; the second aspect involves acceptance, appropriation and fulfillment. I have argued elsewhere that the two-fold nature of self-transcendence is found in each of the three basic forms of conversion. Each kind of conversion has two moments or phases, and it is possible for one to undergo only the first moment of a conversion and stop there.

Lonergan describes religious conversion as a shift to “a total being-in-love as the efficacious ground of all self-transcendence, whether in the pursuit of truth, or in the realization of human values, or in the orientation man adopts to the universe, its ground, and its goal.”⁵ It is being grasped by ultimate concern; it is total and permanent self-surrender. Clearly, this account is not specific to any particular religion or even to any form of theism. It covers the profound life-transforming commitments to values like truth and justice of those who do not profess any religious affiliation. In the context of Christianity, religious conversion is “God’s love flooding our hearts through the Holy Spirit given to us. It is the gift of grace.

Religious conversion involves two moments. The first is remorse over one’s own sin and the rejection of the worldly. The second is the joyous acknowledgement of God’s forgiveness and love. Religious conversion involves both the sorrow of repentance and self-sacrifice, and the joy of fulfillment and consolation. It is not only God’s love flooding our hearts, an otherworldly falling in love; it is also total and permanent self-surrender without conditions, qualifications, reservations. We can question whether these two dimensions of religious conversion are properly differentiated as two distinct moments of decision, for example, as the Kierkegaardian moments of infinite resignation and the subsequent act of acceptance through faith.⁶ It is possible for someone to make only a partial religious conversion, to renounce one’s attachments to the world and live a life of self-denial, and yet fail to accept God’s love and forgiveness. But, it may be more

⁵ Lonergan, MIT, 241.

⁶ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983), pp. 37-50.

accurate to name the act of total self-abnegation a moral, rather than a religious, act of freedom.⁷

The second kind of conversion is moral conversion. It is a radical shift from a life completely focused on oneself and one's own satisfactions and interests to a life committed to values. Lonergan characterizes it as a turn from the world of appetites to the world of objective good.⁸ One can organize one's life around the satisfaction of one's appetites and interests or one can organize one's life around the good as known intelligently and reasonably—the objective good. He sums up these opposite orientations with two questions:

What's in it for me? and What ought I do? In moral conversion the two opposing poles are satisfactions and values:

Moral conversion changes the criterion of one's decisions and choices from satisfactions to values... [It] consists in opting for the truly good, even for value against satisfaction when value and satisfaction conflict.⁹

As there are two moments in each of the other two kinds of conversion, so there are two moments of moral conversion. The first moment or aspect of moral conversion requires the personal realization that a choice must be made, and that one constitutes oneself through that choice. It consists of a choice of good and evil over the merely aesthetic. To be a choice for the good, to become a person of good will in the Kantian sense, one must choose the commands of reason over one's own inclinations; that is, one must choose the most difficult with all the pain and suffering that entails. It is possible to live a moral life in this negative sense alone, to bear up under the burdens of ethical duty, reined in by rational consistency, and spurred by the prick of conscience. But Lonergan's account of moral consciousness suggests that there is a second, a positive dimension to moral consciousness.

⁷Kierkegaard considers infinite resignation to be the highest ethical act through which one attains eternal consciousness yet falls short of faith; *Ibid*, p. 48.

⁸Lonergan, *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*, CWL, Volume 5, ed. Elizabeth Murray and Mark D. Morelli (Toronto: University of Toronto Press, 1992), p. 234.

⁹Lonergan, MIT, p. 240.

Loneragan, influenced by Max Scheler's axiological ethics, develops a notion of moral conversion focused on values, in contrast to Kant's deontological ethics of reason. Duty is founded in the a priori law of reason; an ethics based on duty is purely formal. Values, on the other hand, are given in the a priori order of the heart; they are the material or content of moral intention. The shift from Kantian formal ethics to Scheler's material ethics affords a richer and more positive account of the motivation of one's acts of decision.

The third basic kind of conversion is intellectual. Lonergan defines it as "a radical clarification and, consequently, the elimination of an exceedingly stubborn and misleading myth concerning reality, objectivity, and human knowledge. The myth is that knowing is like looking, that objectivity is seeing what is there to be seen and not seeing what is not there, and that the real is what is out there now to be looked at."¹⁰ The twofold nature of conversion as self-transcendence is evident in Lonergan's notion of intellectual conversion. The first moment is to assent to a radical critique and rejection of the standpoint of empiricism or naïve realism, to reject the presumption that what is real is what is already out there to be known through simple sense-perception. One transcends this naive philosophic worldview to the worldview of idealism, the position that being and truth are only found in understanding not in experience. The difficulty of the first moment of intellectual conversion was not lost on Plato, who incorporated into his curriculum years of mathematical training for students in the Academy. In order even to begin the arduous, disorienting climb out of the darkness, one must break the chains of sense, imagination, and accepted opinion. One must, as Lonergan puts it, "cut the umbilical cord to the maternal imagination."

The second moment of intellectual conversion is the move beyond idealism to critical realism, which is the philosophic position that knowledge of the real is possible, but only through intelligence and rational judgment.¹¹ Judgment for Lonergan requires a return to the evidence provided in experience. Knowledge is only attained in judgment; knowing is not a single act but a process of experience, understanding,

¹⁰ Lonergan, MIT, 239.

¹¹ Elizabeth Murray, "The Second Moment of Intellectual Conversion," Lonergan Workshop, Vol. 21, ed. Fred Lawrence (Boston, MA: Boston College, 2009), 277-294.

and judging. The first movement of intellectual conversion is from naïve realism, which is the view that knowledge is the result of sense-experience alone, to idealism, which is the view that knowledge is the result of intelligence alone. The second movement of intellectual conversion is from idealism to critical realism, which is the view that knowledge is the result of experience, understanding and judging. This second movement of intellectual conversion is not possible without the first. One cannot experience the ‘startling strangeness’ of the new world of critical realism, without having first experienced something like Kant’s Second Copernican Revolution, as in this account by Fichte:

It is incredible...how decidedly Kant’s philosophy has initiated a revolution in my total philosophic thought. Since I read the *Critique*, I am living in a totally different world. The principles I hitherto believed to be absolutely certain have been totally uprooted and destroyed. An inexhaustible joy fills me.¹²

To summarize, conversion for Lonergan is a radical transformative and self-transcending dialectical shift from one worldview or horizon to its opposite. There are three basic kinds of conversion—religious, and moral, and intellectual; and in each case the conversion has two moments, one that is negative and repudiating, and one that is positive and affirming. The two moments of intellectual conversion are, first, the turn away from sense experience to the ideal realm and, second, the return to experience as necessary for intelligence and reason to make judgments. In light of Lonergan’s account of conversion and intellectual conversion, let us return to Plato’s Allegory of the Cave to examine what kind of conversion he is portraying.

II. Conversion in the Allegory of the Cave

In the allegory the freed prisoner is unchained and forcibly turned around towards the light from the fire in the cave: “When one of them was freed and suddenly compelled to stand up, turn his head, walk, and look up toward the light, he’d be pained and dazzled and unable to see the things whose shadows he’d seen before” (515c-d).¹³ The former pris-

¹²Fichte, online source: www.csudh.edu/phenom__studies/europ19/lect__2.html.

¹³Passages from the Republic are translated by G. M. A. Grube and revised by C. D. C. Reeve.

oner does not just turn his eyes toward the light, he is compelled to turn his entire body right around and walk. “And if someone dragged him away from there by force up the rough, steep path, and didn’t let him go until he had dragged him into the sunlight, wouldn’t he be pained and irritated at being treated that way?” (515e). He is dragged bodily up the rough, steep path all the way into the sunlight.

In this partial description of the start of prisoner’s conversion, we note the disorienting and arduous nature of the prisoner’s turning and slow ascent. Here we have the marks of conversion in general, that it is a 180-degree shift, and that it introduces one to a completely unfamiliar reality. The conversion involved in philosophic education, as Scott writes, “involves a complete reorientation” that “goes directly against the grain.”¹⁴ Socrates elaborates that it is the whole soul that is turned around.

But our present discussion... shows that the power to learn is present in everyone’s soul and that the instrument with which each learns is like an eye that cannot be turned around from darkness to light without turning the whole body. This instrument cannot be turned around from that which is coming into being without turning the whole soul until it is able to study that which is and the brightest thing that is, namely, the one we call the good. (518c).

The point that it is the whole man is turned around suggests that we are not dealing with just one of the basic forms of conversion. This conversion is not simply a turning of the eyes or the head, that is, not just an intellectual conversion; it is at the same time a moral and a religious conversion. That this is the case is clear when we consider the ultimate objective of the turning and the ascent: “the study of that which is and the brightest thing that is, namely, the one we call the good” (518c). The objective of the ascent out of the darkness into the light is to fulfill the philosophic erotic desire for the truth, to attain knowledge of the being that always is, the eternal and divine (485b-c), and ultimately to contemplate the good, represented by the sun which “governs everything in the visible world, and is in some way the cause of all the things that he used to see” (516 c). Given the objective of the conversion in the Allegory of the Cave, it is fair to conclude that it has intellectual, moral and religious dimensions.

¹⁴Dominic Scott, “The Republic” in *The Oxford Handbook of Plato*, ed. Gail Fine (Oxford: Oxford University Press, 2008), 380.

IV. The Way Back

Having arrived at the height of enlightenment, the true philosopher descends again into the cave even if he must be compelled to do so:

It is our task as founders, then, to compel the best natures to reach the study we said before is most important, namely, to make the ascent and see the good. But when they've made it and looked sufficiently, we mustn't allow them to ... stay there and refuse to go down again to the prisoners in the cave."(519c-d).

Socrates gently ridicules those enlightened ones who would wish to remain in glorious contemplation of the good. He says that they would fail as future leaders of the polis, "because they'd refuse to act, thinking that they had settled while still alive in the faraway Isles of the Blessed" (519c). Socrates considers it to be one's moral duty to contribute what one can to the community, to act for the common good. This moral dimension of the Allegory of the Cave is a central point of the account of the education of the future leaders of the polis.

It is clear that the conversion in the allegory qua moral would be incomplete if one simply stopped at recognition of the truly valuable without acting for the sake of others. One could also argue that qua religious, the conversion would be incomplete if it stopped at union with the divine in a kind of monastic separation from the world, and did not involve re-embracing the world of becoming, and bear fruit in works of love. But, qua intellectual conversion, has not the enlightened one reached the ultimate intellectual fulfillment? How can one surpass understanding of the eternal and perfect? One way to approach this question is to examine the kind of cognition characteristic of the true philosopher as returned, that is, post-enlightenment.

According to Mitchell Miller, the philosopher returns to the cave in an intellectual sense, not just political.¹⁵ Socrates clarifies the enhanced cognitive powers of the philosopher who reenters the cave:

Therefore each of you in turn must go down ... and grow accustomed to seeing in the dark. When you

¹⁵ G. R. F. Ferrari, "Editor's Introduction" in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2007), xxiv.

are used to it, you'll see vastly better than the people there. And because you've seen the truth about the fine, just, and good things, you'll know each image for what it is and also that of which it is the image" (520c).

In this passage Socrates claims that the returned philosopher sees better than the people who have never left the world of appearance, and that it is the knowledge of the truth that enables him to recognize images for what they are, and the true forms which they represent. As David Sedley comments, the philosopher has "absorbed the reality of the outside world before returning."¹⁶ Mitchell adds "it is this heightened grasp of all that becomes that particularly qualifies the philosopher to rule"¹⁷

In Book VI Socrates previews what is to come in his account of the education of the philosopher in Book VII when he discusses the nature of the real lover of learning: It is his nature "to struggle toward what is, not to remain with any of the many things that are believed to be ... he neither loses nor lessens his erotic love until he grasps the being of each nature itself ... he knows, truly lives, is nourished, and—at that point, but not before—is relieved of the pains of giving birth" (490b). He offers here a similar account of an ascent and a the kind of life that follows, one in which he no longer suffers the pains of giving birth because he has already gained knowledge of the forms. His reference to the pains of giving birth calls to mind Socrates' claim to function as a midwife. If we consult his extended account of midwifery in the *Theaetetus*, we can glean additional insight into the cognitive power of the enlightened philosopher.

Socrates begins his account by describing general facts about the art of midwifery. He makes the point that women who operate as midwives are beyond childbearing age, because it is most advantageous for a midwife to have already had the experience of giving birth herself

¹⁶ David Sedley, "Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling" in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 262.

¹⁷ Mitchell Miller, "Beginning the 'Longer Way'" in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2007), 313.

(149b).¹⁸ The properly experienced midwife represents the philosopher, like Socrates, who has already been through the labor and accomplishment of attaining knowledge. He explains further that “it is the midwives who can tell better than anyone else whether women are pregnant or not” (149c). This suggests an ability in the teacher of philosophy to recognize real potential in another. Socrates’ analogy of this own philosophic practice with the art of midwifery only goes so far, as he explains:

So the work of the midwife is a highly important one; but it is not so important as my own performance. And for this reason, that there is not in midwifery the further complication, that the patients are sometimes delivered of phantoms and sometimes of realities, and that the two are hard to distinguish. If there were, then the midwife’s greatest and noblest function would be to distinguish the true from the false offspring (150a-b).

The most important cognitive power of the enlightened philosopher, according to this passage, is to distinguish or judge what is true and what is false. Socrates has returned to the world of becoming, the realm of appearances, and in this realm he practices the art of discernment. In the words of Jaspers, he is “equal to his work in the world only because he is at home in the supra-celestial realm that is the source of norms and guidance.”¹⁹

The conversion depicted in the Allegory of the Cave is a transformation of the whole self. In its central intellectual dimension, it reflects both the great achievement of ascending to understanding of the good, and the commitment to take up the task of philosophizing in the world. The enlightened philosopher possesses the critical power of discerning and judging what is real, true, and good in the world, because he is grounded in the understanding of the eternal and unchanging.

¹⁸ Passages from the Theaetetus are translated by M. J. Levett, and revised by Myles Burnyeat.

¹⁹ Karl Jaspers, *Plato and Augustine from The Great Philosophers*, Vol. I, ed. Hannah Arendt, trans. Ralph Manheim (New York: Harcourt, Brace & Ward, Inc, 1957), 35.

AN INVITATION TO INTERIORITY: PLATO AND
THE ANCIENT PROBLEM OF RATIONAL OPINION

Summary: For many, Platonism is synonymous with a pronounced, even excessive, objectivity according to which objects and rules of knowing exist prior to, apart from, and, as it were, “outside of” the subjects who would know, employ, and instantiate them. Plato’s alleged affirmation of *universalia a parte rei* earned him Aristotle’s scorn. His alleged insistence on a duality in knowing, the distinction between knower and known, earned him Plotinus’ approbation. Lately, many in the Anglo-American tradition have found in Plato much of the logical, conceptual, and linguistic analysis they favor and none of the psychological introspection and creative speculation of the earlier British and German tradition they have renounced. However, at critical junctures in the history of philosophy, even recently, thinkers have turned to Plato to effect a turn to the subject, interpreting him, first and foremost, not as a philosopher of objectivity or exteriority, but rather as a philosopher of subjectivity or interiority.

Plato is elusive. His works are multifaceted; difficult to interpret; and, it seems, impossible ever to pin down once and for all. The history of his reception reflects this. It is just as varied, a testament both to the hermeneutic challenge he poses and to the apparent boundlessness of the riches he has to offer anyone who would grapple with that challenge at all seriously. But, while some divergences in the history of the interpretation of Plato seem relatively minor, due to rather insignificant points of obscurity in Plato’s works or to idiosyncrasies of his interpreters, the discrepancy between objectivist and subjectivist readings of Plato seems, by its subject matter, its starkness, and the fact of its continual resurgence, fundamental. It seems to cut to the core of Plato’s philosophy, what Plato understands as philosophy, and philosophy itself.

Is Plato a philosopher of interiority? What role did the interpretation of Plato play in later philosophers’ turns to the subject? What did these later philosophers see in Plato? What might they have overlooked? And what, if anything, might Plato’s ambiguous status in the history of philosophy as its premier objectivist and premier subjectivist reveal about the nature of the subject-object relation that has defined and driven philosophy

to this day? To address these questions, I will examine the ways in which five philosophers turned to Plato to turn inward: Plotinus, Augustine, Schleiermacher, Kierkegaard, and Lonergan. Through these thinkers, Plato has played a consistently pivotal, inward-turning role in the history of philosophy. Each exposes different aspects of Plato's inwardness. Each points to a sort of subjectivity that is, not at odds with, but rather essential to objectivity; and Lonergan, with his notions of stages of meaning and differentiations of consciousness— notions he develops through reference to Plato— offers a way of explaining Plato's enduring appeal to philosophers of interiority as a consequence of the standpoint Plato attained by virtue of his position between and, therefore, in a sense, beyond the object-oriented worlds of common sense and theory.

The history of the reception of Plato's works presents an anomaly. On one hand, Plato is read as a philosopher of objectivity and exteriority, as affirming the independent existence of universals, as conceiving knowledge as a confrontation, vision, or contact of a knower with something fundamentally different. On this reading, Plato is primarily a metaphysician; "Plato's philosophy is," as Kozlov asserted, "first of all, *naïve realism*"¹; the modern, critical turn to the subject seems to be a turn from Plato and the tradition of philosopher he initiated; and the turn to the subject is a problem to be solved, as Kireevskii and Solov'ev would have it, by re-turning to Plato and recovering through fideism, intuitionism, and mysticism a realistic or idealistic sort of objectivity, through an anti-epistemology.² On the other hand, thinkers like Plotinus, Augustine, Schleiermacher, and Kierkegaard appealed to and relied upon Plato in turning to the subject. What did they see in Plato? If we consider just one issue, Plato's position on our cognition of sensibles, we will find that a *locus classicus* for the metaphysical reading of Plato contains within it a long-overlooked invitation to turn inward and pursue an interior study of the soul and its cognition.

In book five of the *Republic*, Socrates and Glaucon distinguish knowledge and opinion as powers. Socrates explains what he means by *powers* and how he distinguishes them:

¹Quoted in Frances Nethercott, *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930)* (Aldershot, England: 2000), 65.

²*Ibid.*, 61-71.

We say powers are a class of the things that are that enables us—or anything else for that matter—to do whatever we are capable of doing. Sight, for example, and hearing are among the powers. . . .

A power has neither color nor shape nor any feature of the sort that many other things have, the sort to which I look to distinguish those things from one another for myself. In the case of a power, I look only to what it is set over and what it does, and by reference to these I call each the power it is: What is set over the same things and does the same I call the same power; what is set over something different and does something different I call a different one (477c-d).³

Socrates and Glaucon agree that knowledge is set over being and that it enables one to know what is as it is. Unless one knows something that is, one doesn't know. Ignorance, the lack of knowledge, is set over what is not. Opinion they distinguish as a power intermediate between knowledge and ignorance. It does enable one to think something, but it is fallible and not as clear as knowledge. They agree they must find that over which opinion is set. They figure it must be intermediate between being and non-being just as opinion is intermediate between knowledge and ignorance. They figure it must be and not be. They realize becoming is, is not, and is intermediate between being and non-being, and they confirm their distinction: being, the knowable, can be known but not opined; becoming, the opinable, can be opined but not known.

The passage is significant. Socrates and Glaucon distinguish knowledge and opinion, being and becoming to define *the philosopher*, to clarify Socrates' notion of philosophic rule, and to navigate or ride the third wave of Socrates' interlocutors' challenges to his political theory. They distinguish knowledge and opinion to show that a philosopher could bring the ideal *πόλις* into being.

Further, Plato strikingly presents what has been regarded as his main contribution to the history of philosophy and what quickly

³ Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1997). Plato, *Platonis Remplicam*, Oxford Classical Texts, ed. S. R. Slings (Oxford: Oxford U P, 2003).

became and has remained a key component and defining problem of Platonism, what Sedley has called his “cognitive dualism.”⁴

Socrates and Glaucon note their distinction’s strangeness and consider how difficult it would be to get people to accept it. But the problem runs deeper. The philosopher knows but primarily loves and comes to know being. But how can one come to know if ignorance does nothing and opinion only opines becoming? Socrates and Glaucon distinguish knowledge and opinion to show that a philosopher could bring the ideal πόλις into being, that a lover of knowledge could make the knowable opinable, that a lover of being could make a being become. But how can one apply one’s knowledge to becoming if one only knows being? Socrates and Glaucon actually distinguish knowledge and opinion twice in Republic 5. Initially, they say the knower knows being and becoming as they are in themselves and in relation to each other while the opiner thinks becoming is it. Socrates and Glaucon distinguish and relate being, becoming, knowledge, and opinion. But, if one only knows being and only opines becoming, how can one grasp their similarities, differences, and relations? How can one grasp knowledge, ignorance, and opinion, their natures, similarities, differences, and relations to each other and their objects?

Socrates and Glaucon’s distinction creates the *Parmenides*’ “greatest difficulty”, the epistemological side of the problems of psyche and demiurgy and what Aristotle deemed Plato’s philosophic legacy, the problem of the meaning of participation. The distinction threatens to undermine the philosophic project it defines and is meant to further—the possibility of ascent and descent, an explanation of reality, an aesthetics, an ethics, and a politics.

Plato knows there’s a problem. He poses it with the corpus. He treats knowledge and opinion in several divergent ways throughout, ironically juxtaposing them but never explicitly commenting on them or resolving the ambiguities. On one hand, opinion is false and true, unintelligent and intelligent, knowledgeable and ignorant, unlikely and likely, opaque and accurate, unstable and stable, potential knowledge and grasp of being and grasp, not of being, but of becoming; mortal and divine; a work of the irrational part of psyche and a work of the rational part.

⁴Quoted in Charles Brittain, “Plato and Platonism” in *The Oxford Handbook of Plato*, ed. Gail Fine (Oxford: Oxford UP, 2011): 526-52, 544 n. 73.

In *Republic* 6, in the wake of distinguishing knowledge and opinion, Socrates gives his opinion of the form of the good, calling it most knowable. On the other hand, knowledge is hindered by and requires the senses, grasps becoming grasps being and becoming and just being. It is automatically useful and useless without opinion. The philosopher doesn't simply know being and becoming upon returning to the cave but must "acclimate." Then, she "recognizes." In the *Philebus* Socrates and Protarchus have a good laugh about the dialectician who knows the circle itself but no circles and conclude true opinion is necessary for the good life, to find your way home. It certainly makes Timaeus' cosmos happy. In *Republic* 6 and 7, Socrates distinguishes two types of knowledge, opinion, being, and becoming and suggests four, two of each ascending and descending. In the *Timaeus* there's a potential for an infinite series of kinds of opinion and becoming.

Plato seems to know what he is doing. He doesn't abandon his philosophic project he doesn't renounce his cognitive dualism; he repeatedly, deliberately, and provocatively poses the resulting problem; and often, in depictions and accounts, he seems to rely upon and indirectly exhibit its solution.

The Academics and Platonists had a bit to say on the matter. Speusippus introduced the notion of an *epistemonikos aesthesis*, which is like a skill and seems to involve a study and understanding of formal principles, deliberate training, muscle memory, and possibly the epistemic information of one's perception of opinables—the example being a musician's control of her instrument. Xenocrates defined opinion as a combination of sense and intelligence and said it grasps superlunary phenomena while sense alone grasps sublunary phenomena; and knowledge grasps intelligibles. Commenting on the *Timaeus*, Crantor explained that psyche is a compound of intelligible nature and "that which exercises opinion about sense-objects" and that its task is to judge both intelligibles and sensibles and to grasp all their differences, similarities, and relations. It is composed of all things so it can cognize all things. Antiochus reproduces Socrates and Glaucon's distinction between knowledge and opinion with a Stoic addendum: intelligence applies itself to sensibles and empirically develops its concepts. According to the *Didaskalikos*, *noesis ouk aneu epistemonikou logou* judges primary intelligibles, transcendent ideas; the *epistemonikou logou ouk aneu noeseos* judges secondary intelligibles,

immanent ideas; *aesthesis ouk aneu doxastikou logou* judges primary and secondary sensibles, proper sensibles and sensible qualities, and the *doxastikos logos ouk aneu aistheseos* judges composite bodies. Plotinus held that sense-perception receives imprints, *tupoi*, from sensibles and passes them along to *dianoia*, which compares them to *tupoi* of ideas grasped by and contained within nous. If it asks a question like “What is this?” it then responds with a judgment that the sensible does or does not participate in a certain form. Proclus distinguished a rational opinion that receives the *logoi* of sensibles from nous and *dianoia*, contains them within itself, and recollects them upon the reception of primary sensibles, enabling one to recognize the accidentally sensible, intelligible unities of which they are an appearance—the apple that unites a manifold of reds, browns, yellows, and greens.

In general, they take a similar approach. They proceed metaphysically, in terms of parts or powers and objects. Parts and powers combine, interact, grasp, contain, exchange, compare, question, judge, recollect. Exactly how they combine and interact isn’t always clear, and exactly what the knower does when she opines knowledgeably remains obscure. The focus is the knower’s ability to opine knowledgeably. Additionally, the addition of powers and parts, their combination, and the notion of their interaction, merely adds new dimensions to the original problem. Besides having to account for the similarities, differences, and relations of knowledge, opinion, and their objects, one must account for the similarities, differences, and relations of *nous*, *dianoia*, *doxa*, and their objects; *noesis*, the *epistemonikos logos*, *aesthesis*, the *doxastikos logos*, and their objects; and so on. What’s more, in accounting for rational opinion in terms of parts, powers, and objects, one presupposes, not only that rational opinion exists, but also that one has achieved it, not merely in general, but with respect to all the particulars of one’s account of becoming; its relations to being; and the powers set over them.

Generally, Plato’s successors followed the method for distinguishing powers Socrates lays out in *Republic 5*. But, let’s return to that passage. Socrates and Glaucon don’t actually follow Socrates’ method to distinguish opinion. He says that he distinguishes powers through reference to that over which a power is set and what the power does. But he and Glaucon distinguish opinion from knowledge and ignorance as fallible, clearer than ignorance, and darker than knowledge

and then search for that over which opinion is set through reference to opinion's features as a power.

The method Socrates lays out is not the only way to distinguish knowledge and opinion. In fact, the method Socrates lays out seems geared specifically to people unused to dealing with the non-sensible. Recall the talk of looking, Socrates' use of sight and hearing as examples of powers, and his characteristically self-deprecating and probably ironic claim that he needs things like color and shape to draw distinctions. His method would seem to cater to unconverted opiners: identify the kind of sensible object—the visible, the audible, etc.—and infer from that the non-sensible activity that apprehends it and from that, in turn, the non-sensible power that enables one to apprehend it. (Glaucon is playing the role of an everyday opiner in this passage.) Note, however, that, of the powers in question, only opinion's objects are sensible; knowledge, ignorance, their non-sensible objects, and the non-sensible qualities of infallibility, fallibility, and cognitive clarity and opacity are identified quite readily; and opinion's sensible objects are identified last.

Socrates says powers also can be distinguished through reference to what they do. Psyche is present to itself in the performance of some of these activities or motions. They are not sensible but are an intimately familiar ongoing experience. Indeed, one could even dispense with the appeal to powers altogether and pursue an account of the motions in which psyche is present to itself purely in terms of those motions—an account of psyche's interior activity.

No account of psyche would be complete without an account of parts and powers. A metaphysics and an interior account of psyche would complement each other. To the metaphysical account of psyche's being and becoming, an interior account of its activity would add an account of what psyche is doing when it is opining and knowing. It should render a metaphysics more concrete, critical, and instructive.

Plato reverses the order of Socrates' stated method. In the *Timaeus* and elsewhere, he has characters affirm psyche's ability and responsibility to reflect on its motion. And he reliably, often ironically alludes to the psychic motions indicated by and reflected in the dialogues' drama. Plato doesn't just allow for an interior approach. He invites and virtually requires it. Following Crantor, Mohr has argued that the moral of the *Timaeus* is that we are able to form stable, true opinions

about the world and that we are able to do so because the demiurge made us and the world in such a way that we can.⁵ Timaeus would agree, but Plato has the almost certainly fictional Timaeus reach that conclusion on the basis of a distinction between knowledge and opinion, being and becoming that he draws “according to his opinion” and according to which the account of the demiurge, psyche, and world is at best an opinionative and therefore likely *mythos* or *logos*. One can address the problem head-on by accounting for the opining and knowing in terms of opining and knowing rather instead of in terms of the opined and known.

Plato’s successors followed Socrates’ stated method for discerning powers for the most part. Occasionally, some wandered. Crantor affirmed that, in opining and knowing, psyche judges as a unity. The *Didaskalikos* leans heavily on *logos*. And Plotinus appeals to *dianoia*, which asks a question and answers with a judgment. In these cases, Crantor, the author of the *Didaskalikos*, Plotinus seem to have strayed into interiority. In any case, they seem to have hit on elements that would be central to an account of interior psychic motion: the unity of the psyche, *logos*, *dianoia*, question and answer, judgment.

The *Timaeus-Critias* provides a fuller sense of what an account of psyche’s interior motion would be like and could do. Plato draws a series of analogies in the *Timaeus-Critias*. The drama, myths, speeches, and their objects seem to exhibit the same structure. In a fraught political context, political enemies Socrates, Timaeus, Hermocrates, and Critias reconvene. Socrates notices that a fourth interlocutor is missing and asks Timaeus where he is. Timaeus appeals to the principles of Socratic intellectualism, and concludes that the fourth is sick. Yesterday, Timaeus, Hermocrates, Critias, and the fourth asked Socrates to give an account of the ideal polis. Socrates asked them to give an account of it displaying its excellence in a proper struggle and competition. Critias proposes bringing the myth to reality by establishing the similarities between the ideal city and ancient Athens. Socrates agrees and prepares to judge their performances. Socrates recalls the ideal city. At each stage of the account, he asks Timaeus if his recollection is correct. Timaeus answers again and again in the affirmative. In his proem Timaeus adverts to the experience of sense-perception,

⁵Richard D. Mohr, *God and Forms in Plato* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005).

applies definitions of being, becoming, knowledge, and opinion, and concludes that the world came to be. The Demiurge looks to the chaos and traces of forms, looks to the forms, and then uses forms and numbers to bring the chaos and traces into shape. When the circle of the same contacts being and moves in its natural orderly fashion, it makes an announcement and knowledge comes to be. When the circle of the different contacts becoming and moves in its natural orderly fashion, under the sway of the circle of the same, it makes a declaration and stable true opinions and beliefs come to be. The cosmos is the product of the union of *Ananke* and *Nous*.

Aisthesis, noesis, krisis—this structure runs throughout the *Timaeus-Critias*. It is similar to the structure of psychic motion Socrates sketches in the *Philebus*, but, unlike that dianoetic sequence of questions and answers, sensing, remembering, judging, and imagining, the sequence in the *Timaeus-Critias* involves *noesis*, a grasp of being, despite being about becoming. This complicates the distinction between knowledge and opinion and the notion of powers. To be able to opine in this manner, one must be adequately sensitive, inquisitive, intelligent, critical, and reasonable. But, if one can find a structure of rational opining that involves *noesis* and yet still concerns becoming, one may be able to discern a structure of knowing that is distinct from rational opining but still shares motions with it. An interior account of psyche's activity may complicate the account of powers, but it does not complicate it abstractly. It renders it concrete, familiar, recognizable. It could provide a basis for understanding the relations between and complementarity of opining and knowing, sorting out the ambiguities in Plato's epistemology, and gaining concrete insights into psychology, metaphysics, physics, aesthetics, ethics, politics, and every other product of psyche's interior motion. Finally, if one uncovered an immanent normative principle—psyche's natural way of moving—one would have an interior dynamic criterion for determining what is true and good, for orienting oneself and finding one's way home. Plato invites us to turn inward, to do epistemology in a critical, interior fashion, but he does not seem to find this to be at odds with metaphysics. Rather, he invites us to an interiority that can ground and clarify metaphysics.

LORENZO GIOVANNETTI, University of Roma
'Tor Vergata'; University of Sussex

TIME, KNOWLEDGE AND THE *TELOS*. JAAKKO
HINTIKKA INTERPRETER OF PLATO

Summary: Jaakko Hintikka (1929-2015) was a leading philosopher whose work in logic, epistemology and semantics has had a wide influence. In addition, he was a fine interpreter of some of the major figures of the history of philosophy, e. g. Aristotle, Kant, and Wittgenstein. However, he also devoted some of his efforts, which have not been properly scrutinised by the critics, to Plato's work.

This paper deals with three articles of Hintikka's, namely *Knowledge and its Objects in Plato* (H1), *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what* (H2) and *Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy* (H3). The objective of the present paper is not just to survey the content of the three works, it also aims to understand in each case the core of Hintikka's articles and why it is worth taking into account today. To put it briefly, H1 and H2 converge in that they both appear to be an attempt to understand knowledge in relation to the concepts of *techné* and *telos*. Not only, Hintikka argues, are not 'doing' and 'making' clearly distinguished, but also the difference between process and outcome blurs. This view is labelled 'telic,' and its epistemological and ontological implications will be considered in the paper.

H3 deals with a different order of problems because it looks into the peculiar link between time and linguistic truth. It must be said that it is mostly an interpretation of Aristotle, and yet what is argued there significantly sheds light on Plato as well. The main argument of the article is that for the Ancient Greek mind-set there can be eternal truths only insofar as they concern changeless objects. This entails that occasional sentences like 'it is raining' are, for instance, true today and false tomorrow, as what they are about varies, and then the theoretical option that today's sentence is one and tomorrow's sentence is another, even if they have the same linguistic form, is not considered at all. This core argument shows itself to be crucial to better understanding Plato's problematic horizon in matters of ontology and epistemology, as will be developed in the paper.

To conclude, focusing on these three works the present paper attempts to arouse interest both in this philosophical figure who was able to display considerable historical insightfulness and in his

results, which turn out to be an important key to comprehending some aspects of Plato's philosophy.

Introduction

Jaakko Hintikka is one of the key figures of the last century's logic, epistemology and philosophy of mathematics. One of his most renowned theoretical outputs is the Game-theoretical semantics. His work ranges from the logic of epistemology to modal logic with an high degree of technicality. He was also quite active as exegete of some major figures in the history of philosophy, e. g. Kant, Wittgenstein, Aristotle. In spite of the broader attention devoted to logic, he never neglected the historical aspect of the reflections of the philosophers he found himself interpreting. To be more precise, he does say that some philosophical theories of the past prove to be incorrect, but at the same time, he makes the effort of understanding why the theories he takes to be incorrect looked so appealing to the authors who put them forward. In this way, his logic informed analysis does not lack historical sense and shows some interesting insight into the ancient texts.

In his historiographical investigations, Hintikka analysed some aspects of Plato's philosophy. In this paper, three articles will be discussed. The first is on both Plato and Aristotle, whereas the other two are exclusively on Plato. Hintikka's articles are: *Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*, *Knowledge and its Objects in Plato*, *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what*.¹ The main goal of the present paper is to highlight for each article what's the core argument and why it is relevant to Plato's scholarship.

Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy

The article deals with the notion of time and how it is related to sentences.² This means at least two things: either the time at which

¹J. Hintikka, *Time, Truth, and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*, «American Philosophical Quarterly», 4 (1967), pp. 1-14; J. Hintikka, *Knowledge and its Objects in Plato*, in J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1973, pp. 1-30; J. Hintikka, *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what*, in *Knowledge and the Known*, The New Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Philosophy), vol 11. Springer, Dordrecht 1991, pp. 331-49.

²Since the paper is concerned only with a theoretical outline of the core of Hintikka's articles, many interesting secondary aspects will be left aside.

a sentence is uttered or the time reference given within the sentence. Hintikka proposes the following example: according to Aristotle if one says ‘it is raining’ both today and tomorrow when today is rainy and tomorrow is sunny, then the same sentence is true today and false tomorrow. What is unsound to the modern ear with this view is that uttering the sentences which have the same grammar in two distinct days makes the two utterances differ in content. This because the facts that make them true (or false), i. e. today’s rainy day and tomorrow’s sunny day, are different. Instead, Aristotle and the Greeks consider the two as the *same* sentence and take its truth-value to vary, as Hintikka convincingly argues from some pieces of textual evidence.³

The first fundamental outcome of this view is that there can only be knowledge of what is eternal and thoroughly changeless. This is so because once one states how a certain thing truly is, if that thing cannot change, the truth-value of the sentence describing it cannot change either. In a world where every day it rains by necessity, the sentence ‘it is raining’ is always true. Of course, this example is not genuinely Greek in that for Plato and Aristotle, and especially for the former, sensible things essentially *change*. In this way the eternality of the truth value of a sentence does not depend on the completeness of the time reference, but rather on the specific ontological status of what the sentence is about: if and only if something does not change at all, all the sentences describing it correctly can be granted indefeasible truth. Furthermore, this argument is related to the observational nature of knowledge in such a way that what is seen by the knower is actually known (in the strongest sense) only insofar as it does not change by its own nature. What can reunite the apparently contradictory claims that knowledge is a special sort of immediate awareness (similar to perception) and that there can only be knowledge of changeless eternal things (which are no experienced particulars) precisely is interpreting truth in terms of temporally indefinite sentences. Semantics and epistemology are insightfully led back to ontological matters: only in virtue of a specific ontological nature, cognitive phenomena such as knowledge and belief acquire their own nature. This way of interpreting the relation between sentences, time and reality is correctly applied to Plato as well: the very epistemological role of Forms comes with their peculiar ontological status, i. e. their being absolutely immutable. This is so true that the

³ Cat. 4a24-4b2; Metaph. 1051b13 ff.

difference between sensible particulars and Forms is first understood through the different ways they can be cognised. Accordingly, Hintikka recognises that the tenseless value of the present-tense is the linguistic device found by Plato and Aristotle to state that things are always as stated by the sentence.⁴

What can be drawn from this? And how can it be developed? Hintikka's account seems to be quite convincing, especially in the case of Plato, because it makes clear at least two important facts. Firstly, as we have seen, it provides a new way to understand how ontology bears on the epistemic and linguistic dimensions. If Plato expects knowledge to have some specific characters (being of something that is and being unerring)⁵ this can only derive from ontological traits of the known object. Secondly, the objectivity that the modern view ascribes to truths, whichever they might be about (given proper temporal and spatial references, if it is true today that *today* it is raining it will always be true that the day *x* it rained) belongs instead to the *sort* of object referred to within the sentence. That is why this account seems to best fit with Plato's philosophy given the peculiar relation between logical and ontological *aletheia*. Not only does the degree of certainty of knowledge depend on the known object, but also the actual truth of single sentences or statements is somehow deriving from the truth characterising the object itself. In this sense, the stable truth required by any knowledge can never be found by means of reference devices such as precise temporal reference. This squares very well with the conception of knowledge as direct contact because eternal entities grants the constant possibility to get in contact with them, whereas transitory being cannot. The first conclusion to be drawn from this is that this is a strongly pragmatic view: only that which can *actually* be known can be known at all.

Knowledge and its Objects in Plato

The second article directly addresses the issue regarding how knowledge is related to its object in Plato's thought. This article is particularly rich and puts the basis of many theses commonly accepted

⁴ Cf. also G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, «The Monist», 50 (1966), pp. 317-40.

⁵ Cf. Theaet. 152e.

by later interpreters.⁶ The present section will focus on the core of the article, that is, how Hintikka interprets what he calls ‘Plato’s implicit teleology’ (p.5). This should not be taken as the providential sense of teleology, namely some kind of fate that takes care of human purposes. It is rather the deep-rooted mind-set that any cognitive act is essentially goal-directed where the goal has conceptual primacy. This is true for any faculty (*dynamis*)⁷ and not just for knowledge or belief in such a way that any faculty and its result seem to be confused. Still more generally, Hintikka asserts this principle in relation to events, things and phenomena: the *telos* or *ergon* (end, goal, outcome, effect) is what really matters. This telic way of thought can be interpreted along the lines of the previous article. There is so a strict connection between a cognitive faculty and its specific object that: i) one cannot think of the faculty regardless the respective object since the latter is precisely that which distinguishes that very faculty from the others; ii) as we as seen above, the nature of the object towards which the faculty is directed determines its relevant character (this is particularly pertinent in the case of belief/knowledge dichotomy). If applied to technical knowledge, the priority of the outcome over the process appears to be quite comprehensible. The fact of possessing technical knowledge actualises in the functional existence of the product. Which means, one really knows how to make something when one actually brings it about and it works. What about the kind of knowledge that puts in contact with reality without producing anything? Plato assimilates the outcome of theoretical knowledge with the objects it is of. This is consistent with the direct relation model of knowledge discussed in the previous section, which Hintikka calls ‘knowledge by acquaintance’ (p.18). Therefore, what is produced in instances of genuine knowledge is a fully transparent connection with the peculiar object that constitutes the goal of the knowing activity. Article goes on to discuss how this view is at the basis of the more common issues of propositional knowledge and possibility of meaningful falsity.

The present paper limits itself to exposing and developing the core concepts of Hintikka’s articles. Therefore, only some specific points

⁶I am thinking in particular at the problem of meaningful falsehood in the Sophist and how it can be resolved thanks to the genus of difference. He also considers the highly debated topic of the propositional nature of knowledge.

⁷Main Hintikka’s reference is clearly the end of Republic V (475-80).

of interest will be considered here. Firstly, the problem of connecting two different dimensions, namely cognition and external reality, does not arise within this conception. That is so because what knowledge is directly issues from what sort the cognised object in turn is. For Plato, reality is at the same time objective and intelligible. In modern terms, this does not arouse categorial problems in that the object of knowledge is, as it were, ready-to-be-known. Plato's ontology is so epistemological in character that it assumes the kinship between or the being of the same gender of (*syngeneia*)⁸ knower and being. In this way, what needs to be justified is falsehood and error. There is no matter of how mind is to latch onto the world, it is rather about *what sort* of reality can be fully known. Obviously, this is linked to what has been stated in the first section. The relation between time, truth and reality is Plato's privileged setting for working out metaphysical questions. Secondly, Hintikka's proposal of telic structure can be further applied to ontology, which means understanding the way Forms constitute the goal and the completion of the things partaking of them. Each Form is a fully determined being such that any sensible thing appears by tending towards the relevant Forms. This second point is just a hint at further work that is actually in progress. For now, it is important to recognise the extent to which Hintikka's interpretation is fascinatingly heuristic and innovative.

Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what

This third article aims to correctly interpret Plato's notion of *episteme*. It might be taken as a further development of the major ideas of the other two. It is recognised there to what extent the concept of *episteme* is multifaceted and cuts across diverse possible logical employments. At first, *episteme* is associated with technical endeavour on historical reasons, on the grounds that in the archaic period there is quite a number of textual evidence. However, according to Hintikka, the concept of *episteme* is at the interface between propositional knowledge (knowing-that), practical skill (knowing-how) and immediate quasi-perceptual acquaintance (knowing-what). Moreover, *episteme* is that form of cognition of which one must be aware (as one has it) and must be able to give an account. This means that the *episteme* is governed by rational principles and can be taught and learned. At this point, the article's main innovative claim stands out. Bearing

⁸ Cf. Phaed. 79c2-d6; Resp. 490a8-b7.

in mind the similarities *episteme* has with technical/productive knowledge, one actually knows how to do or make something if one knows of what one is doing or making actually is. Hintikka is asserting that knowing-how and knowing-what are inseparably connected. Since what is known is known by defining its essence, and definitions are in themselves propositionally articulated, knowing-what is in turn connected to knowing-that. All this is overtly thought of as knowledge of ends, goals and outcomes retaining what is significant in the second article analysed in this paper. Any act of knowledge or belief is so object-centred that it makes sense so long as its object comes to be or is. The parallel with technical skill has another aspect of interest insofar as for Plato genuine knowledge either truly grasps its object or it is not knowledge at all. This bears significant resemblance to technical production because if one crafts a shuttle (knowing what it is) either it is a shuttle or it is not, which amounts to saying: either the thing works (has an effect) in some determinate way or it does not. Furthermore, Hintikka very importantly recognises the peculiar nature of Plato's presentation of the alleged omnipotence of the sophists: for Plato, when the sophists affirm to know everything, it amounts to saying that they are actually able to *produce* everything.⁹

Once again, the priority of ontology over the epistemic dimension is maintained. Also, the peculiar relation between cognition and reality is telic, i. e. the process is comparable to aiming at something where that something constitutes the perfect fulfilment of the aiming act. This way of putting the matter is orthogonal to the modern ways of interpreting the logic of 'know', merging knowledge of objects analogue to perception with propositional knowledge and operative knowledge.

Conclusions

It is now time to recapitulate what is innovative and worth considering in Hintikka's work on Plato. The first point is methodological. The three articles surveyed here remarkably show historical sensibility and competence. This is not just the non-obvious fact that the interpreter needs to understand the problematic horizon of an author and his contemporaries even if it implies that the interpreter's theories or views, and above all theoretical instruments, do not fit with the interpreted texts. More insightfully, Hintikka's articles are first of all attempts

⁹Cf. Resp. 596; Soph. 233-5.

to understand Plato's assumptions which are historically sedimented and which he neither openly nor directly addresses. Proceeding this way can turn out rather insidious, but helps disclose new relevant facts about Greek philosophy and the history of ideas.

The second point of interest is that the main theses exposed in these articles seem to be convincing and help clarify some fundamental tenets of Plato's metaphysics and epistemology. As seen several times, the being of the object is what determines any possible cognitive relation to it. Not just this, it determines also the kind of cognition one has of it. This reverberates also on the linguistic side: the truth of the statements can only be granted by the way the object is and changes. In addition, the type of connection is telic, that is, takes the object as aim and outcome. What follows is not literally what Hintikka himself argues, yet it looks like deepening his approach. Firstly, there seems to be a two-way connection between cognition and reality: on the one hand, reality determines the kind of cognition; on the other hand, reality is the perfect outcome of the cognitive activity. This view somehow presupposes the continuity between mind and world without running into categorial differences: knowledge and language do not need internal criteria to determine their validity but rather issue naturally from how reality is structured. This also lets better understand Hintikka's claim that the object is the *outcome* of knowledge. Secondly, in some respects, the concept of telic structure should be applied to Plato's ontology as well: Forms are the goals of sensible particulars because they represent the latter's perfection (required by an authentically unerring *episteme* and any stable linguistic truth). These are of course just lapidary suggestions, which cannot be further developed in this paper. However, they are an attempt to make use of Hintikka's endeavour which is definitely worth considering again.

ДУГИНА ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, аспирант

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
НЕОПЛАТОНИЗМА: ПРОКЛ ДИАДОХ

В историко-философской традиции неоплатонической политической философии всегда отказывали в полноценном признании, сосредотачивая основное внимание на анализе метафизических

аспектов неоплатонизма. Такие неоплатонические концепты, как «постоянство» (μονή), «исхождение» (πρόοδος), «возвращение» (ἐπιστροφή) и др., рассматривались в историко-философских работах отдельно от сферы Политического¹. Тем самым Политическое интерпретировалось лишь как ступень восхождения к Благу, встроенная в строгую иерархическую модель неоплатонической философской мысли, но не как самостоятельный полюс философской модели.

Такой взгляд на неоплатоническое философское наследие нам представляется недостаточным. Мы бы хотели на примере работ Прокла показать, что в неоплатонизме Политическое интерпретируется в качестве важного и самостоятельного явления, включенного в общий философский, метафизический, онтологический, гносеологический и космологический контекст.

Если в классическом платонизме и у самого Платона политическая философия выражена эксплицитно (диалоги «Государство», «Политик», «Законы» и т. д.), то в неоплатонизме и, в особенности у Прокла, о философии мы можем судить лишь косвенно и, по большей части, по комментариям на диалоги Платона. Это связано в том числе и с политико-религиозным контекстом общества, в котором творили поздние неоплатоники, в том числе и сам Прокл.

В настоящее время политические идеи неоплатоников изучены недостаточно, и более того, сам факт существования неоплатонической политической философии (по крайней мере, у поздних греческих неоплатоников) не доказан и не является темой научных и историко-философских исследований. Однако неоплатонические системы политической философии получили широкое развитие в исламском контексте (от аль-Фараби до шиитского политического гнозиса²), а христианский неоплатонизм в версиях запад-

¹ Термин Карла Шмитта, подчеркивающий, что речь идет не о технической организации процесса правления и властвования, но о метафизическом явлении, обладающем своей внутренней метафизической структурой, автономной онтологией и «теологией», откуда произошла формула К. Шмитта «политическая теология». См. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot, 1963; Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.

² Корбен Анри. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

ных авторов (в частности, бл. Августина³) в значительной мере повлиял на политическую культуру Средневековой Европы.

Разработанность темы в настоящий момент довольно невелика. На русском языке исследовательские работы, специально посвященные политической философии Прокла, практически отсутствуют. Среди иностранных источников специализированными исследованиями являются лишь работа «Платонополис» английского специалиста по неоплатонической философии Доминика О'Мира⁴, статья Дж. М. Скота «Основать Платонополис: платоническая политика у Евсевия, Порфирия и Ямвлиха»⁵, отдельные главы в работе Люкаса Сиорванеса «Прокл. Неоплатоническая философия и наука»⁶ и комментарии А.-Ж. Фестюжьера к переводам основных работ Прокла на французский язык – особенно пятитомных «Комментариев к Тимею»⁷ и трехтомных «Комментариев к Государству»⁸.

Прокл Диадох (412-485 гг. н. э.) – один из наиболее выдающихся мыслителей поздней античности, философ, в чьих работах

³ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979; Августин. О граде Божьем. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

⁴ O'Meara D. J. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

⁵ Schott J. M. *Founding Platonopolis: The Platonic Politeia in Eusebius, Porphyry, and Iamblichus*//Journal of Early Christian Studies, 2003.

⁶ Siorvanes Lucas. *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.

⁷ Proclus. *Commentaires sur le Timée*. Tome 1, Livre I ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1966; Idem. *Commentaires sur le Timée*. Tome 2, Livre II ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1967; Idem. *Commentaires sur le Timée*. Tome 3, Livre III ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1967; Idem. *Commentaires sur le Timée*. Tome 4, Livre IV ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1968; Idem. *Commentaires sur le Timée*. Tome 5, Livre V ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1969.

⁸ Proclus. *Commentaires sur la République*. Tome 1, Livres 1-3 ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1970. Idem. *Commentaires sur la République*. Tome 2, Livres 4-9 ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1970; Idem. *Commentaires sur la République*. Tome 3, Livre 10 ; tr. André-Jean Festugière. Paris : J. Vrin-CNRS, 1970.

выражены все основные платонические идеи, разработавшиеся на протяжении множества веков. В его трудах религиозный платонизм сочетается с метафизическим; в какой-то степени это синтез всего предыдущего платонизма – и классического (Платон, Академия), и «среднего» (описанного в книге Дж. Диллона⁹), и неоплатонизма (Плотин, Порфирий, Ямвлих). Прокл был, скорее всего, третьим схолархом афинской школы неоплатонизма (после Плутарха Афинского и Сириана, учителя Прокла), которая просуществовала вплоть до 529-го года (до закрытия ее императором Юстинианом, выпустившим тогда же эдикты против язычников, евреев, ариан и многочисленных сект, а также осудившим учение христианского платоника Оригена).

Философская герменевтика Прокла – абсолютно уникальное событие в истории философии поздней античности. Работы Прокла – кульминация экзегетической традиции неоплатонизма. Его комментарии отталкиваются от оригинальных произведений Платона, но далее самым обстоятельным образом учитывают развитие его идей, и в том числе критику Аристотеля и стоических философов. К этому добавлялась традиция среднего платонизма, где особый акцент ставился на религиозной теистической проблематике¹⁰ (Нумений, Филон Александрийский). Плотин привнес в экзегетику тематизацию апофатического Единого. Порфирий привлек внимание к учению о политических добродетелях и добродетелях, обращающихся к уму. Ямвлих¹¹

⁹ Диллон Дж. Средние платоники 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб.: Алетейя, 2002.

¹⁰ В этическом учении средних платоников центральной идеей провозглашалась цель уподобиться божественному.

¹¹ Ямвлих также систематизирует метод комментария на диалоги Платона, вводит разделение на различные типы толкований: этическое, логическое, космологическое, физическое, богословское. Именно его метод комментирования ляжет в основу такового у Прокла. Он выделяет среди двенадцати платоновских диалогов два цикла (т. н. «Канон Ямвлиха»): в первый цикл входили диалоги, затрагивающие этические, логические, физические проблемы, во второй – самые сложные платоновские диалоги, которые изучались в неоплатонических школах на последних стадиях обучения («Тимей», «Парменид») - диалоги, касающиеся

ввел дифференциацию в платоновскую иерархию основных онтологических и эйдетических рядов, представленных богами, ангелами, демонами, героями и т. д. Если у Плотина мы видим главную триаду Начал – Единое, Ум и Душу, то у Ямвлиха возникают многоступенчатые эйдетические ряды, отделяющие людей от Мировой Души и умозрительных областей Ума. Ямвлиху же принадлежит практика комментирования диалогов Платона в эзотерическом ключе.

Для точной реконструкции политической философии Прокла необходимо уделить внимание тому политическому и религиозному контексту, в котором он работал.

С политической точки зрения время Прокла очень насыщено: философ был свидетелем разрушения западных границ Римской Империи, великого переселения народов, вторжения гуннов, падения Рима, сначала от руки визиготов (410), затем от руки вандалов (455), и конца существования Западной империи (476). Один из избранных посетителей школы Прокла, Антемей, патриций из Византии, принимал активное участие в политической деятельности.

Прокл (в соответствии с традиционными правилами толкования диалогов Платона) начинает свой комментарий на «Государство» и «Тимей» с введения, в котором определяет предмет (σκολός) или замысел (πρόθεσις) диалога; описывает его композицию (οἰκονομία), жанр или стиль (εἶδος, χαρακτήρος), и обстоятельства, в которых имел место данный диалог: топографию, время, участников диалога.

При определении предмета диалога Прокл выделяет существование в философской традиции анализа «Государства» Платона несколько точек зрения¹²:

1) некоторые склоняются к тому, чтобы видеть предметом диалога исследование понятия справедливости, а если к разговору о справедливости добавлено рассмотрение политического режима или души – это лишь пример для лучшего уяснения сущности понятия справедливости;

теологических и космологических проблем). Влияние Ямвлиха на афинскую школу неоплатонизма чрезвычайно велико.

¹²Proclus. Commentaire sur la République. Trad. par A. J. Festugière. Op. cit. P. 23-27.

2) иные видят предметом диалога анализ политических режимов, а рассмотрение вопросов о справедливости, по их мнению, в первой книге является лишь введением к дальнейшему изучению Политического.

Таким образом, мы сталкиваемся с определенной трудностью в определении предмета диалога: имеет ли диалог целью описать проявление справедливости в политической сфере или же в психической?

Прокл считает, что эти два определения предмета диалога не полны и утверждает, что обе цели написания диалога имеют общую парадигму. «Потому что то, чем является справедливость в душе, тем же является справедливость в хорошо управляемом государстве»¹³, говорит он. Прокл при определении главного сюжета диалога замечает, что «замысел [диалога] касается то [рассмотрения] политического режима, то [рассмотрения] справедливости. <...> существование двух разных предметов диалога невозможно.»¹⁴ Т. е. мы не можем сказать, что главной целью диалога является исключительно попытка определения справедливости или исключительно описания наилучшего политического режима. Признав, что Политическое и справедливость взаимосвязаны, мы заметим, что в диалоге также подробно рассматривается проявление справедливости в сфере психического. Справедливость и государство не являются независимыми друг от друга явлениями. Справедливость проявляется как в Политическом, так и в психическом (или космическом).

После выяснения этого обстоятельства, встает следующий вопрос, что первичней — душа ($\psi\upsilon\chi\eta$) или государство (πολιτεία)? Есть ли между этими двумя сущностями иерархическая взаимосвязь?

Ответ на этот вопрос можно найти еще в диалоге «Государство»¹⁵ у самого Платона, когда Платон вводит гипотезу о *гомологии*

¹³Proclus. Commentaire sur la République. Trad. par A. J. Festugière. Op.cit. P. 27.

¹⁴Proclus. Commentaire sur la République. Trad. par A. J. Festugière. Op.cit. P. 26.

¹⁵Платон. Государство/ Платон. Сочинения в четырех томах. Т.3. Ч.1. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; Издательство Олега Абышко, 2007.

(ὁμολογία) души и государства, сферы психического и политического. Это заставляет нас внимательно вдуматься, что имеется ввиду под такой гомологией у Платона и у продолжавших его традицию неоплатоников. В позднейшей философии нового времени образцом (реальным) чаще всего выступает вещь или предмет, и в этом случае онтология и гносеология выстраиваются иерархически: у объективистов (эмпириков, реалистов, позитивистов, материалистов) – знание будет пониматься как отражение внешней действительности, у субъективистов (идеалистов) – действительность будет интерпретироваться как проекция сознания. На этом дуализме будут строиться самые разнообразные отношения в сфере онтологии и гносеологии. Но применять такой метод (любой из двух – объективистский или субъективистский) к неоплатонизму было бы анахронизмом: здесь ни государство, ни душа, ни их концепты не являются первичными. У Платона и неоплатоников первичной онтологией наделены идеи, парадигмы, а ум и душа, а также сфера политического и космического представляют собой отражения или копии, иконы, результаты эйкасии (εἰκασία). Соответственно, перед лицом образца любые типы копий: и Политическое, и психическое, и космическое обладают равной природой, равной степенью удаленности от образца. Они рассматриваются не через сравнение друг с другом, но через сравнение со своим эйдетическим прообразом.

В этом случае ответ на вопрос о первичности Политического над психическим или наоборот становится очевидным: не Политическое копирует психическое или наоборот, но они гомологичны друг другу в своей вторичности по отношению к общему образцу/эйдосу.

Признание такой гомологии является основой герменевтического метода Прокла. Для него государство, мир, ум, природа, теология и теургия представляют собой эйдетические цепочки проявления идей. Поэтому то, что верно для справедливости в области Политического (например, иерархическое устройство, постановка во главе государства философов-стражников и т. д.) одновременно касается и организации теологии – иерархии богов, даймонов, душ и т. д., или душевных свойств и добродетелей. Наличие образца (парадигмы, идеи) обеспечивает всем порядкам копий единство структуры. Именно это и позволяет

достоверно вывести политическую философию Прокла из его обширного наследия, где собственно политике уделяется довольно мало места. Прокл подразумевает Политическое так же, как это делал Платон, но в отличие от Платона гораздо реже делает это Политическое главной темой. Тем не менее, любое толкование Проклом платоновских понятий, имплицитно содержит в себе практически всегда аналогии в области Политического.

Общая гомология, однако, не отменяет того, что между самими копиями существует определенная иерархия. Вопрос об иерархизации копий между собой разные комментаторы Платона решали по-разному. Для одних ближе к парадигме, образцу располагаются феномены души, для других — феномены государственного уровня, для третьих - космического. Именно построение такой иерархии является пространством свободы в интерпретации и иерархизации добродетелей. Так, например, у Марина¹⁶ жизнь самого Прокла представлена в виде восхождения по иерархической лестнице добродетелей: от естественных, нравственных, общественных к боготворческим (теургическим) и к еще более высоким, неназванным добродетелям через очистительные и умозрительные. Политические добродетели обычно рассматриваются как промежуточные.

Из приведенного выше нами фрагмента, в котором Прокл рассуждает о предмете диалога «Государство», следует его стремление указать на то, что иерархизация интерпретаций всегда является вторичной по отношению к базовой онто-гносеологической структуре платонизма как созерцательного метода. Таким образом, построение системы иерархий в ходе интерпретаций и комментариев оказывается вторичным по сравнению с построением общей метафизической топологии, отражающей соотношение образца и копий. И даже, если сам Прокл, в ходе развертывания своего комментария ситуативно обращает большее внимание на психические, созерцательные, теургические, богословские интерпретации, то это вовсе не означает, что политическая интерпретация является исключенной или второстепенной. Возможно, при других политико-религиозных

¹⁶Марин. Прокл, или О счастье / Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 441-454.

обстоятельствах, о которых мы говорили в первой части нашей работы, описывая политическую ситуацию времени жизни Прокла в контексте христианского общества, Прокл мог бы больше сосредоточиться на политической герменевтике, не нарушая при этом общей структуры и верности платонической методологии. Но в данной ситуации он был вынужден говорить о политике не столь подробно.

Интерпретация Проклом диалога «Государство», где у самого Платона темой является оптимальное устройство именно государства (полиса), представляет собой *семантическую полифонию*, многозвучие, имплицитно содержащее в себе целые цепочки новых гомотопий. Каждому интерпретируемому Проклом, с точки зрения психологии или космологии, элементу диалога соответствует политический эквивалент, иногда обозначаемый эксплицитно, а иногда лишь подразумеваемый. Поэтому комментарии к диалогу Платона, тематизирующие именно «политейю», не являются для Прокла сменой привычного для большинства других его комментариев регистра рассмотрения онтологического и теологического измерений. В силу гомотопии Прокл всегда может поступить по обстоятельствам и свободно достроить герменевтическую схему, развернув ее в любом направлении.

KEZHOU LIU, Ludwig Maximilian University
of Munich, doctoral student

THE ONTOLOGICAL STATUS OF DEMIURGE: AN ANCIENT DEBATE AND CONTEMPORARY ECHOES

Summary: *Timaeus* is, fairly enough, one of the most influential Platonic texts in the ancient Platonic tradition. In this dialogue Plato tells ‘a probable story’ (εἰκὼς λόγος or μύθος) about how the divine craftsman, the Demiurge (δημιουργός), brings the visible universe into existence. Yet the ontological status of the Demiurge has been peculiar resistant to interpretation ever since ancient times. The most obvious reason is that some passages in *Timaeus* appear to contradict each other. On the one hand, the Demiurge is said to impose order upon the material cause, the Necessity, and to turn chaos into the sensible cosmos by “always looking at” (βλέπων ἄει) the divine paradigm (*Tim.* 28a7); on the other hand,

the Demiurge seems absent in Plato's sketch of ontological scheme, where only the paradigm, the sensible cosmos and the receptacle are mentioned (*Tim.* 50c7– d4).

This (at least apparent) contradiction brings us to the substantial divergence of two models: The Demiurge is either an independent principle besides formal cause (the paradigm) and material cause (the Necessity) or only a mythological symbol of the former, for the equivalence of the Demiurge and the Necessity is evidently impossible. Plato does not discuss in detail the relationship between the Demiurge and the paradigm, leaving a lot of room for discussion. Already touched upon in the Old Academy, this issue occupies a central position in Middle Platonism and Neoplatonism. Some Platonists tend to think that the Demiurge is something other than (prior or posterior to) the paradigm (Atticus, Plutarch, Porphyry etc.). On the contrary, there is still a voice saying that the Demiurge is actually nothing else than the intellectual Paradigm, at least an aspect of it (Alcinous, Plotinus etc.). This ancient debate is the origin of almost all different interpretations of the Demiurge nowadays.

I will try in this paper to show, why the second model is preferable. At first, I will briefly depict (Section 1) Plato's own description of the Demiurge in *Timaeus* and the reception of this figure in the Old Academy. Then, I will proceed to (Section 2) two basic models of the ontological status of the Demiurge, particularly in Middle Platonism and Neoplatonism. After that, on the basis of Plato's text (not only *Timaeus* but also *Republic*, *Philebus* etc.), I will give explanations (Section 3) of why the second model is better than the first. Finally, in light of contemporary discussion in Platonic studies, I will clarify (Section 4) why this interpretation could deepen our understanding of Plato's ontology in general.

Timaeus is, fairly enough, one of the most influential texts in the ancient Platonic tradition. In this dialogue Plato tells “a probable story” (εἰκὼς λόγος or μύθος) about how the divine craftsman, the Demiurge (δημιουργός), brings the visible universe into existence. Yet the ontological status of the Demiurge has been peculiar resistant to interpretation ever since ancient times. The most obvious reason is that some passages in *Timaeus* appear to contradict each other. On the one hand, the Demiurge is said to impose order upon the material cause, the Necessity, and to turn chaos into the sensible

cosmos by “always looking at” (βλέπων ἀεί) the divine paradigm (*Ti.* 28a7); on the other hand, the Demiurge seems absent in Plato’s sketch of ontological scheme, where only the Paradigm, the sensible cosmos and the Receptacle are mentioned (*Ti.* 50c7– d4).

This (at least apparent) contradiction brings us to the substantial divergence of two models: The Demiurge is either an independent principle besides the formal cause (the Paradigm) and the material cause (the Necessity) or only a mythological symbol of the former, for the equivalence of the Demiurge and the Necessity is evidently impossible. Plato does not discuss in detail the relationship between the Demiurge and the Paradigm, leaving a lot of room for discussion. Already touched upon in the Old Academy, this issue occupies a central position in Middle Platonism and Neoplatonism. Some Platonists tend to argue that the Demiurge is something other than (prior or posterior to) the Paradigm (Atticus, Plutarch, Porphyry etc.). On the contrary, there is still a voice saying that the Demiurge is actually nothing else than the intellectual Paradigm, at least an aspect of it (Alcinous, Plotinus etc.). This ancient debate is the origin of almost all different interpretations of the Demiurge nowadays.

I will try in this paper to show, why the second model is preferable. At first, I will briefly depict (Section 1) Plato’s own description of the Demiurge in *Timaeus* and the reception of this figure in the Old Academy. Then, I will proceed to (Section 2) two basic models of the ontological status of the Demiurge, particularly in Middle Platonism and Neoplatonism. After that, on the basis of Plato’s text (not only *Timaeus* but also *Republic*, *Philebus* etc.), I will give explanations (Section 3) of why the second model is better than the first. Finally, in light of contemporary discussion in Platonic studies, I will clarify (Section 4) why this interpretation could deepen our understanding of Plato’s ontology in general.

I.

Plato himself is mysterious about the real ontological status of the Demiurge, when it comes on stage in *Timaeus*: “Now to find the maker and father of this universe is hard enough, and even if I succeeded, to declare him to everyone is impossible.” (*Ti.* 28c, trans. Zeyl).¹

¹ The English translation follows D. J. Zeyl (trans.), *Plato: Timaeus*, Indianapolis and Cambridge 2000. The Greek text is from Burnet’s OCT edition.

Despite this, he pays much attention to depict how the Demiurge makes the sensible cosmos into an orderly system. From Plato's own descriptions of the Demiurge some features of this mysterious role can still be traced.

Above all, the Demiurge does not create the universe out of nothing but rather work together with some other principles. This makes it different from the Creator in the Christian tradition. According to Plato, the Demiurge uses the Paradigm as model, when he is bringing the perceptual world into existence. This Paradigm is apparently the Form that is often mentioned in Plato's middle dialogues. Besides that, there's still a receptive and material principle called the Necessity, from which elements as water, fire, earth and air are generated. The story told by Timaeus is evidently Plato's ontological analysis of the origin and the constitution of the perceptible cosmos, where there are at least two principles that play crucial roles in this process: Form and Necessity.

It is quite clear that the Demiurge as a craftsman who has the capacity to act could not be identified with the Necessity or the Receptacle. The question on the ontological status of the Demiurge, therefore, turns into an either-or choice: it is either a mysterious character that represents the Form, or a third principle besides the Form and the Necessity. The central problem at this point lies in the fact that textual evidences on both sides of the debate could be found in *Timaeus*. The beginning of Timaeus' story seems to imply the differentiation between the Demiurge and the Paradigm.

Which of the two models did the maker use when he fashioned it? Was it the one that does not change and stays the same, or the one that has come to be? Well, if this world of ours is beautiful and its craftsman good, then clearly he *looked at* (ἔβλεπεν) the eternal model. But if what it's blasphemous to even say is the case, then he *looked at* one that has come to be. Now surely it's clear to all that it was the eternal model he *looked at*, for, of all the things that have come to be, our universe is the most beautiful, and of causes the craftsman is the most excellent. (*Ti.* 28c-29a trans. Zeyl)

Here not only the choice between two kinds of model, but also the glance of the Demiurge on the model is discussed. It seems impossible

to identify the divine craftsman with the Form, because the Demiurge is acting as an efficient cause, while the Paradigm looks like a formal cause.² It is curious, however, after a few passages, Plato speaks of the similarity between the generated world, i. e. the copy of the eternal model, and the creator itself.

He was good, and one who is good can never become jealous of anything. And so, being free of jealousy, he wanted everything to become as much like himself as was possible (τούτου δ' ἐκτὸς ὄν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ). In fact, men of wisdom will tell you (and you couldn't do better than to accept their claim) that this, more than anything else, was the most preeminent reason for the origin of the world's coming to be. (*Ti.* 29e-30a trans. Zeyl)

Without referring to the similarity between the sensible world and its model anymore, Plato emphasizes here that the Demiurge wants to make the cosmos according to its own image. Does Plato imply that the Demiurge can also play the role of the Paradigm? The answer may not be sure. At this point it is helpful to examine what Plato's students think of what the Demiurge is in the Academy.

Both Speusippus and Xenokrates tend to identify the Demiurge with the Intellect (νοῦς). According to Xenokrates, for instance, the Intellect is nothing but the first principle of the universe or the Monad, whose contents is the Form. Roughly speaking, the Intellect is the Demiurge plus the Paradigm.³ It may be well acknowledged by them that some difficulties would rise if man these two principles are differentiated thoroughly.

It is well known that Aristotle does not make any comment on the Demiurge. His silence on this problem is odd if we take into

²More recently, scholars like Johansen used this strategy to argue that the Demiurge as τέχνη is an independent principle besides the Paradigm and the Necessity. See T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge 2004, p. 69-91.

³See J. Dillon, *The Heirs of Plato: a Study of the Old Academy (347-274 B. C.)*, Oxford 2005, p. 107; H. Krämer: "Die Ältere Akademie", in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, 2. Auflage, Basel 2004, p. 51.

consideration that he criticizes Plato for not differentiating between the formal and the efficient cause (*Met.* E), while the divine craftsman in *Timaeus* is often regarded as the latter. No matter whether Aristotle misinterprets Plato's view or not, his reading on *Timaeus* seems non-literal. Therefore, some scholars suggested that Aristotle says nothing about the Demiurge because he is clear that it's nothing else but the Form itself or at least the active aspect of the Form.⁴

Plato's students in the Academy give few details of the ontological status of the Demiurge. One reason may be that this issue is relatively uncontroversial in the Academy. The focus of this discussion will be sharpened in the Middle Platonism.

II.

The Necessity as an independent principle is certain for most readers of *Timaeus*. The crucial thing, therefore, is to clarify the relation between the Demiurge and the Form. In the story about the coming-to-be of the cosmos in *Timaeus*, it is the Demiurge who works together with the Form and hence brings the cosmos into being. Literally reading suggests, as in the first part mentioned, that the Paradigm is the formal cause and the Demiurge the efficient cause. But if we keep in mind that the story in *Timaeus* is only "a probable" one, there seems to be no reason why the divine craftsman cannot be the efficient cause at the same time. In the discussion among the middle Platonists there are two models concerning the relation between these two causes, namely equation and differentiation.

Those who differentiate the Demiurge from the Form can either argue the priority of the Form or of the Demiurge. The former strategy is said to be the view of Porphyry.⁵ But the exact account is not so clear. The latter, apparently far more promising, is to assume that the Demiurge or the God is prior to the Form. Supporters of this interpretation

⁴See J. Dillon, *The Heirs of Plato: a Study of the Old Academy (347-274 B. C.)*, p. 25: "One might ask him (Aristotle) what he takes the Demiurge to be. The answer to this, I think, is that Aristotle, despite his polemical resolve to take the *Timaeus* literally, knows perfectly well that it was not so intended, and that the Demiurge is a figment, being no more than the executive aspect of the Forms, or the Paradigm."

⁵See Longinus fr. 19 = Proclus, *On the Timaeus* i. 322.20-4. Texts of middle Platonists are from George Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge 2017.

(Atticus, Plutarch) often identify the Demiurge with the Form of Good, the first principle, which is “superior to it (being) in rank and power” (*Rep.* 508e). Accordingly, the Form as an inactive model is dependent on it and hence posterior to it, as Atticus suggests:

The third point is that the maker, whom they take to be a principle, has nothing to do with Plato. For forms do not exist on their own separated from the intellect: rather, the intellect turning into itself sees all the forms. (This is why the Athenian Stranger likens the activity of the intellect to the revolution of a ‘ball made on a lathe’ [Lg. 898b].) They make the forms *inactive, like clay models*, existing on their own and lying outside the intellect.⁶

Here Atticus obviously consider the formal cosmos as a static model which lacks the active capacity. His main Reason to reject the identification of the God and the Form is recorded in another fragment: The God as the Monad must be unique, while the Paradigm is constituted of different forms.

Atticus, his [Harpocration’s] teacher, immediately identifies the creator with the Good, although he is called ‘good’ by Plato not ‘the Good’, and he is addressed as intellect – and the Good is the cause of every substance and is itself ‘beyond being’, as we are taught in the *Republic* [cf. 509b]. And what could he say about the Paradigm? For either it is prior to the creator, in which case there will be something superior to the good, or it is in the creator, and the first principle will be many; or it is after the creator, in which case the Good is turned towards things posterior to it and contemplates them – which is it impious even to say.⁷

There is still an alternative to this model, whose advocate is primarily Alcinoüs. His interpretation is obviously non-literal and does not presuppose the separation between the formal and the efficient

⁶ Atticus fr. 28.1-7 = Proclus, On the *Timaeus* i. 393.31-394.8 (listing objections that Porphyry had to ‘followers of Atticus’)

⁷ Atticus fr. 12 = Proclus, On the *Timaeus* i. 305.6-16.

cause. His main idea is that the God or the Demiurge is the Intellect whose content is itself, namely, the Form.

According to his own will he has filled everything with himself, rousing the cosmic soul to wakefulness and turning it to himself, being the cause of its intellect. And that intellect, brought to order by the father, brings order to the whole of nature in this cosmos... The first intellect is supremely beautiful, so its object must be supremely beautiful; but nothing is more beautiful than it is; so it must take itself as its object, and the contents of its own intellection; and this, its activity, is form.⁸

Not only the Intellect that thinks itself but also Alcinoüs' argument sound not Platonic but Aristotelian: The Demiurge or the Intellect should be complete and "supremely beautiful", therefore its content of thought could be nothing else but itself, otherwise the God would contain something superior or posterior to itself, which is impossible. If it's just a generating capacity without any content, as Johansen suggested, it would be incomplete either, for it still needs the Paradigm.

Middle Platonists usually combine elements from philosophy of Aristotle or Stoicism with their interpretations of Plato, therefore, we should be careful about their arguments. Important for us is, however, that they have enumerated fast all possibilities of the ontological status of the Demiurge. Only Plato's texts could enable us to judge which interpretation is more preferable.

III.

In fact, Plato himself has already described his understanding of the ontological structure of the universe. In *Timaeus* 50c-d and 52d a trichotomy has been put forward, i. e. the Paradigm, the Receptacle and the generated world. The Demiurge is absent here, which is very curious, for Plato regards it as "the best cause" (*Ti.* 29a). Some commentator tried to consider this trichotomy as a description of the condition before the creation.⁹ But this is hopeless, because the generated world

⁸ Alcinoüs, *Didaskalikos* 10.

⁹ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 79-83.

has already been mentioned in the list, let alone that it is very problematic about whether the creation in *Timaeus* has a beginning or not. The most promising approach left is then the second model by middle Platonists, namely to equate the Demiurge with the Form.

This interpretation is actually not strange at all as it seems to be. Plato also implies this thesis in *Timaeus*. At the end of this dialogue, he describes the generated cosmos as “the perceptible God”

This world of ours has received and teems with living things, mortal and immortal. A visible living thing containing visible ones, perceptible god, image of the intelligible Living Thing, its grandness, goodness, beauty and perfection are unexcelled. Our one universe, indeed the only one of its kind, has come to be. (*Ti.* 92c trans. Zeyl)

Here are two points for the equation-model significant. First, the visible cosmos is said to be a God, therefore its model, the Form, should also be an active God rather than an inactive Paradigm. Plato has continued to stress the similarity between the perceptible and the ideal cosmos. If the Form, the model of the generated world, is not the Demiurge itself, which else God could it be? Second, the Paradigm is characterized as “the intelligible Living Thing”, which means that the Form should not be only regarded as a formal cause, an inactive model, without being an efficient cause at the same time.¹⁰

In another important passage that may implies the equation-model, Plato only speaks of two principles of the universe: Intellect and Necessity.

For this ordered world is of mixed birth: it is the offspring of a union of Necessity and Intellect. Intellect prevailed over Necessity by persuading it to direct most of the things that come to be toward what is best, and the result of this subjugation of Necessity to wise persuasion was the initial formation of this universe. (*Ti.* 48a trans. Zeyl)

Not as the trichotomy in *Timaeus* 52d here only two principles are mentioned. This Intellect is evidently not an inactive Paradigm but

¹⁰Even Aristotle himself admits that the efficient and the final cause sometimes could be the same with the formal cause. (*Phys.* II 7, 198 a25-27).

rather represents the whole rational realm, for it can “prevail over” and “persuade” Necessity. Plato emphasizes that the rational principle has the ability to act on the receptive principle. As previously mentioned in the first part, Plato’s students like Speusippus and Xenocrates equate the Demiurge with the Intellect. That’s may be Plato’s own idea, at least in this Passage. Some scholars try to argue that the Intellect as the Demiurge is something outside the ideal cosmos and the cause of the order. An important evidence for them is that the Intellect in *Philebus* is the limit of unlimited.¹¹ But this is not convincing either, for the ontological division in *Philebus* takes place not outside, but in the range of the ideal world.¹²

IV.

As we have seen, the Demiurge and the Form are actually two aspects of the same thing, i. e. the Intellect. What could we learn from that? The most significant consequence may be the ontological dualism: According to Plato, there are two kinds of principles that are fundamental for the constitution of the universe. On the one hand, the Receptacle or the Necessity represents the material, receptive, and irrational principle that lacks limitation, from which elements as fire, water, earth and air originate. On the other hand, the Intellect, manifesting itself as the Demiurge and the Paradigm, rules the irrational principle and brings it into an orderly system. This basic structure of Plato’s cosmology could also be seen as his response to conflict between Heraclitus and Parmenides.

This result reminds us one of the most significant and controversial issues in the Platonic studies of the twentieth century, namely the theory of “unwritten doctrine”.

According to advocates of “unwritten doctrine”, there should be two basic principles for Plato’s ontology: The One or the principle of determination, and the Indefinite Dyad or the principle of indeterminacy. This dualism is consistent with the ontological structure in *Timaeus*. Nevertheless, the One and the Indefinite Dyad should be more basic causes or principles than the Intellect and the Necessity. Therefore, the

¹¹ S. Menn, *Plato on God as Nous*, Carbondale and Edwardsville 2002, p. 7.

¹² G. Striker, *Peras und Apeiron: das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen 1970, p. 78.

solution to identify the Good or the One with the Demiurge (also one version of the first model in the Middle Platonism), is less attractive. The former is a transcendental principle that is beyond the realm of Being, while the divine craftsman is not. In general, the story in *Timaeus* is just a “a probable story” and a cosmological metaphor of the theory of Form. That’s why most supporters of “unwritten doctrine” regard the Demiurge as the Form, not the Good, for Plato does not refer to, but only allude to the highest principle that determinates everything.¹³ Without standing on the stage, the ultimate principles still stay behind the scene.

ЧЕРЕДНИКОВ ВАЛЕНТИН ИГОРЕВИЧ,
преподаватель, канд. филос. наук

ПЛАТОН В ВОСПРИЯТИИ АМЕРИКАНСКИХ РОМАНТИКОВ (ЭМЕРСОН, ПО, ТОРО)

Влияние Платона и неоплатоников было одним из определяющих для формирования философского базиса американского трансцендентализма. Лидер этого направления, Ральф Уолдо Эмерсон, писал в своей книге «Избранники человечества»: «Нигде и ни в ком не проявилась такая ширь и высота умозрения. Все, что писали, все, что обсуждали люди мыслящее, — все идет от Платона. Он страшный разрушитель последующих оригинальностей. Дойдя до него, мы достигаем горы, от которой отделились все вокруг разметанные скалы. Платон — это философия; а философия — Платон» (*Эмерсон Р.* Нравственная философия. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 227.). Именно в платонизме находим мы истоки, к которым обращаются трансценденталисты США в своих размышлениях о Мировой Душе, Благе и Едином. Символизм Платона послужил источником для теории соответствий, развиваемой Эмерсоном. Задолго до А. Н. Уайтхеда американский романтик полагал всё написанное и обсуждаемое «людьми мыслящими» идущим от Платона (*Эмерсон Р.* Указ. Соч. С. 227.).

¹³See K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, p. 193; J. Halfwassen, “Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus”, in Ada Neschke-Hentschke (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l’histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*. Peeters, Louvain und Paris 2000, 36-62.

В отношении Единого он писал: «...В конце же концов мы приходим к пониманию принципа Платона, что и земля и вселенная суть примитивные и начальные проявления вечно расщепляющегося единства» (*Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. С. 432.*). Под влиянием Платона (а также такого оккультного символиста, как Сведенборг) американский философ развивал свою теорию корреспонденций. «Уже в первом произведении американский писатель обнаружил приверженность платоновской философии – пишет Э. Осипова об Эмерсоне, имея в виду его программное эссе «Природа». – Платонизм возродился на американской почве в философии Эмерсона и его единомышленников <...> Эмерсон воспринимал древнегреческого философа как современника, который, преодолев пространство и время, сумел распознать под внешним благополучием американского общества тревожные симптомы духовного недуга <...> В Платоне он видел «великого посредника», который способен помочь людям обрести Атлантиду» (*Осипова Э. Ф. Ральф Уолдо Эмерсон: Писатель и время. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. С. 12-13.*). Катарин Гилберт и Гельмут Кун в «Истории эстетики» пишут: «Чтобы связать прелесть и очарование обыденных явлений природы и человеческой жизни с космической идеей красоты, которая должна когда-либо открыться человеку, Эмерсон, вслед за своим учителем Платоном, прибегает к понятию лестницы, каждая ступенька которой символизирует собой новую ступень в эстетическом развитии человека» (*Гилберт К., Кун Г. История эстетики. С. 432.*). Влияние платонизма на философию любви и дружбы Эмерсона Э. Осипова рассматривает в работах «Генри Торо. Очерк творчества» (Л. Ленинградский университет, 1985. С. 21-22.) и «Ральф Уолдо Эмерсон: Писатель и время». В отношении платоновской «лестницы Диотимы», ступеням которой соответствуют чувственная, демоническая и эпоптическая (божественная) любовь, и влияния этого образа на мировоззрение автора «Природы» Осипова пишет: «У Эмерсона эти три выглядят несколько иначе: половая любовь, или начальная стадия познания; мудрая, лишённая чувственности дружба и безличная, универсальная любовь к Богу» (*Осипова Э. Ф. Ральф Уолдо Эмерсон: Писатель и время. С. 50.*).

Из повлиявших на Эмерсона последователей Платона необходимо отметить Плотина и Прокла. Первым эпитафамом к «Природе» была фраза Плотина: «Природа – только образ, подражание мудрости, душе» (*Осипова Э. Ф. Указ. Соч. С. 12.*). Осипова отмечает влияние на Эмерсона платиновского учения об эманации (истечении Божества в мир), мистических представлений и веры в единство Истины, Красоты и Блага. О Прокле Эмерсон писал следующее: «Тот, кто читает Прокла, становится лучше... Прокл действует на меня, подобно опиуму. Он возбуждает воображение, и передо мной проплывают величественные и прекрасные образы богов и демонов» (*Осипова Э. Ф. Указ. Соч. Там же*). В «Природе» содержится скрытая цитата из Прокла: «Я становлюсь прозрачным глазом, я ничто, я вижу всё; токи Верховного существа проходят сквозь меня, я – частица Бога» (*Осипова Э. Ф. Указ. Соч. С. 16.*). Близка Эмерсону и идея Прокла о «терцете», согласно которой всякое существо является смешением, или синтезом, предельного (*peras*) и бесконечного (*apeiron*). Наконец, именно у Прокла Эмерсон заимствует фундаментальную структуру мира (*Прокл. Первоосновы теологии. URL: <http://www.philosophy.ru/library/procl/teo/0.html>. Просмотрено: 18.04.2010*): 1) Единое: высшее, тождественное Богу совершенство, превосходящее всякое атрибутивное; 2) Ум: чистое творческое мышление, очевидно, оформляющее мир; 3) Мировая душа у Прокла – Сверхдуша у Эмерсона: существующий и становящийся источник витальности; 4) Космос у Прокла – Природа у Эмерсона. Также Прокл наряду с чувственной выделял интеллигибельную материю, что повлияло на мистический материализм Эмерсона. В целом эмерсоновское мировосприятие оказало определяющее воздействие и на его ученика, Генри Торо, сделавшего идеи трансцендентализма жизненной практикой.

Прежде чем говорить о сложном, менявшемся во времени отношении Эдгара По к Платону, рассмотрим вопрос о гностических тенденциях в творчестве американского, ключ к которым дают не столько очевидные мистические символы, к которым обращается, исследуя эту проблему, Бартон Леви Сент Арманд (*Livi St. Armand L. B. Usher Unveiled: Poe and the Metaphysic of Gnosticism. URL: <http://www.eapoe.org/pstudies/ps1970/p1972101.htm>. Просмотрено: 17.07.2018*), сколько сочинения, посвящённые

психологии. Новеллы Эдгара По «Вильям Вильсон», «Сердце-обличитель», «Бес противоречия» и «Чёрный кот» посвящены анализу противоречия как первичной человеческой потребности. Если Эмерсон и Уитмен демонстрировали позитивный аспект этого качества, то По уделял внимание его трагической, травматической, конфликтной и при этом изначальной по отношению ко всякому действию составляющей. Он писал о противоречии: «Теоретически никакое основание не может быть более неосновательным; но фактически нет основания сильнее» (По Э. А. Полное собрание рассказов. М.: Наука, 1970. С. 617.). Далее, в «Эврике» говорится о том, что Божественное сердце бьётся в каждом из нас. Это даёт возможность предположить, что Бога можно попытаться понять через некоторые качества человека, тем более, если это качества первичные, как *perverseness*. Например, По считал, что волей Бога вселенная вышла из «правильного Единого в неправильное состояние Многих» (По Э. А. Избранное: В 2 тт. М.: ТЕРРА, 1996. Т. 2. С. 385.). Ответ на вопросы «зачем» и «почему» обнаруживается в упомянутых выше рассказах, посвящённых психологии: как и человек, являющийся выразителем Божьей воли, Бог противоречит себе. Его замысел нелинеен и внутренне конфликтен. С подобным мы сталкиваемся и в гностицизме: «...Эта абсолютная личность вдруг почему-то начинает действовать совершенно человечески, со всеми недостатками, ошибками, драматизмом и трагизмом и даже со всеми преступлениями, свойственными ограниченному природному человеку» (Лосев А. Ф. Гностицизм. URL: <http://mystudies.narod.ru/library/l/losev/gnosticism/content.htm>. Просмотрено: 14.09.2008). Однако, утверждать, что спор автора «Эврики» с трансценденталистами возрождает спор гностиков с неоплатониками, как это делает Сент Арманд (*Livi St. Armand L. B. Ibid.*), следует с большой осторожностью. Предельная антропоморфизация Божества, предпринятая гностиками и являющаяся краеугольным камнем их философии, совершенно чужда По, равно как чуждо ему и их неприятие материального мира. Дана Уайльд, оспаривая в своей статье точку зрения Леви Сент Арманда, утверждает, что мистицизм По не гностический, но платонический и неоплатонический (*Wilde D. Poe's Mysticism*. URL: <http://www.dwildepres.net/critica/Poe1.html>. Просмотрено: 17.07.2018). Подтверждением этому являются эстетическая

теория американского писателя и его космогония. В качестве центрального элемента мистицизма как такового Дана Уайльд называет идею всеединства («Всё в Одном»), которой придерживались неоплатоники и, в частности, Плотин. Эдгар По в своей монистической космогонии, безусловно, во многом ближе к этой неоплатонической идее, нежели к гностическому жёсткому разделению Божественного и материального миров.

Из платоновских сочинений Эдгар По читал «Пир» (в оригинале), «Государство» (в переводе) и некоторые другие диалоги. В его текстах мы находим и упоминания ряда неоплатоников (*Чередников В.* Философский круг чтения Эдгара Аллана По // <https://www.geopolitica.ru/article/filosofskiy-krug-chteniya-edgara-allana-po>). В опубликованной в июне 1845 года рецензии (*Poe E. A. Plato Contra Atheos.* URL: <https://www.eapoe.org/works/harrison/jah12c15.htm>. Просмотрено: 18.07.2018) на Десятую книгу «Законов», изданную с комментариями Тайлера Льюиса, профессора греческого языка и литературы Нью-Йоркского университета, Эдгар По демонстрирует скептическое отношение к актуальности наследия Платона, отмечая чистоту, благородство и интеллектуальную изобретательность античного мыслителя, но в то же время предполагая сильные нездоровые тенденции, заключённые в его «мечтаниях». Он сетует на то, что изданный только на языке оригинала текст остаётся недоступным широкой публике, но упоминает в череде тех, кому отдал бы предпочтение, даже Бэкона (очевидно, в полемических целях, возражая д-ру Льюису) – того самого Бэкона, которого он подвергнет жёсткой критике спустя несколько лет в своей «Эврике» (*По Э. А. Избранное: В 2 тт. Т. 2. С. 373-374*). Примечательно, что в «Эврике» мы найдём и такие слова: «Гадая с Платоном, мы иногда тратим наше время с большей целесообразностью, нежели прислушиваясь к доказательствам Алкмэона» (*По Э. А. Указ. Соч. С. 430*). Так, отдавая предпочтение риску, связанному с интуитивным познанием, перед гносеологической уверенностью – правда, называя в качестве своего оппонента сквозь века Алкмэона, бывшего эмпириком и сенсуалистом (возможно, в представлении его как репрезентативной фигуры для доказательств в Эдгаре По сказавшись создатель детективного жанра), - американский романтик союзником своим

избирает Платона, и делает этот выбор в своём итоговом труде, посвящённом вопросам философии и космологии.

Список литературы

1. Livi St. Armand L. B. (2012) Usher Unveiled: Poe and the Metaphysic of Gnosticism. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.eapoe.org/pstudies/ps1970/p1972101.htm> (Дата обращения: 17.07.2018)

2. Poe E. A. (2015) Plato Contra Atheos. [Электронный ресурс]: URL: <https://www.eapoe.org/works/harrison/jah12c15.htm> (Дата обращения: 18.07.2018)

3. Wilde D. (2007) Poe's Mysticism. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.dwildepress.net/critica/Poe1.html> (Дата обращения: 17.07.2018)

4. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. 688 с.

5. Лосев А. Ф. Гностицизм. [Электронный ресурс]: URL: <http://mystudies.narod.ru/library/l/losev/gnosticism/content.htm> (Дата обращения: 14.09.2008)

6. Осипова Э. Ф. Генри Торо. Очерк творчества. Л. Ленинградский университет, 1985. 128 с.

7. Осипова Э. Ф. Ральф Уолдо Эмерсон: Писатель и время. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. 136 с.

8. Прокл. Первоосновы теологии. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.philosophy.ru/library/procl/teo/0.html> (Дата обращения: 18.04.2010)

9. По Э. А. Полное собрание рассказов. М.: Наука, 1970. 800 с.

10. По Э. А. Избранное: В 2 тт. М.: ТЕПРА, 1996. Т. 2. 592 с.

11. Чередников В. (2018) Философский круг чтения Эдгара Аллана По. [Электронный ресурс]: URL: <https://www.geopolitica.ru/article/filosofskiy-krug-chteniya-edgara-allana-po> (Дата обращения: 18.07.2018)

12. Эмерсон Р. Нравственная философия. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 384 с.

КАПИЛУПИ СТЕФАНО МАРИЯ, Русская
христианская гуманитарная академия, Институт
итальянской культуры, директор, PhD

ОТ ПЕРВОБЫТНОГО ИСКУССТВА ДО ЭЙДОСА
ПЛАТОНА: ВИДИМОЕ И НЕВИДИМОЕ
В РОЖДЕНИИ АНТИЧНОГО МЫШЛЕНИЯ

Этот доклад — в первую очередь результат моего опыта преподавателя. В связи с дидактическими целями, обращаясь к истокам философии, весьма продуктивным оказывается ее рассмотрение в связи с историей искусства, ведь человеческое мышление находит именно в искусстве свое первое культурное выражение. В тоже время, для изучения истории философии стоит всеми силами избегать детерминистского подхода, - наследие определенного вида марксизма, как рассматривающего смену эпох уже predetermined и исключаящего, таким образом, понимание (и об этом уже Арендт) свободы человеческого творчества на истоках каждой эпохи. Также Гегель был убежден, что философ пишет лишь на закате эпохи, и не может никак на восходе ее предвидеть главную новизну. Поэтому в качестве методологической основы своего исследования я применяю историко-философский подход, который видит преемственность и новизну как главные константы, как и зарождения, так и изучения времен. Есть еще одна задача, которую я считаю в данном контексте неизбежной: предварительно выяснить проблему соотношения религии и философии. В некоем особенном ответе на этот вопрос заключаются итоги настоящего доклада.

Первым проявлением человеческого мышления является рисунок. Рисуя, люди выражают и сообщают другим свои мысли. Именно зафиксированное также для потомков сообщение мыслей делает их реальными, и уже тут виден коллективный корень, как и существования, как и сознания человечества. Первая культурная форма сообщения этих мыслей является невербальной, и это - рисунок. Здесь можно уже говорить о материальном культурном наследии.

Первое в истории известное на сегодняшний момент проявление мышления через посредство рисунка относится к эпохе Палеолита. В истории искусства его называют реализмом Палеолита

и ярким примером этого искусства является наскальная живопись в пещерах. Пещеры с этой живописью обнаружены главным образом в Европе, и показывают изображения животных. Вспомним, например, наскальные рисунки пещеры Ласко в Монтиньяке во Франции или в Альтамире в Испании, выполненные около 20.000 лет назад. Пещера Ласко — важный позднепалеолитический памятник, иногда его называют «Сикстинской капеллой первобытной живописи». Живописные и гравированные рисунки пещеры не имеют точной датировки: они появились примерно в XVIII—XV тысячелетии до Р. Х.

Альтамира (*La cueva de Altamira*) — пещера с наскальными росписями эпохи позднего палеолита в Испании с полихромной каменной живописью. Находится около Сантьяна-дель-Мар в Кантабрии.

Человек эпохи Верхнего палеолита живет охотой и собирательством, он верит в магию и рисует животного, чтобы сделать его ближе. Изображая животного, он хочет также повлиять на исход охоты, сделать зверя менее опасным для себя. Тут начинается уже в зародышевом виде образоваться та биполярность далекого и близкого, скрытого и явного, видимого и невидимого, на которую должен сосредоточиться этот доклад. В эпоху Палеолита человек создает и скульптуру. Здесь нужно вспомнить о таком памятнике Палеолита, как Венера Виллендорфская, возраст которой насчитывает по последним данным 29.500 лет. Изображение женской фигуры с большой грудью и животом встречается довольно часто и связано с матриархатом и культом плодородия. Это репрезентация Матери-Земли, хтоническое божество. Земля богата и плодородна, она представляет наибольший интерес для человека, поэтому он еще не смотрит на небо. Венера Виллендорфская (нем. *Venus von Willendorf*) — небольшая статуэтка женской фигуры, обнаруженная в одном из древних захоронений близ местечка Виллендорф в Вахау в Австрии. Дальнейшее и более зрелое развитие биполярности видимого и невидимого появляется в эпоху Неолита. Человек Неолита живет уже не только охотой и собирательством, этого ему теперь недостаточно. Он начинает заниматься сельским хозяйством. Присваивающее хозяйство постепенно сменяется производящим. Для этого требуется знание законов природы, астрономии,

календаря. Человек этой эпохи в связи с этим обращает свой взор к небу. А небо начинает интересовать человека не только из практических соображений. Если рассматривать небо с точки зрения теории, то оно, в отличие от земли, есть нечто неизменное, неподвижное, однообразное, и в итоге вечное. Неслучайно встречаем первое в искусстве представление простых облаков не как ветхозаветный символ духа только спустя много тысячелетий, в картине Мазаччо «Чудо со статиром». Не облака интересовали людей, а только чистое неизменное небо. Небо, таким образом, олицетворяет разум. Этот разум способен воздействовать на природу, помогать человеку, воздействуя и на него самого. В сознании появляется идея вертикали. Ярким примером этих изменений мировоззрения является памятник эпохи Неолита — Стоунхендж. Стоунхендж — это отображение нового видения космоса, которое носит название символизм. Слово «символ» греческое, корень слова «балло» на древнегреческом означает «бросать, кидать». Приставка «сим» означает совместно. «Симбалло» значит соединяю. Символ это совмещение, союз видимого и невидимого, близкого и далекого. Это явление найдет в итоге свою философскую вершину в биполярности греческого мышления. Говоря о биполярности, очень важно понимать ее отличие от дуализма, предполагающего некий контраст и противоречие совершенно равных сил, которые снимаются победой одной из них только в свершении времен. А это нехарактерно для греческого мышления. Биполярность, о которой тут идет речь, толкует одну из двух сил как главную, в постоянном «режиме», и без окончательного исключения другой силы. Позже, в античной философии, увидим, что у Платона все уровни реальности имеют биполярную структуру, синтез Единого и Диалектики. Но вернемся назад. Переход от присваивающего хозяйства к производящему происходит в VIII—VII тыс. до Р. Х., в эпоху Неолита, и получает название неолитической революции. Период Неолита, как уже говорилось — это период античного символизма, эпоха, когда человек придумывает знаки. Возникает практическая необходимость, потребность в том, чтобы фиксировать не только уже не малые накопленные знания, но также и границы и имущества рождающихся городов. В результате в разных частях мира появляются первые варианты письменности. Сначала письменность

не отражает звучание языка, она целиком символическая. Каждый символ отражает то или иное понятие. Несмотря на то что логографическое письмо сыграло в истории человечества очень важную роль, оно оставалось несовершенным и не позволяло в полной мере удовлетворить потребности растущей цивилизации. На смену ему пришла логографически-слоговая письменность, в которой письма теряли изобразительность, становясь комбинациями клинописных черточек. Близкая нам звуковая письменность появилась на рубеже второго и первого тысячелетий до Р. Х. В отличие от прежних систем письменности, новая обходилась всего 20-30 знаками. Большинство современных систем письменности ведут свою историю от финикийского звукового письма. Финикийцы не только создали самый близкий для нас алфавит, они были первыми моряками средиземноморского мира. Финикийцам мы, возможно, обязаны названием нашего континента — Европы. Так звали, согласно мифу древних греков, дочь финикийского царя. Именем Европы стали называть часть Западного Средиземноморья, а затем и весь континент. Итак, миф — это повествование, с помощью которого мысль человека не только пытается объяснить для себя непонятные явления природы, но и овладеть силами природы, подчинить ее себе. Мифология состоит из двух уровней: образного, доставшегося ей от искусства, и смыслового. В определенное время в определенном месте по мере эволюции логического мышления смысловой уровень выходит на поверхность и становится над уровнем образов. Начинается осознанная замена образов понятиями, переход от мифа к логосу. Это и есть точка перехода от мифологии к философии. Греческая мифология становится при этом первоисточником философии. Одной из причин зарождения философии именно в Греции является красота греческого мифа. И тут надо отметить, что миф греческий отличается от вавилонского своим особо развитым представлением гармонии, и любовью к соразмерности. Кроме того, греческий миф отличает частичное наличие причинно-следственных связей, то есть классическая логичность и последовательность хода мыслей. В VI-V вв. до Р. Х. ранние греческие философы еще испытывают влияние мифологических образов. Однако они уже пытаются объяснить явления природы на основе естественных причин, которые

человек способен познать с помощью разума, то есть путем их тщательного наблюдения. Человека как такового первые философы не рассматривают, он лишь часть этого единого организма, часть природы. Все элементы этого организма делятся на изменчивые и неизменные. Человек может быть младенцем, взрослым или стариком, небо же неизменно. Человек, таким образом, начинает выделять категории временного и вечного. Он осознает, что умирают те элементы природы как единого организма, которые рождаются, вечное же есть то, что никогда не рождается и именно поэтому и не умирает. В поисках вечного Фалес приходит к выводу, что этим вечным первоэлементом является вода, для него она «Архè», начало, присутствующее во всем. Рассуждая обо всем этом, важно подчеркнуть, что категория вечности рождается в греческой философии не самостоятельно, а именно в связи с теми выводами эпохи Неолита, когда человек обратил свой взор к небу и самым своим искусством выделил категории близкого и далекого, видимого и невидимого. Подчеркнуть это помогает современному студенту осознать философское мышление как нечто весьма конкретное. Греческое мышление особо конкретное, потому что, так или иначе, оно связано с тем, что можно или нельзя *всем* видеть. Сегодняшний менталитет иной – медаль с двумя сторонами. Одна сторона это крайний субъективизм, существенно отличающийся от субъективизма софиста Протагора. Протагор искал то, что полезно городу, через общее обсуждение индивидуальных представлений о полезном, а современный субъективист обсуждать ничего не хочет, ему интересно только то, что видно ему, и не видит смысла в обсуждении. С этим связан и современный нигилизм. Даже у софиста Горгия нельзя говорить, что *ничего* не оставалось после его отрицания *Архè*: оставались, опять *на виду всем*, слова, и они были прекрасными и полезными. Другая сторона современного менталитета это крайний абстракционизм, где понятия оказываются весьма далекими и невидимым. Попытка некой части современного искусства их воплощать проблему не решает. Эта современная проблема соотношения относительного и абсолюта наверно возникла еще тогда, когда стало путем новой физики понятно, что звезды, в отличие от убеждения Аристотеля, они не как вечные боги, а, напротив, как и люди, рождаются и умирают. Проблема стала дальше острее

тогда, когда с расширением изучаемого человеком посредством новых естественных наук расширилось также и представление о том невидимом (макрокосмос Эйнштейна и микрокосмос квантовой физики), которое видно лишь узкому кругу ученых. Но это находится уже за рамками настоящего доклада. А один пример классического греческого искусства решал проблему в контексте своей эпохи. Дискобол, как и говорит само название этой статуи, бросает диск в небо. Это и есть символ самой философии, что обозначает любовь, в смысле стремление, к тому тотальному знанию, которое бывает у Богов на небесах, в отличие от людей постоянно созерцающих солнце истины, то есть Эйдос Платона. Это напоминает также обезьяна известного фильма Кубрика, который бросает в небо кость: по режиссеру возникновение разума проявляет себя в находке орудия. Философия по природе своей стремится к откровению истины. Тут с самого начала ее сложное отношение с древней религией, которая у античного человека скрывает статую Бога в храме, потому что его полный вид был бы иначе страшным и невыносимым для человека. На мой взгляд, диалог который, напротив, возможен с христианской религией опирается на то, что написано в Ин 1,18. Проблема в переводе: якобы там сказано, что один только Сын видит Отца и *являет* Его всем людям. Однако, русский синодальный перевод неверный, и удивительно опирается до сих пор не на греческий оригинал, а на латинский перевод святого Иеронима, как, впрочем, и в других важных местах Библии. Иероним перевел *enarravit*, что обозначает полностью передать в словесном рассказе то, что увидено глазами. А на самом деле на греческом было *«εκσεσεγατο»*, что переводится «истолковал». Сын толкует Отца для людей, и переводя язык божий на определенный человеческий язык определенной эпохи создает ситуацию, в которой возможны как и недопонимание между разными менталитетами разных времен, так и простые человеческие ошибки, и люди не должны перестать изучать эти богочеловеческие слова также с учетом филологических и исторических человеческих контекстов. Когда-то Сократ сделал подобное, когда толковал слова Оракула о том, что он, Сократ, самый мудрый человек, и уточнял, что это было верно лишь потому, что он, Сократ как раз говорил, что он ничего не знает. Толкование это всегда обозначает усилие, поиск,

исследование, задачу, науку. Ограничение, напротив, религии на понятие Откровения представляет всегда собой риск считать веру как удобная собственность и «монополия», которая дана навсегда только некоторым людям и от них особо ничего не требует кроме ревнивой защиты «своего» против «чужого». Поэтому именно в диалоге между мышлением как откровением и Откровением как Толкованием находится также будущая надежда на решение проблемы конфликта разума и веры.

АНИКИНА ЕЛИЗАВЕТА ЮРЬЕВНА, Русская
христианская гуманитарная академия, студент

РАССУЖДЕНИЯ О *DAEMON PAREDROS*. ОТ ПЛАТОНА
- К ИРАНСКОМУ СУФИЗМУ, ОТ БИБЛИИ И АПУЛЕЯ
- К ФЛОРЕНТИЙСКОМУ РЕНЕССАНСУ

Аннотация: Французский философ, исламовед Анри Корбен в своей книге «Световой человек в иранском суфизме» приводит пример рассуждений у Платона о *daemon paredros*, проводя многочисленные параллели в раскрытии этой темы в различных религиозно-философских традициях Востока и Запада.

В том числе Корбен упоминает сюжет из «Книги Товита» о Товии и ангеле, который, в свою очередь, нашёл отражение в искусстве Флорентийского Ренессанса. Сходный Корбену взгляд на символический смысл сюжета о Товии высказывает историк искусства, бывший сотрудник и директор «Института Варбурга» в Лондоне Эрнст Гомбрих. Также Гомбрих предлагает интересную и созвучную, с точки зрения основной темы доклада, гипотезу, раскрывающую скрытый в картине Боттичелли «Весна» философский посыл. Не случайно в XIX веке эта работа носила название «Суд Париса».

В докладе также предполагается рассмотрение образцов восточного изобразительного искусства, отображающих тему *daemon paredros*.

Ключевые слова: *daemon paredros*, ангел, свет, человек, душа, путь, Платон, Плотин, Апулей, Анри Корбен, Эрнст Гомбрих, картина, сюжет, традиция, неоплатонизм, суфизм, христианство

ELISABETH ANIKINA, Russian Christian Academy for the Humanities,
St Petersburg, student

REASONING ABOUT *DAEMON PAREDROS*. FROM
PLATO TO IRANIAN SUFISM, FROM THE BIBLE AND
APULEIUS TO THE FLORENTINE RENAISSANCE

Summary: French philosopher, theologian and iranologist Henry Corbin in his book “The Man of Light in Iranian Sufism” apply to Plato and his reasoning about *daemon paredros*, comparing to extension this theme in the religious-philosophical traditions of the East and of the West.

Also Corbin give an example from the Book of Tobit, concerning the story about Tobias and Angel. This subject was very popular in the period of the Florentine Renaissance. Other researcher and art historian, (who during his life was a member “The Warburg Institute” in London), Ernst Gombrich like Henri Corbin tell about the symbolical sense of the subject of Tobias and Angel.

Also Gombrich suggest one hypothesis very interesting about the secret philosophical sense of the picture of Botticelli “The Spring”, that in the XIX s. was named “The Judgement of Paris”.

At the end, we shall look at the some example of the east art, reflecting the theme of iranian sufism and zoroastrianism.

Keywords: *daemon paredros*, angel, light, man, soul, way, Plato, Plotinus, Apuleius, Henry Corbin, Ernst Gombrich, picture, subject, tradition, sufism, neoplatonism, christianity

Французский философ, исламовед Анри Корбен в своей книге «Световой человек в иранском суфизме» приводит пример рассуждений у Платона о *daimon paredros*, проводя многочисленные параллели в раскрытии этой темы в различных религиозно-философских традициях Востока и Запада.

Мы рассмотрим, опираясь на исследование английского учёного Ричарда Онианса, из чего складывалось понятие *daimon paredros*, как оно изменялось и было отражено у Платона, а также у Гомера и в мировоззрении греков в разные периоды, а также какими были образы даймонов, как они были представлены в античном искусстве и какова была их трансформация в более позднем, уже христианском искусстве и в искусстве флорентийского Ренессанса.

Изображения крылатых существ (или даймонов) на греческих вазах, чаще всего именуются как Эроты или Ники. Но есть и такие, которые никак не могут быть отнесены, ни к тому, ни к другому типу даймона, но предположительно их можно отнести к даймон паредрос, что на греческом буквально означает «сидящий рядом даймон» или демон, гений-покровитель. Одним из таких примеров, на наш взгляд, является краснофигурный кратер из Эрмитажа с изображением сцены «Приам выкупает тело Гектора у Ахилла» (350 г до н. э. Апулия). Здесь мы видим крылатое существо, именно присевшее рядом с мёртвым телом Гектора, и держащее в руках ленту или верёвку. Попробуем разобраться с этим фрагментом. И обратимся к Платону и к его рассуждениям о вверенном человеку даймоне, которые мы можем найти и в «Тимее», и в «Федоне», и в «Государстве», и в «Пире».

Устами пифагорейца Тимея Платон рассуждает о важности человеческой головы, где и обитает даймон: «Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественную нашу часть, владычествующую над остальными частями» (Тимей 44d) И далее : *«Что касается главного вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа..»* (Тимей 90а)

Голова, согласно воззрениям пифагорейца Тимея, вместилище не просто псوخе, души, но главного вида души, т. е. личного даймона (демона, гения), приставленного к каждому из нас богом. И здесь Платон устами Тимея, как это замечает в своём исследовании Ричард Онианс, отождествляет псوخе, т. е. душу и даймона. Так же Онианс сообщает, что ещё во времена Гомера и Гесиода псوخе отождествляли с даймоном, но в отличие от пифагорейских представлений в «Тимее», в «Федоне» у Платона мы находим иной образ даймона: «Сказывают так: каждого умирающего даймон, которому он достался в этой жизни, берёт его дабы отвести в некое

место...» («Федон» 107e) Здесь даймoн, это отличная сущность от псюхе, т. е. души. Далее мы находим уточняющее разъяснение: «Душа благонравная и умная вступает на путь, и новое настоящее не чуждо ей; а та, что пристрастилась к телу, как я прежде сказал, долго витает около видимого места, и, чрезвычайно упорствуя и много страдая, насильно, еле-еле уводится приставленным к ней даймоном» («Федон» 108 в.)

Из этого ясно следует, что даймoн и душа - не одно и то же. И что даймoн - это вожатый для души.

И вот, глядя на изображение на кратере, мы как раз видим присевшего даймона и можем предположить, что он пришёл для того, чтобы забрать душу Гектора. Но что можно сказать по поводу верёвки или ленты у него в руках? Возможно, она как раз для того, чтобы душу можно было «насильно» увести.

Онианс также говорит о том, что понятие даймона какое-то время отождествлялось не только с понятием псюхе, но и с понятием керы, (женского божества, олицетворения судьбы): «Многие данные указывают, что уже в глубочайшей древности псюхе воспринималась как даймoн. На этом убеждении основаны верования орфиков и других мистов в божественность псюхе, а также отождествление псюхе и даймона в «Тимее». Однако изначальной идентификации псюхе и даймона противоречит сходство позднейшего даймона с гомеровскими керами, которые назначаются каждому при рождении, поскольку Гомер, несомненно, различает псюхе и керу.

У Гомера даймoн имеет более широкое значение, но иногда, по-видимому, отождествляется с керой. И едва ли можно сомневаться в существовании определенных отношений между керой, которая, согласно Гомеру, назначается человеку при рождении (должно быть, *как дух, который ведет его к смерти и хватает в момент гибели*), и даймоном, который, согласно более поздним представлениям, являлся персонификацией личной судьбы души, назначенной ей при рождении.

Однако тут же Онианс приводит слова Менандра: «к каждому человеку приставлен при рождении благой даймoн, добрый мистагог жизни, и не следует признавать существование дурного даймона, вредящего добрым»

На наш взгляд, весьма вероятно, что керы, не смотря на их по большей части зловещий характер, повлияли на образ «благого» даймона. О чём сам же Онианс высказывается следующим образом: «Теперь нам легче понять часто встречающиеся на вазах изображения, на которых некая фигура (как правило, крылатая) несет человеку повязку (закрытую, как венки или диадема, или открытую) или же держит ее над головой человека. *Теперь мы можем идентифицировать эту фигуру как даймона или керу, несущих ту или иную судьбу, те или иные узы.*»

Мы видим на кратере даймона-керу, мужского рода, и предположительно, его же можно отнести и к даймону паредрос, личному даймону Гектора, его покровителю с лентой, верёвкой или нитью в руке. Возможно, эта верёвка-нить только что взята им с наклонённой чаши весов. А на весах, как известно, взвешивались нити человеческих судеб. И вот одну из них мы видим в руках даймона, сидящего подле тела Гектора, что может символизировать как то, что узел судьбы развязан и впереди - путь в Аид, либо саму судьбу и смерть, либо переход в мир иной под руководством даймона, который связывает душу для того, чтобы она не потерялась по пути.

Онианс, приводя цитату из Пиндара: «Над людьми висит господствующий эон, приводящий к ветру путь жизни..», говорит о том, что «эту метафору можно связать с изображением крылатого даймона на вазах, который кружит над своей жертвой с лентой наготове, и с представлением об эон, который направляет героя по пути его предков».

И тут уместно будет вспомнить миф об Эре из X главы «Государства», где описывается процесс обретения душой его личного даймона вместе с нитью судьбы: «..когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лакхесис. Какого кто избрал себе гения (даймона), того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведёт душу к Клото, под её руку и под кругообороты вращающегося веретена: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После приконсновения к Клото он ведёт душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными».

В «Пире» у Платона мы также находим описание даймона и осуществления им внутренних связей во Вселенной, что так же важно для понимания почему наш даймон на кратере держит в руках предмет для связывания: ленту, верёвку или нить.

...все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным.

- Каково же их назначение? - спросил я.

- Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне. (Платон «Пир» 202E, пер. Апта)

Прекрасно также описание даймона у Апулея в «Божестве Сократа»: «Есть между высшим эфиром и низшей землей некие срединные божественные силы, размещенные в воздушном пространстве, которые сообщают богам все наши заслуги и упования. Греки их величают именем «демонов», этих между жителей (земли) и неба перевозчиков (туда — прошений, оттуда — подаяний). Взад и вперед носят они о помощи моления и их удовлетворения, словно их служба — и тем, и другим быть перевозчиками и доставлять приветствия. Через них свершаются, как утверждает в «Пире» Платон, и знамения, и разнообразные чудеса магов, и все виды пророчеств. Всякий из их числа заботится о доверенном ему, как если бы каждому дали свою должность: или сновидения образовать, или внутренности подготовить, или птиц полет направить и голоса вразумить, или пророков вдохновить, или молнии метнуть, или облака озарить и все прочее, по чему мы узнаем будущее. Следует признать, что все это делается волею, властью

и благоволением небожителей, однако трудом, служением и повиновением демонов».

Сделав небольшое отступление от образа даймона паредрос, необходимо сказать, что к этим «срединным божественным силам» можно отнести также и Нику, крылатое божество, богиню Победы, поскольку этот образ, также как и образ даймона, значительно повлиял на всю последующую уже христианскую иконографию. Эти образы перекликаются и близки по своему значению.

В античном искусстве Ника не только персонифицировала богиню победы, но так же и служила символом бессмертия, перехода из одного мира в другой и могла быть замещена образом орла, поскольку считалось, что и животные, и птицы выполняют роль проводников в иные миры. Некоторые исследователи полагают, что *daimon pagedros*, гений-покровитель, как и псухе, способен принимать образ змеи, как проводник в Аид. Но этим проводником могла быть и птица, как небесный посланник и как орёл в случае с Никой.

В искусстве Востока изображение гигантской мифической птицы символизировало божество, которое мы можем отнести к замещённому образу даймона паредрос, помогающего переселиться в другой мир. Такой была индийская птица Симург или персидская Сэнмурв, она выполняла роль духовного проводника, сопровождающего душу человека в другой мир.

Мы можем увидеть изображение птицы Симург на индийской миниатюре XVI века. Жители Индии верили, что Симург помогает тем, кто «сбился с пути». И путь, конечно же, воспринимается иносказательно и имеется в виду путь духовный. Симург упоминается также в суфийской поэзии. Симург родственен Сэнмурву, мифической птице древних персов, фигурирующей в зороастризме. Его изображение мы можем увидеть на блюде из Ирана, VII века н. э. Здесь Сэнмурв с изображён вместе с богиней Ардвисурой Анахитой.

Анри Корбен, говоря о световом человеке и его вожатом, приводит в качестве одного из примеров «Рассказ о чужбине Запада», в котором закованному в цепи принцу, (т. е. человеческой душе, закованной в цепи земного существования) является птица угод с посланием от родителей без промедления отправиться в обратный путь, т. е. встать на путь духовный и вернуться к своей

божественной природе. Эта весть мгновенно пробуждает принца, и он освобождается от оков и начинает странствие в поисках мистической Земли Хуркальи, расположенной на небесном Севере. «Там и происходит встреча странника с тем, кто его породил, с Совершенной Природой, с личным Ангелом..» («Световой человек в иранском суфизме», с.44)

В V и VI веках нашей эры образ Ники окончательно трансформируется в образ бестелесного ангела, духа, посылаемого по словам апостола Павла, «на служение для тех, котрые имеют наследовать Спасение».

Образ не только Ники, но и дэймона паредрос, гения-покровителя христианизируется, но не теряет своей сути. Он по-прежнему служит наставником для псухе, для человеческой души.

И в этой связи мы перенесёмся сразу же через тысячелетие в ренессансную Флоренцию XV века, дабы рассмотреть вслед за историком искусства Эрнстом Гомбрихом довольно заурядную, по его мнению, картину из мастерской Вероккьо в связи с незаурядной историей из книги Товита о Товии и сопровождающем его ангеле. Надо сказать, что Анри Корбен, перечисляя пары дэймонов паредрос и их подопечных, и проводя параллели между иранским суфизмом и другими традициями, назвал в том числе и библейского Товию с ангелом. А святой Амброджо из Медиоланума считал именно книгу Товита самой важной в Писании. Но обратимся к Гомбриху и рассмотрим картину.

Здесь изображён Товия в сопровождении ангела, идущий с ним под руку. Таких картин в XV веке было множество, и Гомбрих сообщает также о том, что эту тему любили и более ранние флорентийские мастера. Учёный говорит также, что «для объяснения этих картин предложена убедительная на первый взгляд теория. Она гласит, что история Товии есть история деловой поездки. Слепой отец отправляет юного Товию в далёкие Раги Мидийские за десятью талантами серебра, которые он отдал на сохранение своему единоверцу Гаваилу. Флорентийские купцы часто посылали сыновей в дальние страны с подобными же поручениями и заказывали картины по обету, в благодарность за счастливое возвращение сыновей или с просьбой сохранить их в пути. « Однако, Гомбрих в унисон Корбену, говорит о том, что не следует так примитивно толковать эту и другие картины

о Товии; «сводить приложение этой истории к буквальной параллели с купцом, отправляющим сына за границу, значит рационализировать свой подход, неверно понимая роль Писания в жизни прошлого».

«Над всеми этим частными приложениями истории про Товию стоит эпическая повесть об Архангеле Рафаиле», - сообщает Гомбрих. Флорентийская картина несёт молитвенную надпись:

Raphael medicinalis,
Mecum sis perpetualis,
Et sicut fuisti cum Tobia,
Semper mecum sis in via.

Что можно перевести как : «Рафаиле-целителю, всегда со мной буди, как был еси с Товией, на всяком пути моем». И Гомбрих полагает, что речь здесь идет не только о телесном здоровье и не только о физическом «пути». Так же как и в случае с птицей Симург, о которой мы упоминали, как о помощнике-водителе для сбившихся «с пути».

И раз уж мы заговорили о флорентийском Ренессансе, показывая картину из мастерской Вероккьо и работу Филиппино Липпи на этот же сюжет, то невозможно не сказать хотя бы несколько слов об учителе Филиппино Липпи, маэстро Боттичелли.

Сандро Боттичелли работал для Лоренцо Пьерфранческо Медичи, троюродного брата Лоренцо Великолепного на его вилле в Каstellо, для которой были написаны знаменитые «Весна» и «Рождение Венеры». Как свидетельствует Гомбрих: «Документы показывают, что виллу для него приобрели в 1478 году. Лоренцо было тогда всего пятнадцать лет. «Весна» стилистически точно вписывается в этот период, и потому давно высказано предположение, что ее заказали, отделявая виллу для Лоренцо Пьерфранческо. Теперь выяснилось, что в том же году Фичино направил юному Медичи моральное наставление в форме аллегорического гороскопа. Оно заканчивалось призывом к молодому человеку устремить взор на Венеру, олицетворяющую Humanitas («гуманность», «человечность»): пусть он отдастся очарованию этой прекрасной нимфы, которая полностью в его власти. Есть свидетельства, что Фичино очень серьезно относился к этому моральному поучению, и просил, чтобы ученик выучил это послание наизусть. Фичино

придавал большое значение силе зрения. В частности, он вслед за Цицероном считал, что на юношей легче повлиять зримой демонстрацией, чем абстрактными наставлениями. «Не говорите им о добродетели, - писал он, - но представьте добродетель в виде прекрасной девы, и они в нее влюбятся». Здесь проявилась неоплатоническая концепция живописи, которая так же как и музыка, должна была оказывать по мнению неоплатоников, длительное психологическое воздействие. И если заказчики верили в такое влияние богини, в данном случае Венеры, их должен был заботить ее подлинный облик.

Гомбрих говорит также: «В своей статье я предполагаю, что главным источником здесь послужило описание Венеры и ее свиты в «Золотом осле» Апулея, а именно в пантомиме, изображающем суд Париса.» Не случайно в путеводителях по Флоренции XIX века картина была названа «Суд Париса».

Так же Гомбрих утверждает, что «именно неоплатонический подход к мифу открыл для светского искусства эмоциональные сферы, бывшие до того прерогативой религиозного поклонения.»

А мы, вслед за Гомбрихом, лишь можем сделать вывод в связи с нашей темой о сопровождающем человека даимоне, что наставление Фичино к юному Медичи и его надежду на воспитательную функцию образа прекрасной богини можно расценить как желание, чтобы божество Венеры сопровождало молодого человека, как личный даимон, и эту функцию до сих пор выполняют возвышенные образы флорентийского Ренессанса, вдохновляющие и ведущие нас на нашем земном пути.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон «Федон» 107 е., пер. В. Н.Карпова, СПб, Азбука-классика, 2015
2. Платон «Тимей» 90 а., пер. С. С.Аверинцева, собр.соч.в 4-х томах, том.3, Москва, изд. «Мысль», 1994
3. Платон «Пир», 202 е, пер. Карпова, СПб, Азбука-классика, 2015
4. Платон «Государство», пер. Егунова, Москва, Изд. АСТ, 2016
5. Ричард Онианс «На коленях богов», Москва, Прогресс-Традиция, 1999

6. Анри Корбен «Световой человек в иранском суфизме», Москва, изд. Волшебная гора, 2013

7. Эрнст Гомбрих «Символические образы. Очерки по искусству Возрождения», СПб, изд. Алетейя, 2017

ТАНТЛЕВСКИЙ ИГОРЬ РОМАНОВИЧ, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, зав. кафедрой еврейской культуры, д. филос. наук, профессор

ПСАЛОМ 110 [109] КАК ИСТОЧНИК КОНЦЕПЦИЙ
«ДЕИФИКАЦИИ» ЛИЧНОСТИ МЕЛХИСЕДЕКА
В ИУДЕЙСКОЙ И РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИЯХ*

Аннотация: На основе анализа возможных лингвистических интерпретаций еврейского текста Пс. 110[109] автор выявляет истоки основных доктрин в истолковании фигуры Мелхиседека как «сына Божьего» и генезиса концепций его «деификации» в кумранских рукописях, у Филона Александрийского, в Послании к евреям, коптском гностическом трактате «Мелхиседек» и иных раннехристианских произведениях. В частности, автор приходит к выводу, что в иудейской традиции не позднее эпохи эллинизма выкристаллизовались две основные интерпретации текста Псалма 110[109]:4b. Одно истолкование восходит, по всей вероятности, к древнему аутентичному пониманию этого стиха: «Ты священник вовек, по слову Моему, Мелхиседек»; именно так, вероятно, понимали этот текст кумраниты. Второе истолкование данного пассажа засвидетельствовано, например, в Септуагинте: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека». К нему восходят основные интерпретации фигуры Мелхиседека в раннехристианской традиции.

Ключевые слова: Быт., гл. 14, Пс. 110[109], Мелхиседек, кумранские рукописи, Мидраш Мелхиседека, Послание к евреям, Иосиф Флавий, Филон Александрийский, «Панарийон» Епифания Саламинского, теология, мистицизм, messiанизм, эсхатология, апокалиптика.

* «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №15-18-00062)»; Санкт-Петербургский государственный университет.

IGOR TANTLEVSKIJ, St Petersburg State University,
Institute of Philosophy, Chairman of the Department
of Jewish Culture, Professor, DSc in Philosophy

PSALM 110 [109] AS A SOURCE OF THE CONCEPTS
OF “DEIFICATION” OF MELCHIZEDEK IN THE
JEWISH AND EARLY CHRISTIAN TRADITIONS

Summary: Based on the analysis of possible linguistic interpretations of the Hebrew text of Ps. 110[109] the author reveals the origins of the basic doctrines in the interpretation of the figure of Melchizedek as the “son of God” and genesis of the concepts of his “deification” in the Qumran manuscripts, in Philo of Alexandria, in the Epistle to the Hebrews, the Coptic Gnostic treatise “Melchizedek” and in other early Christian works. In particular, the author comes to the conclusion that in the Jewish tradition crystallized two basic interpretations of the text of Psalm 110 [109]:4b — no later than the Hellenistic era. One interpretation goes back, in all likelihood, to the ancient authentic understanding of this text: “You are a priest forever, according to My word, Melchizedek”; this is how the Qumranites probably understood this text. The second interpretation of this passage is witnessed, for example, in the Septuagint: “You are a priest forever after the order/manner of Melchizedek.” The basic interpretations of the figure of Melchizedek in the early Christian tradition go back to it.

Keywords: Gen., ch. 14, Ps. 110[109], Melchizedek, the Qumran manuscripts, the Midrash Melchizedek, Philo of Alexandria, Josephus Flavius, the Epistle to the Hebrews, “Panarion” by Epiphanius of Salamis, theology, mysticism, messianism, eschatology, apocalyptic.

И. Мелхиседек в Еврейской Библии

Несмотря на то, что в Еврейской Библии о Мелхиседеке речь идет лишь дважды — в *Быт.*, гл. 14 и *Пс.* 110[109], — его фигура заняла выдающееся место в древнееврейской (вероятно, еще со времен израильского царя Давида¹) и христианской мессианско-эсхатологических концепциях. Имя Мелхиседек (евр. מֶלְכִי צְדָקָה, *Малки́ цѐде́к*) буквально означает «царь праведности / справедливости (или: «царь

¹Ср.: Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб., 2016. С. 256–272.

(мой) — (бог) קדש, *Цедек*; имя ханаанейского божества, вероятно, почитавшегося доизраильским населением Иерусалима в качестве покровителя этого города» или «праведный царь»².

В *Быт.* 14:18–20 рассказывается о том, как праотец Аврам (Авраам), участвовавший в разгроме коалиции царей, возглавлявшейся Кедорлаомером, царем Элама, был встречен Мелхиседеком, «царем *Шалéма*» (חלש; досл.: «цельный», «благополучный», «мирный»), т. е. Иерусалима³, и «священником Бога Всевышнего (לֵלִי אֱלֹהִים, *Эл Элйóн*; досл.: «Бог возвышенный»; первоначально, возможно, имя ханаанского божества, отца *Шамáима* [חַמַּיִם], досл. «небо», деда *Эла*, досл. «бог», и прадеда *Шалема* [חלם, см. ниже]⁴), «Творца (Владыки) неба и земли» (*Быт.* 14:18–20), который вынес ему хлеб и вино и благословил его и Бога Всевышнего. В *Пс.* 76[75]:3 Шалем упоминается в параллелизме с Сионом:

И стало в Шалеме Жилище Его,
И Обитель Его — в Сионе.

Предполагается, что Шалем — это имя ханаанейского божества, которое носил также и город; первая же часть полного наименования города — Йерушалаем (позднее: Йерушалаим) — восходит к западносемитскому слову *yrh*, означающему: «основание» или «краеугольный камень»⁵.

Важнейшим религиозоведческим аспектом рассказа является то, что в *Быт.* 14:22 Авраам, обращаясь к УНВН-Господу, называет его «Бог Всевышний, Творец неба и земли»; т. е. здесь засвидетельствована традиция, согласно которой Мелхиседек мог рассматриваться евреями, прежде всего представителями колена Йехуды, как священник Иерусалима, служивший Самому Господу. В последующем это сыграет выдающуюся роль в формировании религиозной идеологии при Давиде, сделавшем Иерусалим столицей Израильского царства, что видно из текста *Пс.* 110[109],

² Ср.: Иосиф Флавий. Иудейская война, VI, 438; Евр. 7:2.

³ Ср.: *Пс.* 76[75]:3; также: 1Q Genesis Аросгруппон ar 22:13 и 14; Иосиф Флавий. Иудейская война, VI, 438; Idem. Иудейские древности, I, 180; VI, 67.

⁴ См.: Mazar E. The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005–2007. — Jerusalem, 2009. P. 23, n. 47.

⁵ Ср.: Ibid. P. 23.

к рассмотрению которого мы обратимся ниже. Отметим также, что поскольку Кедорлаомер изображается в *Быт.*, гл. 14 как сюзерен Земли Обетованной, военный триумф Авраама, вероятно, символизирует обретение патриархом прав над страной. С другой стороны, то, что Авраам отдает Мелхиседеку «десятую часть из всего» (т. е. из трофеев), могло интерпретироваться как признание им приоритета последнего⁶. Показательно, что в *Быт.*, гл. 14, вероятно, содержатся неизраильские по своему происхождению материалы (о чем свидетельствуют содержание, упоминаемые персонажи, терминология и стиль данной главы⁷), всходящие, скорее всего, к XVIII в. до н. э.

Во времена царя Давида, с начала I тысячелетия до н. э., в Израиле появляется новая идеология (возможно, под ханаанейским влиянием), согласно которой царь в определенной мере оказывается наделенным элементами святости и может выполнять священнические функции. Эта идеология эксплицитно выражена в Псалме 110[109] — интронизационном оракуле, возможно, сочиненном для Давида пророком Натаном⁸ или кем-то из придворных поэтов.

(1) Давида. Псалом.

Речение ГОСПОДА (יהוה) господину моему (יְדָוִד)
[’адонí]:

«Воссядь одесную Меня,
доколе Я не сделаю врагов твоих
подножием для ног твоих».

(2) Жезл силы твоей

пошлет ГОСПОДЬ (יהוה) с Сиона:
«Правь посреди врагов твоих;

(3) почет с тобой

в день силы твоей,

⁶Ср.: 1Q Genesis Apocryphon ar 22:14–17.

⁷Speiser E. A. Genesis. — The Anchor Bible. Vol. 1. — New York, NY, 1963. P. 16, 99–109.

⁸Bentzen A. Zur Geschichte der Šadoķiden // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 10 [51]. — H. 2. — 1933. — S. 173–176; Bowker J. W. Psalm CX // Vetus Testamentum. — T. 17. — 1967. — P. 31–41. Ср.: Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. — Tübingen, 1964. S. 138–139, 279, 993.

во славе святости.

От чрева зари (или: “от чрева, <прежде> зари” – И. Т.),
<подобно> росе, Я породил тебя (⁹יְלִדְתִּי?»).

(4) Поклялся ГОСПОДЬ (יהוה)

и не раскается:

«Ты священник вовек (כהן לעולם),

по слову Моему (¹⁰על דברתי), Мелхиседек».

(5) Мой господин (יְהוָה [’адони]) одесную Тебя.

(NB: данная огласовка исходит из указания
стиха 1 на то, что «господин» (יְהוָה [’адони])
восседает «одесную» YHWH-Господа. – И. Т.)

Он разобьет в день гнева своего царей;

(6) будет судить народы,

наполнит (землю) трупами,

будет разбивать головы (или: “глав”, “главных”. – И. Т.)

в земле обширной (или: “во многих странах”. – И. Т.).

(7) Из потока на пути будет пить,

и потому вознесет главу.

Фраза, засвидетельствованная в стихе 4b Псалма 110[109]:
«Ты священник вовек, по слову Моему, Мелхиседек», возмож-
но, воспроизводит древнюю ханаанейскую посвятельную
формулу, относящуюся к царю-священнику Иерусалима.
«Мелхиседек» же здесь выступает, скорее, как традиционный
*титул*¹¹ владыки города; вариантной формой данного титула,

⁹ Вокализация в соответствии со многими еврейскими рукопи-
сями и интерпретацией Септуагинты (ἐξεγέννησά με); аналогично:
Ориген (ὁ Ἐβραῖος), Сирийская версия; ср. также: Пс. 2:6–7(!), 2 и 12;
89[88]:27–28. Стандартная масоретская огласовка: יְלִדְתִּי.

¹⁰ Предполагаемая огласовка: dabbartī [д**аббар**т**и́**]. В связи с данной
интерпретацией отметим, что во Втор. 33:3 слово דַּבֵּרְתִּי (мн. ч.
[или в ед. ч.: daberetī]) употреблено в значении: «слова (речения)» /
«слово» Господа. Ср. также: Иер. 5:13, где термин had-dibbēr [мн. ч.:
dibbērōtī] использован в значении «слово» Господа (ср.: LXX *ad loc.*).

¹¹ Ср.: Mazar E. The Palace of King David. P. 31 f.; Тантлевский
И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. С. 256–260.

включающего компонент צדק, *цедек* (вероятно, воспринимавшийся при Давиде и позднее не как имя языческого бога *Цедек*, а буквально: «справедливость/праведность»), было обозначение «Адоницедек» (букв.: «господин (мой) — Цедек»; ср.: *И. Нав.* 10:1, 3). Иными словами, оказывается, что «Мелхиседек», или новый «Мелхиседек», в данном Псалме — это *сам Давид*, легитимный наследник древних царей Иерусалима, претендующий, так же, как и они, на священнические функции.

Таким образом, исходя из текстов *Быт.* 14:18–20 и *Пс.* 110[109], читатель мог допустить, что священство Бога Всевышнего, Творца неба и земли, и царственность существовали в Иерусалиме изначально. Мелхиседек предстает как прообраз *вечного* (и, таким образом, в определенном смысле «возвращающегося»), праведного, порожденного Богом царя-(перво)священника (прототип Давида, царя-Давидида). При этом יהייתי? («Я породил тебя») в 110[109]:3, как и в *Пс.* 2:7, могло подразумевать то, что Господь наделил царя (перво)священническими функциями.

Впоследствии же авторство данного Псалма было приписано самому Давиду, и, соответственно, упоминаемая в стихах *Пс.* 110[109] 1 и 5 личность «господина», «сидящего одесную Господа», перестает отождествляться с самим этим древним израильским царем¹², а интерпретируется — по крайней мере, в отдельных кругах — как фигура «порожденного» Богом царя-священника, который будет послан на землю для спасения мира в критические для иудеев дни.

Отсюда и засвидетельствованное в Септуагинте истолкование пассажа *Пс.* 110[109]:4b:

σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ
«Ты Священник вовек по чину¹³ Мелхиседека».

То есть в данной интерпретации Септуагинты и следующим ей переводам буква ך («йод») в еврейской фразе לַע דַּבְּרִי תוֹךְ рассматривается как древнее генитивное окончание для смягчения перехода в поэтическом тексте. Обратим также внимание на то,

¹² Ср., например: *Мф.* 22:42–45, *Мк.* 12:35–37, *Лк.* 20:41–44; *Деян.* 2:34–35; ср. также: *1 Кор.* 15:24–26; *Евр.* 1:13.

¹³ Вар. интерпретации: «по должности/положению/званию и т. п.»; «на манер»; «по причине / из-за».

что Септуагинта истолковывает еврейский текст стиха Псалма 110:5а — יְהוָה לַעֲבָדָי — таким образом:

$\text{Κύριος ἐκ δεξιῶν σου...}$
«Господь одесную тебя...»,

т. е. этот древний греческий перевод огласовывает и интерпретирует встречающийся в данном полустушии еврейский термин יְהוָה как *’Адонáй*-Господь, что впоследствии сделают и масореты.

Автор стихов *Дан.* 7:13–14 вполне мог коррелировать описываемого им трансцендентного и предсуществующего «Подобного сыну человеческому» с «Господином», «сидящим одесную ГОСПОДА» (*Пс.* 110[109]:1, 5), к которому когда-то обращался царь Давид¹⁴. Так и в Евангелиях стихи *Пс.* 110[109]:1, 5 и *Дан.* 7:13–14 истолковываются как относящиеся к *единой* сотерологической фигуре (см., например: *Мф.* 26:63–64; *Мк.* 14:61–62; *Лк.* 22:69; ср. также: *Лк.* 21:27; *Деян.* 2:31–36; *1 Фес.* 4:16–17; *Откр.* 1:13–16).²

С другой стороны, в свете стиха 4 *Пс.* 110[109] можно было заключить, что личность, обозначаемая в первом стихе данного произведения как יְהוָה , *’адони* (здесь: «мой господин», *resp.* «господин») становится новым Мелхиседеком. Или даже можно было бы, по сути, интерпретировать эту фигуру как воплощенного Мелхиседека, по крайней мере, символически.

¹⁴ См., например: Тантлевский И. Р. Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109] — *Schole. Философское антиковедение и античная традиция.* — 2015. — Т. 9. — №2. — С. 316–330. Не исключена возможность, что фигура «Сына Бога» в тексте Апокрифа Даниила (4Q246) соотносилась в Кумране именно с Мелхиседеком (см., например: Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — СПб., 2012. С. 279–286; Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // *The Qumran Chronicle.* — Vol. 12. — № 1. — 2004. — P. 1–79).

¹⁵ О новозаветной христологии в контексте иудейского мессианизма и эсхатологии см., например: Hengel M. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion.* Trans. by J. Bowden. — Eugene, OR, 2007; Boyarin D. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ.* — New York, NY, 2012; Schäfer P. *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other.* — Princeton, Oxford, 2012.

Возможно и такое рассуждение относительно истолкования фигур «господина» (גִּיּוֹן, 'адони) и Мелхиседека в Псалме 110[109]. Если 'адони, к которому обращается псалмопевец, сидит одесную Господа, но лишь уподобляется Мелхиседеку (или становится «Священником вовек» благодаря нему), тогда последний как бы «оказывается» на Божественном месте. Стих же четвертый тогда можно было бы интерпретировать так:

«Поклялся ГОСПОДЬ
и не раскается;
ты Священник вовек,
по словам/слову¹⁶ Мелхиседека».¹⁷

Фраза стиха 5а о том, что «Господь» (традиционная огласовка здесь: 'Адонай) — побивающий (нечестивцев-)язычников и их царей и учиняющий суд над чужеземными народами (см. стихи 5b–7) — пребывает «одесную» «господина» ('адони), восплаемого автором Псалма 110[109] и сидящего «одесную» YHWH-Господа (стих 1), вероятно, позволяла отдельным читателям соотносить термин 'Адонай/'адонай в стихе 5а с Мелхиседеком.

II. Мелхиседек в кумранских рукописях

В кумранских рукописях фигура Мелхиседека приобретает характер трансцендентного искупителя и судии. В сильно фрагментированном экземпляре кумранского произведения Песни субботнего всесожжения, или Ангельская литургия (4Q401=4Q ShirShabb^b), Мелхиседек, возможно, выступает в роли Первосвященника небесного Храма (фр. 11, стк. 3: «...[Мелхи]седек, Священник в общин[е Бога (или: “богов”, т. е. ангелов. — И. Т.) ...]»¹⁸). В Завещании Амрама (4Q544 = 4QAmram^b ar), по всей вероятности, именно он фигурирует в качестве правителя всего светлого (т. е. главы сынов Света) и антагониста Мелхиреши (מַלְכֵי רֵשָׁא, Малкй рёша; букв.: «царь (мой) — нечестие»). Последний «правит над всей тьмой» и, вероятно, тождествен с Велиалом.¹⁹

¹⁶ Ср.: примеч. 10.

¹⁷ Ср., с другой стороны: Вавилонский Талмуд, Недарим, 32b.

¹⁸ Ср. также: 11Q17 = 11ShirShabb, 2, 7 и 4Q 401 = 4Q ShirShabb^b 22, 3.

¹⁹ Ср.: фр. 2, 2–3; 11Q Melch 2:13–14; также: 4Q280, фр. 1 и 4Q286, фр. 7, кол. 2.

Что касается кумранского Мидраша Мелхиседека (11Q13 = 11Q Melchizedek)²⁰, то в этом произведении Мелхиседек выступает как глава ангелов и ангелоподобных существ. Он обитает на небе, но в конце «десятого» («послед[него]») юбилея (гипотетически, по преданию Иудеи в руку вавилонского царя Навуходоносора (586 г. до н. э.)²¹) должен будет явиться на землю, «дабы искупить (грехи) всех сынов [Света (или: “своего поколения”). — *И. Т.*] и люд[ей ж]ребия [Мелхи]седека» и учинить «Суд Бо[жий]» над нечестивцами, Велиалом и его духами.²² В Мидраше Мелхиседека (11Q Melch 2:15–25) кумранский автор толкует, в частности, стих Ис. 52:7 таким образом, что фигура «благовестника» Исаяи отождествляется здесь (11Q Melch 2:18) с «Мессией (Помазанником) Ду[ха]», а также, вероятно, с фигурой «Мессии», упоминаемым в *Дан.* 9:25 (или 26). Что касается встречающегося здесь обозначения «Мессия Духа», то оно возникло, по всей вероятности, под влиянием *Ис.* 61:1–2.

Далее, в истолковании *Ис.* 52:7 «благовестник» отождествляется интерпретатором с «утешителем всех сетующих» из *Ис.* 61:2. Так как в рассматриваемом Мидраше текст *Ис.* 61:1–2 несколько раз соотносится с Мелхиседеком и его деятельностью, то кажется весьма вероятным допустить, что фигура «Мессии-благовестника» в данном произведении отождествляется именно с ним. Эта идентификация, как представляется, подтверждается следующим текстом из рассматриваемого Мидраша: «[...] Судо[м] Бога, как нав писано о нем: “[говорящий Си]ону: Царствует Бог твой!” (*Ис.* 52:7)». Так как в данном произведении именно Мелхиседек выступает в роли того, кто учиняет «Суд Бо[жий]», то под «[говорящим Си]ону: Царствует Бог твой!» и «благовестником» (*Ис.* 52:7) здесь, по всей вероятности, также подразумевается Мелхиседек. «Сион» же, по-видимому, истолковывается в данном произведении как

²⁰ О нем см., например: Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. — СПб., 2007. С. 18–23; Idem. Загадки рукописей Мертвого моря. С. 254–312; Idem. Melchizedek Redivivus in Qumran. Passim.

²¹ Ср., например, Дамасский документ (CD-A) 1:5–11; 4Q390 (Pseudo-Moses Apocalypse), фр. 1, 7–8; ср. также: *Дан.* 9:24–27.

²² Ср. кумранскую версию *Ис.* 19:20 [1Q Is^a]: «И Он пошлет им спасителя, и он спустится (с небес? — *И. Т.*)...».

Кумранская община. Соотнесение «гор», на которых стоят ноги «благовестника» (Ис. 52:7), с «пророк[амии]» в 11Q Melch 2:17, по-видимому, подразумевает, что автор Мидраша Мелхиседека рассматривает «Мессию-благовестника» как личность, превосходящую пророков, которые предвозвестили его пришествие.

Особое внимание при анализе кумранского Мидраша Мелхиседека обращает на себя следующий аспект. Судя по контексту, ряд цитируемых в данном произведении библейских пассажей, в которых субъектом действия является Бог, истолковываются как относящиеся к Мелхиседеку и коррелируют с его функциями. В частности, сохранились соответствующие фрагменты комментариев к Пс. 82[81]:1: «Бог (אֱלֹהִים, 'элохим) ста[л] в сон[ме Божиим (אֱלֹהִים, 'элохим) среди богов (אֱלֹהִים, 'элохим; здесь: “ангелов”. — И. Т.) судит Он» (11Q Melch 2:9–11) и Пс. 7:8b–9a: «Над ним (т. е. над «сонмом людей»; 7:8a. — И. Т.) на (небесную) высоту возвратись, Бог (אֱלֹהִים, 'эл) будет судить народы» (11Q Melch 2:10–11). В Масоретском тексте в Пс. 7:9a написан Тетраграмматон YHWH; вероятная кумранская «замена» Имени Бога — Тетраграмматона — на обозначение «Бог» (אֱלֹהִים, 'эл) свидетельствует в пользу того, что текст Пс. 7:8b–9a соотносился общинниками с миссией Мелхиседека. Вероятно, с тем же обстоятельством мы встречаемся и в 11Q Melch 2:3–4 в отношении текста Втор. 15:2. Цитата из Ис. 52:7 также интерпретируется в Мидраше как относящаяся к Мелхиседеку, в том числе, возможно, и фраза «царствует Бог твой».²³

Отметим также встречающееся в Мидраше выражение «время года благоволения Мелхисе[дека]» (2:9), возникшее, по всей вероятности, под влиянием текста Ис. 61:2: «Возвестить год благоволения ГОСПОДА...». (Фрагменты истолкования стихов Ис. 61:2b–3a сохранились в 11Q Melch 2:19–20.) Наряду с присутствующим в кумранских рукописях выражением «жребий Бога» (см., например: Устав общины (1Q S) 2:2; Устав войны (1Q M) 13:5, 15:1, 17:7), в данном произведении появляется понятие «[ж]ребий [Мелхи]седека» (2:8). В Мидраше Мелхиседека засвидетельствовано и выражение «наследие Мелхиседека» (2:5), возможно, каким-то образом соотносящееся кумранскими общинниками со встречающимися в Библии понятиями «наследие ГОСПОДА» и «наследие Бога». Таким образом, Мелхиседек, по всей вероятности,

²³ Текст истолкования данной фразы почти полностью разрушен.

рассматривается в кумранском Мидраше как личность, через которую реализуются некоторые функции Бога в отношении земного мира.²⁴

В связи с вероятной корреляцией терминов מֶלְחִיזֶדֶק, 'элохим и לֵא, 'эл («Бог»/«бог») с мессианской фигурой Мелхиседека укажем на Пс. 45[44]:3, 7–8 и Ис. 9:5[6] как на возможные библейские источники идеи деификации мессианской фигуры. В стихах из Псалма об идеальном, праведном царе говорится следующее:

«Ты (т. е. царь. — И. Т.) прекраснее сынов человеческих,
была излита милость на уста твои;
посему благословил тебя Бог навеки...
Трон твой, бог (מֶלְחִיזֶדֶק, 'элохим), во веки вечные:
жезл царства твоего — жезл правоты.
Возлюбил ты праведность и возненавидел нечестие;
посему помазал тебя, бог (מֶלְחִיזֶדֶק, 'элохим), Бог твой
(יְהוָה, 'элохэха)
елем радости более товарищей твоих».

Заметим, что в Евр. 1:8–9 пассаж Пс. 45[44]:8–9 цитируется как один из библейских текстов, на основе которого следует заключить, что Сын Божий — превосходящее ангелов. В стихе Ис. 9:5[6] идеальный Правитель назван «могучим богом (לֵא, 'эл)» и «вечным отцом».

В заключение обзора текста кумранского «Мидраша Мелхиседека» заметим, что данное произведение, в конечном счете, могло возникнуть как своего рода «конкретизация» идей Псалма 110[109], ст. 1.²⁵ При этом — в отличие от новозаветных истолкований Пс. 110[109]:4b, восходящих к Септуагинте, — кумраниты, по всей вероятности, придерживались первоначальной его интерпретации (см. выше: параграф I). Отметим также,

²⁴См., например: Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran. Passim. Об элементах мистицизма в кумранских текстах см., например: Idem. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle. — Vol. 7. — № 3/4. — 1997. — P. 193–213.

²⁵Ср.: Мф. 22:44, Мк. 12:36, Лк. 20:42; Деян. 2:31–36; Евр. 1:13; ср. также: 1 Кор. 15:25; Евр. 5:6, 7:17.

что, возможно, на заре Кумрана авторство *Пс.* 110 в иудейской традиции еще не приписывалось Давиду.²⁶

III. Фигура Мелхиседека в интерпретации Филона Александрийского и Иосифа Флавия

Филон Александрийский в трактате «О предварительных исследованиях», 99, характеризует Мелхиседека как «самодействующего» и «обучившего самого себя» первосвященника. В трактате «Об Аврааме», 235, Филон называет его «великим священником (т. е. первосвященником. — *И. Т.*) Бога Величайшего». Комментируя текст *Быт.* 14:18–20, он приводит ряд сведений, отсутствующих в библейском рассказе. В частности, Филон пишет, что Авраам вернулся после битвы с коалицией царей, не потеряв ни одного человека. Мелхиседек воздел руки к небесам в молитве и принес победные жертвоприношения за всех участников сражения. Он возрадовался победе Авраама над коалицией царей, как будто это была его собственная победа; и так оно и было на самом деле, ибо «дела друзей ведутся сообща», особенно дела добрых людей, чья общая цель — угождать Господу. (Допускается возможность, что здесь Филон основывается на традиции о Мелхиседеке, отсутствовавшей в источниках Еврейской Библии.) В трактате «Аллегорическое истолкование», III, 79–82 Филон, также комментируя текст *Быт.* 14:18–20, замечает, что Бог поставил Мелхиседека священником и «миролюбивым» (ср.: *Евр.* 7:2) царем изначально, так что он не имел предшественников в священстве и царственности. Здесь же александрийский еврейский философ рассматривает Мелхиседека как репрезентацию Логоса, как воплощенный Логос. (Вообще, Филон неоднократно идентифицирует первосвященника с Божественным Логосом; см., например: «О странствовании Авраама», 102; «О бегстве и обнаружении», 108 и след.) В этой связи заметим, что Филон, описывая полиморфические деяния Логоса, обозначает его как: человек или тень Бога, образ Бога, орудие Бога, пастырь вселенной, кормчий, глава ангелов, соправитель Бога, первосвященник вселенной, первородный сын Бога, заместитель Бога, второй Бог, и даже «Бог» (θεός) (ср.: «О снах», I, 299). Воплощаясь в истинного человека, Логос

²⁶ О фигуре Мелхиседека в раввинистической литературе и Таргумах см., например: Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон. С. 263 и след.

становится некой средней божественной природой, высшей, чем человеческая, и низшей, чем Божественная, будучи не рожден как человек, не нерожден как Бог, но являясь серединою, касающейся обеих их природ и соединяющей их в себе, началом и источником мудрости и доброй деятельности, истинным первосвященником Бога, «ходатаем» и «посредником», молящимся перед Отцом своим за страждущий род человеческий, искупителем и «спасителем» человечества, благодаря связи с которым дух единственно и удостаивается трансцендентного существования.

В сочинениях «Иудейская война» (VI, 438) и «Иудейские древности» (I, 180) Иосиф Флавий замечает, что имя Мелхиседек означает «праведный царь»; сей муж действительно был праведен и «в силу этого он первый стал священником Бога, первый построил святилище, назвал город, прежде именовавшийся Салимом (= евр. Шалем. — И. Т.), Иерусалимом». В «Древностях» (I, 180 и след.) историк также отмечает, что Мелхиседек стал священником Бога именно по причине своей праведности. В дополнение к библейскому рассказу Иосиф Флавий замечает, что Мелхиседек снабдил в обилии продовольствием армию Авраама и стал восхвалять его и благословлять Бога на пиру.

IV. Фигура Мелхиседека во 2 (Славянском Апокалипсисе) Еноха

Во 2 (Славянском Апокалипсисе) Еноха рассказывается о чудесном рождении Мелхиседека. Еще до Потопа он был безгрешно зачат — судя по контексту, от Бога — Софонимой, женой престарелого Нира, священника, Ноева брата.²⁷ Новорожденный Мелхиседек имел печать святительства на груди и был славен видом; он мог говорить и благословил Господа. Господь сообщает Ниру в ночном видении, что чудо-ребенок будет взят Архангелом Михаилом в Рай Едема (= евр. Эден), а после Потопа тот станет Священником для всех святых священников, и Он освятит его и утвердит его главой священников будущего, или *вовек* (Пространная версия 71:29 [рук. J]). Господь обратит его «в великий род, который благословляет» Его (71:29 [рук. A]). Пространная версия добавляет, что «будет другой Мелхиседек, глава священников, правящих над народом и осуществляющих служение Господу» (71:37);

²⁷ Ср.: Филон Александрийский. О херувимах, 43–44.

в краткой же версии говорится так: «Мелхиседек станет главой священников, правящих над царственным народом, служащим тебе, Господи». Иными словами, автор как бы хочет сказать здесь, что Мелхиседек будет в определенном смысле «возвращающимся» Священником; или же, что он (его дух, «самость»?) будет воплощаться во (всех/некоторых) послепотопных первосвященниках, включая Первосвященника Конца дней. (Эта идея могла возникнуть как своеобразный «мидраш» на *Пс.* 110[109]:4.) Через сорок дней ребенок был перенесен в Рай.

V. Мелхиседек в раннехристианской традиции

В новозаветном Послании к евреям находит свое отражение традиция сближения фигуры Мелхиседека с Иисусом (вплоть до их уподобления друг другу). Так, в трактовке автора этого Послания (согласно традиции, апостола Павла) Сын Божий, которого Бог «поставил наследником всего, через которого Он сотворил Вселенную (букв. “вечности”, “миры”. – *И. Т.*)» (*Евр.* 1:2), отождествляемый с מֶלְכִּי־צֶדֶק, *‘адони*, «господином» Псалма 110[109]:1, является прототипом образа Мелхиседека; возможно даже, что здесь имплицитно подразумевается воплощение Сына Бога в Мелхиседеке. В *Евр.* 7:2–3 сказано, что Мелхиседек — «царь праведности» и «царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имея ни начала дней, ни конца жизни, но созданный подобным (ἁψωμοψμένος) Сыну Бога,²⁸ пребывает священником постоянно (εἰς τὸ διηνεκές; «бессрочно», «непрерывно», «(на)всегда». — *И. Т.*)». Автор Послания к евреям старается также убедить своих адресатов (возможно, иудео-христиан из бывших ессеев) в том, что Иисус, хотя он и «произошел из (колена) Иуды», принеся в жертву самого себя и войдя в небесный Храм, «стал (Перво)священником вовек по чину Мелхиседека» (*Пс.* 110[109]:4–*Евр.* 5:6, 6:20, 7:17). Отметим также, что в 1-й главе Послания к евреям стих 1-й Псалма 110[109] цитируется, наряду с рядом других пассажей из Еврейской Библии²⁹, как один из свя-

²⁸ Ср. интерпретацию пассажа Дан. 7:13–14 в Септуагинте (см.: Тантлевский И. Р. Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109]. С. 316–330).

²⁹ 2 *Сам.* 7:14–1 *Хр.* 17:13; *Пс.* 2:7, 45[44]:7–8, 97[96]:7, 102[101]:26–28, 104[103]:4.

ценных текстов, на основании которого следует заключить, что Сын Божий — превосходнее ангелов.³⁰

В раннехристианском гностическом трактате, условно называемом «Мелхиседек» (Наг-Хаммади IX, 1)³¹, Мелхиседек, пребывающий до времени на небесах, вероятно, отождествляется с Иисусом Христом, Сыном Божьим. Автор данного трактата изображает Мелхиседека в качестве «истинного Первосвященника Бога» и «Святого воина», т. е. как священнического и светского Мессию, который будет явлен миру (в третий раз?) в Конце дней.

Юстин Мученик в своем «Диалоге с Трифоном» 33, 83, 113, созданном ок. 165 г., рассматривает Мелхиседека как образ Иисуса. Он пишет (*ibid.*, 33), что Мелхиседек «был назван “Господом” (κύριος) Святым Духом» (ср.: *Пс.* 110:1, 5).³²

В «Панарионе», LV, Епифаний Саламинский описывает гностическую секту мелхиседекиан. Возможно, что секта мелхиседекиан состояла из духовных наследников ессеев³³ или же была основана бывшими ессеями. Мелхиседекиане рассматривали своего эпонима в качестве Святого Духа, Сына Божьего, Первосвященника небесного Храма и истинного Посредника между Богом и людьми. Отметим в данной связи, что египетский ересиарх Иеракас также идентифицировал Мелхиседека со Святым Духом (см., например: «Панарион», LV, 5, 2–3; LXVII, 3, 1–2). С другой стороны, Иероним в «Послании по поводу Евангелий», 73, 1, 1–2; 2, 1, приписывает эту идею Оригену и его секретарю Дидиму. Они оба рассматривали Мелхиседека также как ангела или своего рода сверхъестественное

³⁰ Ср.: *Фил.* 2:10.

³¹ Оригинал данного произведения был создан на греческом языке в Египте, но дошло оно до нас по-коптски.

³² Ср.: Епифаний. Панарион, LV, 9, 7.

³³ О них см., например: Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — Вып. 1. — Москва, 1971; *Idem.* Кумранская община. — Москва, 1983; Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. — СПб., 1993; *Idem.* Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation. P. 195–212; *Idem.* Загадки рукописей Мертвого моря; *Idem.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб., 2013. С. 279–283; *Idem.*; Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии. — *Schole. Философское антиковедение и античная традиция.* — 2014. — Т. 8. — №1. — С. 54–66.

существо (Псевдо-Августин. 127 вопросов касательно Ветхого и Нового Заветов, вопрос 109).

Согласно Епифанию, мелхиседекиане приносили жертвы во имя Мелхиседека (т. е. они появились еще до разрушения Второго Храма?) и говорили, что люди должны приносить жертвоприношения Богу через него, потому что он «правитель праведности», уготованный Богом быть на небе именно для этой цели, духовное существо и (*varia lectio*:) Сын Бога³⁴ (8, 1). Они говорят, что смогут обрести спасение через него. В «Панарионе», LV, 9, 6, Епифаний, полемизируя с воззрениями мелхиседекиан относительно личности их эпонима, Мелхиседека, замечает, что в тексте *Ин.* 1:1 не говорится ведь «в начале был Мелхиседек», так же как не говорится: «Мелхиседек был Бог (θεός)»; это, как кажется, подразумевает, что данные сектанты отождествляли Мелхиседека со Словом (ὁ λόγος в *Ин.* 1:1) и даже «Богом» (θεός в *Ин.* 1:1). В «Панарионе», LV, 7, 1, Епифаний пишет: «Иудеи повторяют, что он (т. е. Мелхиседек. — *И. Т.*) был праведным, благим и священником Бога Всевышнего, как об этом говорится в Писании, но так как, говорят они, он был сыном блудницы, то мать его не упоминается, а отец его неизвестен».³⁵

У Епифания в «Панарионе», LV, 4, 1–2; 9, 3, 6–8 и 7, 3, присутствует также следующее замечание: «Но некоторые, являющиеся членами Церкви, высказывают различные утверждения об этом Мелхиседеке. Некоторые предполагают, что он является действительным Сыном Божьим (т. е. тождествен (?) с Иисусом Христом. — *И. Т.*), и что он тогда являлся Аврааму в облике человека» (ср.: *Ин.* 8:56–58).³⁶ (Ср. также: «Диалог с Трифоном» Юстина Мученика, 113, 4–5; Епифаний. Панарион, XXX, 3, 3–5; Псевдо-Клемент. Гомилии, III, 20, 2; Узнавания, I, 33–34; 52, 3.) Здесь же отметим, что египетский монах Марк Пустынник, ученик Иоанна Златоуста, в своем трактате «О Мелхиседеке» высказывается против заявлений тех, кто считает, что Мелхиседек был Логосом и Сыном Бога до того, как вошел во чрево Девы, и тех, кто полагает, что он был *Бог-Логос*, «до того, как воплотился или был рожден Марией» как Иисус.

³⁴ Альтернативное чтение: «... и определен во священство Богу».

³⁵ Ср.: *Евр.* 7:3.

³⁶ См. далее: Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря. С. 259 и след.

Итак, в иудейской традиции не позднее эпохи эллинизма выкристаллизовались две основные интерпретации текста Псалма 110[109]:4b. Одно истолкование восходит, по всей вероятности, к древнему аутентичному пониманию данного текста:

«Ты священник вовек,
по слову Моему, Мелхиседек».

Согласно нему, автор данного Псалма использует древнее имя – а, возможно, титул – иерусалимского царя «Мелхиседек» в качестве *титула* царя Давида. Именно так, вероятно, понимали текст в Кумране (и, возможно, например, в кругах, к которым восходит учение, отраженное в гностическом трактате «Мелхиседек» из Наг-Хаммади).

Второе истолкование данного пассажа засвидетельствовано, например, в Септуагинте:

«Ты священник вовек
по чину Мелхиседека».

К нему восходят основные интерпретации фигуры Мелхиседека в магистральных христианских традициях.

Литература

- Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — Вып. 1. — Москва, 1971.
 Амусин И. Д. Кумранская община. — Москва, 1983.
 Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. — СПб., 1993.
 Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. — СПб., 2007.
 Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — СПб., 2012.
 Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб., 2013.
 Тантлевский И. Р.; Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии. — *Schole. Философское антиковедение и античная традиция*. — 2014. — Т. 8. — №1. — С. 54–66.
 Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб., 2016.

Тантлевский И. Р. Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109] — *Schole. Философское антиковедение и античная традиция*. — 2015. — Т. 9. — №2. — С. 316–330.

Тантлевский И. Р. Псалом 110[109] как источник религиозно-теологической концепции кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13). — *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2016. — Т. 17. — № 4. — С. 211–217.

Bentzen A. Zur Geschichte der Sadokiden // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 10 [51]. — H. 2. — 1933. — S. 173–176.

Bowker J. W. Psalm CX // *Vetus Testamentum*. — Т. 17. — 1967. — P. 31–41.

Boyarín D. The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ. — New York, NY, 2012.

Dahood M. Psalms III, 101–150. — New York, NY, 1970.

Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. — Tübingen, 1964.

Hengel M. The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion. Trans. by J. Bowden. — Eugene, OR, 2007.

Mazar E. The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005–2007. — Jerusalem, 2009.

Schäfer P. The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other. — Princeton, Oxford, 2012.

Speiser E. A. Genesis. — The Anchor Bible. Vol. 1. — New York, NY, 1963. 17.

Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // *The Qumran Chronicle*. — Vol. 7. — № 3/4. — 1997. — P. 193–213.

Tantlevskij I. R. Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // *The Qumran Chronicle*. 1999. — Vol. 8, N3. — P. 195–212.

Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // *The Qumran Chronicle*. — Vol. 12. — № 1. — 2004. — P. 1–79.

ШУЛЬГА ДАНИИЛ ПЕТРОВИЧ, Сибирский институт
управления Российской академии народного хозяйства
и госслужбы при Президенте РФ, старший преподаватель

ТРЕБОВАНИЯ К ВОИНСКОМУ СОСЛОВИЮ
В ТРУДАХ ЧЖУГЭ ЛЯНА И ПЛАТОНА

Аннотация: В статье рассматривается образ идеального военного в китайских философских трактатах («Шесть секретных учений Тай-гуна», «Три стратегии Хуан Ши-гуна», «Законы войны почтенного Суня» Сунь-цзы, «Законы войны почтенного У-цзы», «Искусство войны Сунь Биня» и вобравший многие их идеи «Вертоград полководца», приписываемый Чжугэ Ляну) в сравнении с таковым в «Государстве» Платона. Автором делается вывод о том, что различия в первую очередь происходят от несовпадения политического устройства, функций армии, способов комплектования войска, хотя есть и иные причины.

Ключевые слова: социальный статус военного, стражи Платона, китайская военная философия

DANIIL SHULGA, Siberian Institute of Management —
the branch of Russian Academy of National Economy
and Public Administration, senior lecturer

REQUIREMENTS FOR THE MILITARY CLASS IN THE
WRITINGS OF ZHUGE LIANG AND PLATO

Summary: The article examines the image of the ideal military man in Chinese philosophical treatises («Six Secret Teachings», Three Strategies of Huang Shigong, Sun-Tzu's «The Art of War», Wu Qi's «Wuzi», «Sun Bin's Art of War» and «The Vineyard of General» which was attributed to Zhuge Liang and perceives many of their ideas) in comparison with that in the «Politeia» of Plato. We concludes that the differences primarily originate from a mismatch between the political structure, the functions of the army, and the ways of recruiting troops, although there are some other reasons.

Keywords: the social status of the warrior, Plato's guardians, Chinese military philosophy

Тема нашего исследования может показаться несколько надуманной, если учесть, что исторических Платона (429–347 гг. до н. э.) и Чжугэ Ляна (181–234 гг. н. э.) разделяют полтысячелетия. Более того, подход последнего мы будем излагать по произведению «Вертоград полководца», которое иные исследователи, сомневаясь в авторстве, не относят к эпохе Троецарствия, справедливо указывая на некоторые позднейшие элементы. Однако «Трактаты о военном искусстве» в Китае писали и до эпохи Платона, в то время как «Вертоград полководца» является их закономерным продолжением. В связи с этим, целью настоящей работы является введение в научный оборот недавно переведенного автором трактата (приписываемого Чжугэ Ляну), а также сравнение достаточно устойчивой китайской военно-философской традиции с методикой подготовки стражей в диалоге «Государство».

Сразу бросается в глаза, что мыслителей Поднебесной в первую очередь волнуют качества полководца, тогда как древнегреческий мыслитель более склонен рассуждать о рядовых членах сословия стражей. Это достаточно просто объяснить, ведь бюрократизированный имперский Китай резко отличался от полисов Эллады. Даже предельно регламентированное государство, основы которого излагаются устами Сократа, чаще апеллирует не к приказам, а к здравому смыслу, который каждый должен воспринять сам (пусть и под влиянием воспитания).

Есть и чисто военная причина различия в подходах. Греческие гоплиты эпохи Платона это чаще всего граждане-ополченцы, которые в условиях рабовладения могут в мирное время заниматься поддержанием физической формы. Для описания китайской армии, формировавшейся (в значительной степени) с V в. до н. э. из лично свободных военнообязанных крестьян, используем отрывок из «Вертограда полководца»: «Империя Хань не боролась с ними [*северными варварами* – прим. Д. Ш.], на то есть три причины: ханьские солдаты являлись и воинами, и землепашцами, от этого становясь усталыми и робкими. Народы севера приходили для выпаса скота и охоты, они были оживлёнными и смелыми. Утомлённый не может соперничать с бодрым, робкий не в состоянии сравниться с отважным» [Чжугэ Лян, 2008. С. 142].

Несмотря на описанный «крен» китайских авторов в сторону полководца в ущерб рядовым (учитывая, что «мужество»

платоновских стражей неизбежно распространяется и на командиров), разберем основные добродетели, которые выделяются применительно к сословию воинов в Поднебесной. «Шесть секретных учений Тай-гуна»¹ сообщают нам о том, что полководец должен обладать пятью достоинствами: *мужество*, мудрость, надёжность, гуманность и преданность. Если он *мужественен*, его нельзя превзойти. Если он мудр, его нельзя смутить. Если он гуманен, он будет любить своих людей. Если ему можно доверять, он не будет лгать. Если он предан, он не будет вести «двойную игру» [У-цзин, с. 62]. Полководец также ответственен за личный состав армии. Он должен подбирать людей на должности в соответствии с их способностями. «Постоянно меняй и переформируй их, когда требуется, чтобы создать опору и порядок. Так полководец обладает семьюдесятью двумя «ногами и руками» и «перьями и крыльями», чтобы удовлетворить Дао Неба».

Сунь-цзы (вт. пол. VI – нач. V вв. до н. э.) считал, что полководец должен обладать пятью качествами: умом (мудростью), беспристрастностью, гуманностью, *мужеством* и строгостью [Кауфман, 2004. С. 14]. Среди этих качеств полководца на первое место ставится мудрость (чжи) (Н. И. Конрад перевёл это качество как «ум»). Основываясь на комментарии Хэ Яньси, говорится о том, что ум требуется прежде всего для самооценки и оценки противника. На знании себя и неприятеля основаны все указания Сунь-цзы по поводу того, как нужно вести войну. Это знание является для него требованием категорическим и неизменным: «Если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет». На этом же основывается выработка тактики борьбы. Следующее качество полководца – «чувство правды». Так можно перевести семантически богатое китайское слово «синь». Им обозначается внутреннее свойство человека, которое обуславливает его правдивость, причём эта правдивость относится не только к словам, но и к поступкам. Потому подразумеваются и такие качества, как «верность себе», своим принципам, обязательствам,

¹ Время создания этого философского труда традиционно определяется XI в. до н. э., авторство приписывается полубогатырю Тай-гуну, стоявшего у истоков государственности династии Чжоу; на деле, текст, вероятно, был составлен в период Чжаньго (сер. V–кон. III вв. до н. э.) под влиянием более ранних записей.

долгу, а также «справедливость». Одновременно слово «синь» обозначает и понятие «доверие» со стороны других как следствие справедливости. Третье качество полководца – «гуманность» («жэнь»). «Жэнь» – это одна из наиболее распространённых категорий китайской философии. Однако различные философы вкладывали в неё разный смысл. У Сунь-цзы «гуманность» – это средство, с помощью которого полководец добивается расположения своих солдат. Четвертое качество – «мужество» («юнь»). Характерно, что все комментаторы, как отмечает Н. И. Конрад, трактуют это понятие не в смысле простой храбрости, а в смысле силы воли и решительности. Мужество заключается в том, чтобы уметь принимать решения и твёрдо их выполнять. Последнее качество, которого Сунь-цзы требует от полководца, это «строгость» («янь»). «Строгость» – условие строжайшей дисциплины в армии и безусловной покорности воле своего полководца [Сунь-цзы, 2002. С. 66–68]. Таковы пять требований, предъявляемых Сунь-цзы к личности полководца. При этом необходимо, чтобы все эти качества существовали вместе, взаимно дополняли друг друга. Мы видим, что столь превозносимое в диалоге «Государство» мужество хотя и представлено, но занимает чуть не последнее место из пяти.

Несколько иной (более специализированный) набор качеств дают нам «Три стратегии Хуан Ши-гуна»². Согласно этому творению китайской мысли, полководец должен обладать четырьмя качествами: мягкостью, твёрдостью, слабостью и силой. Если отсутствует хотя бы одна составляющая, то это грозит нестабильностью и государство может погибнуть. Поэтому «добродетель – мягкость» необходимо практиковать, однако государству нужны и «сила – твёрдость»: «Полководец должен быть чистым; должен быть тихим; должен быть спокойным; должен быть управляемым; способен воспринимать критику; должен судить в споре; способен привлечь и использовать людей; должен принять и выбрать совет; должен знать обычаи государства; способен нанести на карту горы и реки; способен распознать ущелья и трудности; способен управлять военной властью». Полководец должен выполнять четыре

² Несмотря на традиционное удревнение, о реальном времени и авторстве достоверно можно сказать лишь то, что ко II в. до н. э. трактат, вероятно, существовал

правила: «Если полководец не обдумывает тщательно направление своих действий, стратеги покинут его. Если полководец лишён мужества, командиры и войска будут в страхе. Если полководец опрометчиво ведёт армию, она не будет утрашивать. Если он обращает свой гнев на невинных, вся армия будет испугана. Как сказано в «Военных речах»: «Обдумывание и мужество – это то, что ценит полководец; движение и гнев – это то, что использует полководец» [У-цзин, 1998. С. 258–260].

Чжугэ Лян (если считать, что именно он написал «Вертоград полководца»), вообще создает классификацию полководцев, исходя из их личных качеств и их взаимодействия (при этом основной упор делая на справедливость и упорядоченность, а не на мужество): «В древности существовало четыре вида искусно сражающихся полководцев. Первый – чётко объясняющие принципы отступления и наступления, благодаря этому люди начинают понимать военные законы. Второй – использующие гуманность и справедливость, для того чтобы вести за собой солдат; благодаря этому люди начинают руководствоваться моральными принципами. Третий – часто подчёркивающие чужие ошибки, благодаря чему люди становятся более усердными. Четвертый – использующие политику кнута и пряника, благодаря которой люди остаются верными. Выполнение приказов, моральные принципы, усердность, верность являются основой армии. Если данная основа установлена, то все остальные менее значительные дела легко осуществимы. Если следовать этому, все войны будут выиграны, а все наступления на врага увенчаются успехом. Бездарные военачальники, как правило, несправедливы, не в состоянии контролировать армию, их наступления и отступления хаотичны» [Шульга, Мерзликин, 2016. С. 107]. Это, впрочем, не означает, что о храбрости не говорится вовсе: «Если командный состав не сражается доблестно, то это подобно отсутствию командного состава» [Сю Баолинь, 2002. С. 12]. «Быстро скачущих на коне, стремительно одолевающих множество людей, искусно сражающихся на поле брани, в совершенстве владеющих трезубцем, называют генералами пехоты; искусно скачущих, способных на опасный штурм, метко стреляющих из лука, сидя на коне, во время наступления скачущих вперёд, во время отступления отважно прикрывающих, называют командующими конницей;

устрашающих вражеский дух, обладающих непревзойдённым воодушевлением, участвующих как в малых, так и больших сражениях, называют отважными» [Шульга, Мерзликин, 2016. С. 95].

У Платона стражи занимают своеобразное положение: они не правят государством, живут только на выдаваемый им натуральный паёк в обстановки полного обобществления имущества. Стражам недоступно золото и серебро, комфорт для них нежелателен. Тем не менее, исходя из того, что по справедливости каждый должен заниматься тем, для чего создан не вступая в дела иных социальных групп, стражи (в известной мере) автономны. В чём-то похожей точки зрения (самостоятельность военных как специалистов в своем деле) придерживается и автор «Вертограда полководца»: «Если монарх не наделяет полководца правом награждать и наказывать, то полководец становится подобен обезьяне, у которой связали все конечности и требуют от неё быстро подпрыгивать, или же он подобен человеку с завязанными глазами, от которого требуется различать цвета. Как он сможет осуществить это? Если право награждать принадлежит министрам, и право наказывать не принадлежит полководцу, то люди начнут стремиться к личной выгоде. Как в таком случае поднять боевой дух? В таком случае обладая даже мастерством И Иня и Люй Шана, а также заслугами Хай Синя и Бай Ци не возможно будет защитить своё государство» [Чжан Ланькэ, 2008. С. 23]. Этой же точки зрения придерживался Сунь-цзы («После своего назначения полководец не должен выполнять приказы правителя»).

Что касается подчинению законам, которое проходит красной нитью через диалог великого афинского мыслителя, то про них говорят и в «Вертограде полководца» (хотя, конечно, узкий смысл понятия может не совсем совпадать): «В миллионной армии, руководимой полководцем, все солдаты затаив дыхание стоят плечом к плечу и чувствуют дрожание земли. Никто из солдат не осмеливается посмотреть на полководца, потому что установлены *строгие законы*. Если полководец не установил систему наказаний, солдаты перестанут соблюдать ритуал и потеряют добродетели; даже если он знатен, располагает всей Поднебесной и богатствами всех морей, он обязательно погибнет. Цзе из династии Ся и Чжоу Синь из Шан были такими людьми (...) Поэтому

нельзя пренебрегать *законом*, и приказы полководца не должны нарушаться. (...) Цедро награждающих отважных и непреклонных людей, а по отношению к трусливым применяющих жестокие наказания, не создающих перед *законом* различий по социальному статусу, называют справедливыми». Суровость закона уравновешивается гуманностью: «воспитывающих нравственность в солдатах, использующих *законы*, чтобы навести порядок в войсках, а также способных разделять солдатские тяготы (голод и холод, тяжёлый труд) полководцев называют гуманными» [Шульга, Мерзликин, 2016. С. 95–109].

Немаловажной частью повествования в диалоге «Государство» является рассказ о воспитании стражей. Китайские мыслители были далеки от мысли готовить воинов как касту с детства, а уж тем более для этого вычёркивать «вредные» мифы из эпических циклов. Тем не менее, уже призванных солдат готовить все считали необходимым.

У-цзы считал необходимым соблюдать должные отношения между правителями и подданными, между высшими и низшими. В его трактате содержится важное разъяснение, какими средствами поддерживаются в должном виде отношения между государем и подданными, высшими и низшими. Эти средства – нормы (ли), правила (и) и обычаи (су). У-цзы, характеризуя действия полководца, говорил: «Приказывая им (солдатам), действуй при помощи гражданского начала; заставляя, чтобы они повиновались тебе все как один, действуй при помощи воинского начала». Это наставление, прежде всего, означает: армией нужно не только командовать, её нужно и воспитывать. Нужно быть не только начальником-командиром, но и учителем-воспитателем. Но, воспитывая армию, следует действовать средствами просвещения, и притом со всей гуманностью, присущей человеку высокой морали. Командуя армией, ведя ее в бой, следует действовать средствами приказа – со всей твёрдостью человека большой воли [Малявин, 2002. С. 255, 271]. Похожую точку зрения выражает Сунь Бинь, сторонник строгой дисциплины в армии, который вместе с тем он понимает, что к солдатам нужно относиться бережно и заниматься их подготовкой и воспитанием («Любить воинов как собственных детей (...), но в деле использовать как кусок дёрна»).

Подобную же «гуманную» точку зрения отстаивает и автор «Вертограда»: «В древние времена искусно управляющий войском полководец относился к солдатам так, как к собственным детям. А обрушивающиеся беды и несчастья всегда встречал первым. Имеющие заслуги ветераны, будучи в отставке, приравнивались к служащим. Заметив раненого солдата, полководец присматривал за ним и успокаивал его, а по павшим в бою выражал глубочайшую скорбь. Делился едой с голодными солдатами. Отдавал свою одежду замерзающим. С талантливыми людьми обращался согласно ритуалу. Стимулировал щедрыми наградами храбрых воинов. Если высший командный состав был в состоянии сделать всё это, то его армия была непобедимой» [Шульга, Мерзликин, 2016. С. 110]. В этой цитате мы видим указание на принцип щедрых наград, полностью противоречащий Платону. Действительно, Чжугэ Лян считает практику наделения воинов ценным имуществом вполне естественной и оправданной: «Успешное управление войском заключается в раздаче высоких постов и высоких наград, для того чтобы армия себя уважала. Если выплачивать армии жалованье, то не было бы такого солдата, который бы не желал посвятить себя военной службе».

Подведем итоги. Разительное отличие подходов, как мы видим, очевидно. У Чжугэ Ляна и его соотечественников-мыслителей воины это не ополчение граждан, а рекруты-подданные вперемешку с профессионалами-аристократами и наёмниками. Практичные китайские философы принадлежность к военному сословию рядовых воинов не пытаются превратить в подобие закрытой «касты», как у Платона (хотя у последнего принадлежность к стражам не обязательно наследственная). В реалиях Чжугэ Ляна воина не готовят с рождения, так что нет нужды для этого переделывать систему воспитания. Хотя мыслители Поднебесной поощряют создание воинского братства в армии, они не говорят об объединении имущества воинов и офицеров вне военного похода. Рассуждая о наилучшем, автор «Вертограда полководца» (практик-полководец, государственный деятель) не создает предельно регламентированных утопий в духе «Государства» Платона (теоретика-философа). Конечно, данные различия объясняются размерами государств, о которых идёт речь. Даже удельные царства, в которых служили деятели типа Сунь-цзы или Чжугэ

Ляна были существенно обширнее Аттики. Отчасти поэтому у «хуася» нет мыслей о том, что военные на постоянной основе должны нести полицейские функции, что вполне нормально для полисного строя.

В то же время, нам бы не хотелось представлять Китай и Элладу как диаметрально противоположные системы, ведь есть и интересные совпадения. Есть созвучия и в построениях мыслителей, например, консерватизм. Чжугэ Лян часто в поисках лучших примеров обращается к старине (как мы видели из цитат), Платон же устами Сократа выражает крайнее недоверия к новшествам различного рода. Что касается воинской практики, то точек соприкосновения еще больше. До III в. до н. э. китайцам редко приходилось совершать дальние походы, что подтверждается следующим фрагментом: «Солдаты Хань были выносливы, могли проходить сотню ли в день [около 50 км – Д. Ш.], но северные народы использовали лошадей, что позволяло им преодолевать расстояния в несколько раз быстрее. Во время походов на север ханьской армии необходимо было нести с собой провизию и снаряжение, а кочевники на лошадях преследовали, так что способы перемещения был различными, нередко избирался неправильный путь для прохода войск и т. д.» [Шульга, Мерзликин, 2016. С. 119] Греки также до Александра (анабасис Ксенофонта носил вынужденный характер, так что его мы в расчет не берём) вели (чаще всего) войны на собственной территории, примерно в одних и тех же климатических условиях Средиземноморья, к дальним пешим экспедициям относились недоверчиво (китайские стратеги до Чжугэ Ляна также очень мало пишут о методике войн с «варварами», концентрируясь на достижении победы внутри раздробленной Поднебесной). Реформирование армии посредством активного внедрения кавалерии началось также почти одновременно. Вспоминается с одной стороны преобразования в этой области Филиппа и Александра Македонских, с другой – попытка создать массовую кавалерию из «хуася» в царстве Чжао при Улин-ване (правил 325—295 гг. до н. э.).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кауфман С. Сунь-цзы. «Искусство войны»: современное толкование древнего трактата. Пер. с англ. А. М. Савельевой. М.: ФАИР ПРЕСС, 2004. 286 с.

2. *Малявин В. В. (сост., пер., вступ. ст. и коммент.) Китайская военная стратегия. Сост., пер., вступ. ст. и коммент.. М.: Издательство Апрель, Издательство АСТ, 2002. 432 с.*

3. *Сунь-цзы. Трактаты о военном искусстве / Сунь-цзы, У-цзы. Пер. с кит., предислов. и коммент. Н. И. Конрад. М.: Издательство АСТ, 2002. 558 с.*

4. *Сю Баолин. Чжунго биншу тунцзе [许保林. 中国兵书通览. 解放军 出版社; Обзор книг по китайскому военному искусств]. Пекин: Цзефаньцзюньчучубаньшэ, 2002. 182 с.*

5. *У-цзин. Семь военных канонов Древнего Китая / перевод с англ. ского: Р. В. Котенко, науч. ред. Е. А. Торчинов. СПб.: Издательская группа «Евразия», 1998. 334 с.*

6. *Чжан Лянькэ. Чжугэ Лян цзи цзяочжу [张连科. 诸葛亮集校注. 天津: 天津古籍出版社; Собрание обучающих замечаний Чжугэ Ляна]. Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 2008. 256 с.*

7. *Чжугэ Лян. Чжугэ Лян биншу [诸葛亮. 诸葛亮宾书. 北京: 北京 燕山出版社; Военная книга Чжугэ Ляна]. Пекин: Яньшань чубаньшэ, 2008. 322 с.*

8. *Шульга Д. П., Мерзликин А. А. «Вертоград полководца» Чжугэ Ляна на стыке дисциплин. Новосибирск: Омега-принт, 2016. 147 с.*

Романенко Юрий Михайлович, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, профессор, доктор филос. наук

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО
СПОРА МЕЖДУ ПЛАТОНОМ И АРИСТОТЕЛЕМ
В СВЕТЕ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА*

Аннотация: В работе предпринимается попытка онтологического истолкования спора между Платоном и Аристотелем. «Предмет» их разногласия парадоксален, вызывая необходимость постоянной трансформации частных мнений друг в друга. Хайдеггеровское онтологическое учение на современном витке

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли»

историко-философской спирали воспроизводит основные моменты данного спора. В качестве сравнения проводится параллель с парадоксальным взаимодействием германской и русской философских традиций.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, М. Хайдеггер, онтология, спор, парадокс, история философии

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

THE PARADOXICALITY OF THE HISTORICAL
DISPUTE BETWEEN PLATO AND ARISTOTLE IN THE
LIGHT OF THE ONTOLOGY OF M. HEIDEGGER

Summary: An attempt is made to conduct an ontological interpretation of the dispute between Plato and Aristotle. The “subject” of their disagreement is paradoxical, implicating the constant transformation of private opinions into each other. The Heideggerian ontological doctrine reproduces the main points of this dispute on the modern coil of the historical spiral. As a comparison, a parallel is made with the paradoxical interaction of German and Russian philosophical traditions.

Keywords: Plato, Aristotle, M. Heidegger, ontology, dispute, paradox, history of philosophy

Хайдеггеровская философия открыла возможность онтологической интерпретации учений Платона и Аристотеля, а также проведения сравнительного анализа между их подходами к бытию. Компаративистика предполагает нахождение пунктов тождества и различия сравниваемых вещей, однако в отношении онтологических учений Платона и Аристотеля однозначно это сложно осуществить. Контroversы между ними, то есть расхождения мнений по разным частным проблемам, в своей глубинной основе, обусловлены спором о бытии как таковом. Аристотелевская формулировка основного онтологического вопроса — «что есть сущее как сущее?» — предполагает обращение бытия на самое себя, то есть его автореференцию. Если мысль тождественна бытию (Парменид), то ее изначальной интенцией является вращение в этом протоцикле бытия. Логическим следствием подобного

самообращения оказывается принципиальная парадоксальность определения бытия в философском дискурсе.

При всей внешне очевидной разности доктрин Платона и Аристотеля общим у них является именно то, что оба мыслителя определяют бытие парадоксально. В равной мере это относится к платоновскому Единому Благу и аристотелевскому Уму-Перводвигателю. И то и другое существует и не существует одновременно, более того, это противоречие можно выразить более радикально в ультрапарадоксальной форме: существует ибо не существует и наоборот. Так, Платон нарочито определяет эйдос как «невидимый вид», а аристотелевский Ум есть «неподвижный двигатель». Отсюда возникают вопросы: о чем все-таки они и их исторические последователи спорят, какова методология данного спора и в чем заключается его результат?

Формально-логическими средствами этот онтологический парадокс принципиально неразрешим, поэтому и данный исторически длящийся спор, вероятно, невозможно привести к примирению сторон в третьей инстанции (если, конечно, таким судьей не выступит само Бытие). Спор, по определению, является столкновением частных мнений, однако онтологический диспут должен вестись о чем-то общем и едином. По причине парадоксальности предмета спора — он сам также оказывается парадоксальным. Это можно выразить следующим образом: в чем Аристотель возражает своему учителю, именно в этом он с ним полностью согласен. И наоборот.

Парадокс, в этом смысле, можно определить как обращение мнения (δόξα) в свою прямую противоположность. Формальным искусством изменения и превращения мнений оказалась риторическая практика софистов, простимулировавшая развитие логики, однако спор между Платоном и Аристотелем не сводится к абстрактной и пустой формалистике, к уточнению терминов или разведению типов. К. П. Шевцов подчеркивает принципиальное отличие философского смысла парадокса от его логических и аналитических попыток интерпретации и разрешения.¹

¹ Шевцов К. П. О природе философских парадоксов (на примере двух парадоксов из диалогов Платона) // Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность». СПб.: ЦСО, 2016. С. 17-25.

К примеру, одна из самых хрестоматийно показательных дискуссий по поводу соотношения платоновской идеи и аристотелевской формы не сводится к тому, что первая трансцендентна, а вторая имманентна вещи. Суть дела здесь заключается в том, как одна превращается в другую и обратно, т. е. как трансцендентное и имманентное переходят друг в друга, что неокантианцы считали основным вопросом философии. Вот этот скачкообразный переход от одного мнения к его противоположности и есть определение парадокса в целом. Априори онтологический спор есть обращение взаимоисключающих мнений о бытии, которое и есть парадокс как таковой, где искусственно не различается объектный и мета-язык.

С методологической точки зрения, Платон эксплицирует парадоксальность онтологии посредством диалектики. Согласно хайдеггеровскому истолкованию (в его работе «Учение Платона об истине»), само это учение есть парадоксальное «невывыказанное высказывание» о сути бытия. Смысл и событие человеческого существования заключается в двунаправленных переходах из мифической «пещеры» и снова в нее, то есть в постоянных оборачиваниях мнений. М. Хайдеггер пишет: «...это обращение задевает человеческое бытие, отчего и совершается в основе его существа».²

Методологическое решение онтологического парадокса Аристотелем, казалось бы, является совершенно иным, поскольку он не признавал платоновскую диалектику в качестве механизма разрешения противоречия. С одной стороны, в соответствии с созданной им логикой, противоречие должно быть запрещено, а в парадоксе рациональными средствами должна быть обнаружена ошибка, и, тем самым, дано его опровержение. Но это относится к формальному и частному аспектам. С другой стороны, что касается онтологии, Аристотель, так же как и его учитель, кардинально идет на обострение противоречия. Его метод разрешения парадокса — скачок от возможности к действительности. Переход от потенции к осуществленному акту происходит в парадоксальном сверхусилии, неотличимом от полного расслабления (амехании). Если бы можно было перевести язык платоновской диалектики

² Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-фило-софский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 259.

на язык аристотелевской энергийной динамики, то их учения невозможно было бы отличить, при всей их внешней, казалось бы, несоизмеримости.

Гносеологический аспект проблемы представлен в известном парадоксе Менона, который многократно комментировался и подвергался попыткам разрешения. Это познавательное зеркальное отражение онтологического парадокса. Знание, чтобы быть адекватным своему «предмету» — парадоксальному бытию, само должно быть парадоксальным. Что и звучит в признании Сократа: я знаю, что ничего не знаю. Суждение *scio me nihil scire* можно прочесть по-другому, обостряя его парадоксальность: знаю, потому что не знаю — не знаю, потому что знаю; а также, переводя в онтологический контекст: зная себя — знаю ничто. Но это такое ничто, которое, как впускающая пустота, способно вместить в себя всю полноту бытия. Сократовское «ученое незнание» задавало методологические рамки последующего спора между его учениками, в первом, втором и последующих поколениях.

Спор между платонизмом и аристотелизмом, пронизывающий всю историю философии, в параллельном измерении приобрел черты мифогенеза, причем оборотнического типа. Последовательный платоник, доводя свою мысль до черты и рискуя переступить через нее, не может не обратиться в ортодоксального аристотелика и взаимно. Их отношение детерминировано принципом дополнительности, или взаимной восполняемости. Платон, следуя логике парадокса, мог бы отпарировать в ответ на легендарную фразу ученика: «Аристотель мне враг, но истина дороже!». Парадоксальная дружба-вражда, как своеобразный генератор философской новизны.

Пацифистское благое пожелание, чтобы спорящие/враждующие стороны, рано или поздно, пришли в итоге к примирению — всего лишь частное мнение. Противоположным и тоже частным мнением является радикализация гоббсовского выражения *bellum omnium contra omnes* — непрестанная война всех против всех. М. Хайдеггер фиксирует обреченность этих мнений к столкновению и переворачиванию в парадоксальном слове «мировойна», которое по способу выражения напоминает поэтико-диалектические выражения Гераклита. Как изрекал

плачущий философ: «Полюмос — отец всего» (53 DK). Наверное, бог войны, или демиург полемики, действительно, отец всему. Отцы, как свидетельствует вся история, постоянно воевали друг с другом. Но кто есть мать всего, преобразующая войну в мир? Афина, богиня мудрости и покровительница справедливой войны, неотличимой от миротворения?

Хайдеггеровское онтологическое учение может быть взято в качестве матрицы истолкования исторического спора между Платоном и Аристотелем. Но кем был сам Хайдеггер — платоником или аристотеликом? Согласно распространенному мнению в области хайдеггероведения, он в большей степени ориентирован на Аристотеля. Но это именно одно частное мнение. Как убедительно показывает Л. Ю. Соколова, ссылаясь не интерпретацию современного французского философа А. Буту,³ Платон так же оказал на него серьезное влияние: «Прочтение Хайдеггером платоновских текстов является сущностным моментом его собственной онтологии, выстраивающейся на основе противостояния двух позиций, метафизики и мысли бытия. <...> Так, у Хайдеггера есть не только деструкция философии Платона, но и прямые заимствования...».⁴

Оригинальность хайдеггеровской историко-философской герменевтики заключается именно в движении по этой дороге со встречным движением. По Хайдеггеру, истина, ἀλήθεια, парадоксальна, являясь всегдашней памятью о постоянном забвении бытия. Его знаменитые тавтологии, начиная с того, что «бытие бытийствует», а «ничто ничтожествует», не только уходят в разнонаправленные дурные бесконечности, но и сходятся в единой и единственной точке События (Ereignis), парадоксального по своей природе. Эта онтологическая модель впервые возникла именно в контексте спора между Платоном и Аристотелем, образовав двойную спираль генетического кода историко-философского процесса. Философия М. Хайдеггера оказалась очередным витком этой спирали.

³ Boutot A. Heidegger et Platon. Le probleme du nihilisme. Paris, Presses universitaires de France, 1987

⁴ Соколова Л. Ю. Хайдеггеровское прочтение Платона в интерпретации А. Буту // Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность». СПб.: ЦСО, 2016. С. 448.

Самому М. Хайдеггеру также пришлось пройти испытания и искушения онтологических споров со многими современниками, достаточно вспомнить Э. Гуссерля, Э. Кассирера, К. Ясперса etc. По определенным историческим причинам, остался не реализованным возможный спор М. Хайдеггера и А. Ф. Лосева, такова, уж видно, оказалась их судьба бытия. Если первый был сторонником Аристотеля, то у второго была явная платоническая направленность. Однако, при определенном герменевтическом усилии, можно увидеть неслучайные совпадения и зеркальные отражения их онтологических устремлений. Насколько продуктивным мог бы оказаться спор между германской и русской философскими традициями, если бы он состоялся? Здесь сложно что-либо прогнозировать. В споре, по поговорке, рождается истина. Хотя, с иной стороны, есть ее контр-поговорка: в споре истина может быть и уничтожена. Здесь ясен один критерий: в чаемом споре может возникнуть нечто новое настолько, насколько он будет парадоксален.

Литвин Татьяна Валерьевна, Русская христианская гуманитарная академия, доцент, канд. филос. наук

ЧИСЛО И ОБРАЗ В ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ ПЛОТИНА

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению представлений об образе и числе в контексте учения о времени и вечности Плотина в седьмой книге третьей Эннеады. Проводится параллель с излагаемыми в «Тимее» идеями Платона, на которые опирается Плотин, анализируется преемственность пифагорейской математической традиции. Символика и мифологичность в описании процесса становления рассматриваются и с эстетической точки зрения, и как геометрические категории. Заостряются вопросы платиновского понимания образности и подобия, значимые для дальнейшей христианской мысли.

Ключевые слова: Плотин, «Эннеады», неоплатонизм, философия времени, Платон, «Тимей», вечность, образ, число, символ, креационизм

TATIANA LITVIN, Russian Christian Academy for the Humanities,
St Petersburg, Associate Professor, CSc in Philosophy

NUMBER AND IMAGE IN THE PLOTINUS'
PHILOSOPHY OF TIME

Summary: The article is focused on the concepts of image and number in the context of the doctrine of time and eternity by Plotinus, in the seventh book of the third Ennead. In the paper is drawing the parallel with the setting in the Plato's «Timaeus» ideas, which inspired Plotinus. I also examine the continuity of the Pythagorean mathematical tradition. The symbolism and mythological character in the description of the process of formation are considered from both the aesthetic point of view and geometric categories. It is addressed the issues of the Plotinus understanding of the imagery and the likeness, so important for the future Christian thought.

Keywords: Plotinus, «Enneads», Neo-Platonism, the philosophy of the time, Plato, «Timaeus», eternity, image, number, symbol, creationism

В седьмой книге третьей Эннеады Плотин выстраивает свое рассуждение, отталкиваясь от излагаемого в «Тимее» рассказа Платона о начале и возникновении мира. Понятие вечности, столь значимое для всей философии Плотина, анализируется через понятие числа и особое представление об образности, которое формирует язык описания онтологических принципов всего дальнейшего неоплатонизма и наследуется христианской антропологией (как в греческой, так и в латинской патристике), в которой «преломляется» позднеантичный креационизм. Целью данной статьи является анализ и описание особенностей применения учения о числе и связанной с ним платиновской идеи образа.

Поскольку истоком такого языка описания времени для Плотина был платоновский рассказ, изложенный в Тимее, следует обратиться к его жанровым и стилистическим особенностям, наряду с онтологией, изложенной в «Пармениде»¹. И хотя принято считать, что диалектические и рациональные конструкции

¹ Ср.: Ямвлих Халкидский. Светлов Р. В. 2000, 97–98. Также ср.: Доддс Э. Р. 2014, 701–703.

Платона зачастую мало чем отличаются от мифологии², все же предположим, что жанр систематического очерка о создании времени и о его природе несет в себе элементы особого рода символизма. Особенно если «я» мыслителя - единосущное гармониям числа и звездных сфер». ³ У Платона в рассказе о сотворении мира сопоставление вечности и времени осуществляется как сопоставление образца и копии, прообраза (παράδειγμα) и подобия – это сравнение характерно для сотворения космоса в целом. Все сотворенное создано по вечному образцу, точнее, по образцу вечности, на который «взирал»⁴ (Tim. 28a-b) Демиург, создавая космос – вечность, то есть «вечное, не имеющее возникновения бытие», «неизменно сущее» берется «в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи» (Tim. 27d).

Уже в этом моменте вечность стилистически отождествляется с бытием, а рассуждение о значимости подобия распространяется на все познание в целом – проводится параллель между прообразом и причиной. Как любая вещь имеет причину, так и о происхождении тварных вещей можно сказать, что они созданы по образцу. Кроме того, по поводу прообраза и изображения соблюдаются те же правила языка, которые довольно часто встречаются у Платона – «слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет» (Tim. 29b), говорить можно лишь «правдоподобно». Поскольку весь сотворенный космос существует во времени, то и сотворен он был вместе со временем, время (как и любое тварное) также есть образ, копия⁵. Размышляя о том, что это было за живое существо, по образцу которого Демиург устроил космос, Платон пытается тем самым угадать желание устроителя и переходит на разбор пространственных свойств тела Вселенной, без которых ее создание невозможно (Tim. 30-33). - В этом отрывке художественность и мифологичность предположений Платона сравнима с любым древним

² Замечание об этом мы можем увидеть в комментариях С. С. Аверинцева к изданию: Асмус В. Ф., Лосев А. Ф. 1994, 594–595.

³ Аверинцев С. С. 1979, 94.

⁴ Здесь и далее выдержки из «Тимея» Платона даны в переводе С. С. Аверинцева.

⁵ В определенном смысле, время подобно вечности не более, чем другие тварные вещи.

мифом о сотворении, архаичность в изображении стихий хотя и несет в себе аналитику древнегреческой физики и геометрии, но также и черты красочного восхваления космогонии, вполне традиционного для языческих теологий.

Впрочем, математизация описания конкретизируется, когда автор переходит к сотворению души, так сказать, более незримой части космоса. Платон повествует о сотворении души непосредственно перед сотворением времени, душа находится в центре космоса и играет роль «госпожи и повелительницы» его «тела» (Tim. 35a), соответственно всех геометрических законов. Она состоит из трех сущностей: первая неделима и тождественна, вторая делима, «претерпевает разделение в телах», третья – та, что связывает первые две (Tim. 35a). Такое смешение, «слитое»⁶ в единую идею, тем не менее поделено на «нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности» (Tim. 35b⁷). Деление чисел души (Tim. 36b-e) и окончательное создание ее состава, столь характерное для античной математики⁸, заканчивается в изложении Платона «прилаживанием» души ко всему телесному. Вся геометрия взаимодействия между телом и душой, их внутренней структуры и пропорциональности ее строения приходит в движение при любом «соприкосновении с вещью», когда «она приходит в движение и выражает в слове» (Tim. 37b) свойства данной вещи. Душа не только господствует над телом космоса, в ней возникает и изрекается все мыслимое знание. Из рассказа Тимея мы видим, что именно так движется и живет космос, вечно живое существо, подобное в этой жизненности неизменно сущему. Казалось бы, не в этом ли предел совершенства? Но демиург замыслил еще более уподобить его образцу и именно для того, чтобы добиться большего сходства, создал время.

⁶ В греческом тексте термины «слияние», «смешение» передан как *συνεκεράβωτο*, что неоднократно привлекало внимание комментаторов, начиная с Плутарха. Ср.: Плутарх 2008, 53–56.

⁷ Ср.: Ямвлих Халкидский. Указ. соч. 190–191. Подробная схема точного состава души дана в ставшей классической интерпретации Ф. М. Корнфорда. См.: Cornford, Francis Macdonald. 1997 [1935], 60–62.

⁸ Подробнее см.: Ямвлих Халкидский. Указ. соч. 193–198, О понятии числа у Платона см.: Зеннхауер В. 2016, 100–105.

Таким образом, время как «движущееся подобие вечности» (Tim. 37d) создано, условно говоря, после того как мировая душа приведена в единое живое взаимодействие с телом космоса и возникает необходимость привести ее к еще большему сходству с образцом, с вечно живым существом. Демиург «устроая небо, ... вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем⁹» (Tim. 37d). Все его виды, всё возникающее и исчезающее, прошлое и будущее – всё это «части» времени, «подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа» (Tim. 38a). Более того, время рождено одновременно с «небом», чтобы также и исчезнуть, более того, создание планет, звезд и всех светил в целом, по Платону, было необходимо, чтобы реализовать замысел «относительно рождения времени» (Tim. 38c).

Хотя соотносимость прообраза и образа¹⁰ раскрывается через число движения, то есть достижение большего сходства возможно именно через создание «нового» вида движения, темпорального, мы не видим у Платона объяснения самого перехода прообраза в образ, иными словами, экспликацию рождения времени. Также важно отметить, что создание времени привело к тому, что в космосе зародилась жизнь, какой прежде не было (Tim. 39e) – возникли боги, люди и животные. И несмотря на то, что вся совокупность движений планет, их ритмов и скоростей собственно и формирует мировую гармонию, приближенную к своему вечному прообразу, а также создает схемы действия всех материальных объектов, вопрос о происхождении времени из вечности остается. Кажется, демиург предпринимает весьма противоречивый шаг – чтобы приблизить космос к его неподвижному прообразу, он добавляет вселенной еще одно динамическое свойство, еще один тип движения – время, более того, время как движущееся подобие наделено жизненностью.

Тем самым, уже в «Тимее» мы видим невозможность разделить до конца образ и число, поскольку при создании времени образ «следует» за числом, числовые законы смешены с образом как видом движения, - время как движущийся образ находится во взаимодействии с геометрией движения. Это разделение

⁹ Ср. Ямвлих Халкидский. Указ. соч. 210–211.

¹⁰ О этом также см.: Mesch, Walter. 2003, 145–157.

трудно и семантически, и физически, а в более позднем естественнонаучном подходе время уже не мыслится без системы измерения, само становясь этой системой, числом движения, либо измеряясь условной шкалой. Можно ли утверждать, что более позднее представление о времени точнее, а античное – не более, чем пифагорейская акуσμα? Вопрос о точности может быть применен к «готовой» шкале, проблема же происхождения времени вынуждена решаться в ситуации символизации сознания времени и мышления о нем.

Переходя к анализу седьмой книги третьей Эннеады Плотина, важно отметить еще и недостаточную проясненность понятия вечности в «Тимее», от которой происходит неясность того, что понимается под «подобием». - Несмотря на то, что термин «вечность», «айон» в философии Платона и в целом в древнегреческой мысли¹¹ имеет достаточно широкое употребление, а в «Тимее» мы видим как прилагательное «вечный» (αἰώνος), так и наречие «всегда» (ἀεί). Кроме того, поскольку Платон уже употребляет αἰών в основе прилагательного, можно предположить, что термин получил свою философскую нагрузку ранее, у досократиков и перешел к Платону, возможно, благодаря Филолаю или другим пифагорейцам, влияние которых на Платона широко известно¹². Время – это своего рода символическое отображение вечности, и образ, и число. Создание времени делает возможным создание жизни, вечность оказывается особого рода символизацией, задает саму способность творчества, (вос)произведения чего-либо, а поскольку создание любой вещи материального мира происходит, буквально говоря, в момент времени (что и есть функция числа в природе времени), то понятие вечности становится философским синонимом понятия целостности и определенности (бытийности) вещи.

Рефлексия Плотина о вечности и времени определена диалектикой прообраза и образа, которая и есть вопрос о происхождении времени¹³ - с историко-философской точки зрения, третья

¹¹ Этимологию айон в греческой философии см.: Лосев А. Ф. 1980, VI, 425–426. Также ср.: Светлов Р. В. 2000, 356 –357.

¹² О перипетиях философского смысла термина см.: Stamatellos G. 2007, 102–104.

¹³ Beierwaltes, Werner. 1967, 10–11.

книга седьмой Эннеады посвящена как критике аристотелевской теории времени «как числа движения», особенно явной в девятом параграфе, так и полемике с пифагорейскими, стоическими и эпикурейскими взглядами, предпринятой большей частью в восьмом и десятом параграфах. Плотин мог заимствовать термин αἰών у Аристотеля¹⁴, а именно из трактата «О небе», где Аристотель описал «айон» как бессмертное и божественное бытие (De Caelo 279a125-128). Кроме физического горизонта, «айон» очерчивает и метафизическую границу языка, описание вечной природы осуществляется терминами пространственности и протяженности, представление о вечности как включенном в математизацию свойстве интерферируется с вечностью природы (человека, космоса) как метафорой познаваемости и выразимости опыта познания.

Вечность у Плотина выражается через несколько различных свойств, например, через понимание «полноты бытия¹⁵», которое остается и в более поздней философии времени, зачастую способствуя тому, что вопрос о времени заменяется вопросом о бытии:

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

Комментируя данный фрагмент, необходимо отметить, что такой традиционный для любой философии времени способ

¹⁴ Лосев А. Ф. Указ. соч. 425.

¹⁵ Здесь и далее дается авторский перевод терминов и фрагментов цитируемой Эннеады, с опорой на греческий текст издания Р. Henry, H.-R. Schwyzer, 1951.

понимания вечности как настоящего, не имеющего прошлого и будущего, лишь на первый взгляд прост своей метафоричностью. Любое движение по определению осуществляется в будущее. Состояние покоя (как форма движения) объясняется через отрицание любых возможных переходов в будущее, что в переводе Б. Ерогина подчеркивается во фразе «безо всяких предстоящих или уже состоявшихся переходов в мир будущего». А. Ф. Лосев же еще более подчеркивает это отрицание, интерпретативно переводя данное предложение и определяя вечность как «то, что содержит бытие в покое благодаря непереходу в будущее и также благодаря пребыванию в такой непереходимости»¹⁶. Таким образом, покой – это отсутствие как такового перехода в будущее, а не только отсутствие перемещения в пространстве. Будущее – это не только то, куда по определению направлено движение, но и характеристика становления (Епн. III. 7.4), а следовательно, изменчивости, чуждой субстрату в покое.

Парадоксальность вечности и настоящего в покое также есть одно из толкований того, что такое полнота, которая, как и в случае взаимосвязи Первоначала и красоты, «проникает все бытие целиком, так как эта истинная полнота бытия не есть соединение отдельных частей, а сама породила себе эти части» (Епн. III. 7.4). Можно ли сказать, что на данном отрезке рассуждений будущее у Плотина становится и образом времени, и символом вечности?

Когда же Плотин определяет вечность как «жизнь» сущего, более того, вечность есть «энергия жизни» (ἐνέργεια ζωῆς), он еще более подчеркивает незыблемость и неизменность полноты, опираясь на платоновское положение (Tim. 37d) о том, что «вечность пребывает в Едином», - лишена внутренних различий (ἀδιαφόρως) (Епн. III. 7.6). Комментируя шестой параграф, А. Ф. Лосев справедливо указывает на то, что такое представление о вечности можно передать как «смысловая определенность бесконечности»¹⁷.

¹⁶ Плотин. Указ. соч. 392.

¹⁷ Плотин. Указ. соч. 397. А. Ф. Лосев приводит следующее толкование: «Актуальная бесконечность числа есть нестановящаяся во времени, т. е. чисто смысловая, но умно становящаяся индивидуальность подвижного покоя самотождественного различия». По поводу влияния платонизма на современное

Однако что означает смысловая определенность в данном случае? Текстологически мысль Плотина никак не указывает на необходимость замены понятия вечности на понятие бесконечности в более математическом смысле более позднего периода. Напротив, Плотин подчеркивает употребление выражения «всегда» (ἀεί), то есть термин состояния, который необходим кроме прочего для того, чтобы не привлекать понятия множества и бесконечно большого числа (Enn. III. 7.6). Далее Плотин уделяет внимание всем предшествующим взглядам на природу времени в контексте определенности характера движения и приходит к вопросу о длительности (διαιτήμα), который открывает новый ракурс – число может быть рассмотрено как мера движения. К тому же, размышление о числе интерферируется с готовыми способами измерения, и Плотин задается правомерным вопросом:

Если время, рассматриваемое само по себе, является числом и мерой, то оно обладает их природой, и тогда возникает вопрос: чем отличается оно от любого другого числа? Но в том случае, если время обладает непрерывным характером, оно будет мерой количественного порядка, подобно аршину. Иными словами, время будет такой же величиной, подобной линии, сходящейся с движением. Но каким образом эта сходящаяся линия может мерить то, что она сопровождает?» (Enn. III. 7.9).

Вопрос об измеримости и числе ставится таким образом, с учетом различия между понятием числа платоновского креационизма (ἀριθμός) и числом как «готовой» измерительной шкалой, мерой (μέτρον). Плотин приводит аналогию, достаточно значимую для всей античной физики, которая также приводится Аристотелем, когда говорит в данном фрагменте, что время будет величиной, «подобной линии, сходящейся (συνθέουσα) с движением» (Enn. III. 7.9). А. Г. Черняков, разъясняя данную идею у Аристотеля, отмечает, что «линия (как след движущейся точки) остается и по сей пору

представление о бесконечности ср.: Катасонов В. Н. Боровшийся с бесконечностью. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М. 1999, 44–46.

иконой времени¹⁸». Линия, сходящаяся с движением, бегущая, сопровождающая движение – это именно «след» времени, но не само время. У Плотина же в данном девятом параграфе седьмой книги ясно прописана парадоксальность времени как меры движения – будучи само движением, время тоже нуждается в том, чтобы быть измеренным. Плотин размышляет о следующих вопросах, из которых состоит вся проблема представления о времени как о мере движения и о самом измерении времени: во – первых, число, устанавливающее начало и конец движения и тем самым его измеряющее, которое при этом не тождественно времени – можем ли мы сказать, что это любое число? Во-вторых, взаимосвязь числа и движения оказывается опосредована временем еще до самого появления времени, как это возможно? – Время не возникает через какие-либо отношения между движением и числом, оно возникает другим образом – именно в контексте измерения временем как мерилom возникает необходимость в своего рода синхронизирующем центре – душе, которая соотносит движение, число и время, сами по себе безучастные друг к другу.

Таким образом, время не является следствием движения или производным числа, Плотин исключает тем самым пространственные характеристики в качестве базовых для вопроса о возникновении и природы времени и возвращается к определению вечности. В одиннадцатом параграфе продолжается рассмотрение вопроса о времени как последовательности, но мыслится уже в терминах становления. Плотин приписывает душе особую творческую активность и толкует измеримость как динамику становления¹⁹:

Ибо поскольку у души была некая приводящая в движение сила, и она всегда хотела переносить в иное [бытие] то, что она видела там, то она не хотела, чтобы у нее было в наличии все сразу. Подобно тому как логос, развивая себя из пребывающего в покое семени, совершает движение, как он полагает, во многое, разрушая многое делением и вместо единого в себе истощая единое не в себе, продвигается к менее прочной протяженности – так и душа, творя чувственный мир

¹⁸ Черняков А. Г. 2001, 83.

¹⁹ Также ср.: Месяц С. В. 2012, 189–190.

движущимся в подражание [сверхчувственному миру], стремящимся быть образом [умопостигаемого], сперва себя [подчинила] времени, сотворив время вместо вечности; затем же и возникший [чувственный мир] она заставила служить времени, сотворив его весь во времени, заключив во время все его движения; ведь двигаясь в душе – ибо не какое-либо его место душа – он двигался и в [присущем] ей времени» (Enn. III. 7. 11).

Сравнение с семенным логосом еще более иллюстративно, чем с линией, зачеркивающей движение – становление времени (и любой процессуальности) не может быть измерено до того, как само возникнет, но возникнув, становится шкалой измерения движения. Время – это образ, движение которого обусловлено его собственным становлением. Умопостигаемый мир находится в непрерывном покое, чувственный же, «подчиненный» времени – в непрерывном движении, их подобие – это природа непрерывности, континуальность переходов от одного акта творчества к другому. Время – это «жизнь души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому» (Enn. III. 7. 11). Движение времени есть подражание покою вечности, а потому время реально лишь в той мере, в которой воспринимается душой, время – это «продукт созерцания, неразрывно связанный с Душой» (Enn. III. 7. 11).

Подводя итоги нашего рассмотрения, следует отметить, что число и образ в философии времени Плотина вполне входят в ключевые термины языка описания. Число как физико-математическая составляющая парадигмы остается существенным элементом и в осмыслении принципов платонического креационизма, и в изложении проблемы измерения. Что касается понятия образа, взятого нами вслед за определением времени в «Тимее», то и оно довольно существенно в качестве, скажем так, эйдетического элемента философского рассуждения о времени. В отличие от уже сотворенного времени, которое можно измерить, вопрос о начале нуждаются в дополнительном языке, в символизации, в которой остаются мифологические способы описания.

Литература

Аверинцев С. С. (1979) Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления / Платон и его эпоха. Москва.

Асмус В. Ф., Лосев А. Ф., ред. (1994) Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. III. Москва.

Доддс Э. Р. (2014) «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого / Пифагорейская традиция. Санкт-Петербург.

Зеннхауер В. (2016) Платон и математика. Санкт-Петербург.

Катасонов В. Н. (1999) Боровшийся с бесконечностью. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. Москва.

Лосев А. Ф. (1980), Т. VI., История античной эстетики. Москва.

Месяц С. В., пер. (2012) Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Москва.

Плотин (1995) Сочинения. Плотин в русских переводах. Санкт-Петербург.

Плутарх (2008) О рождении души по Тимею / Сочинения. Санкт-Петербург.

Светлов Р. В. (2000) Эон / Akadhemeia. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2. Санкт-Петербург.

Черняков А. Г. (2001) Онтология времени. Санкт-Петербург.

Ямвлих Халкидский. Светлов Р. В., ред. (2000) Комментарии на диалоги Платона. Санкт-Петербург.

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

Cornford, Francis Macdonald. (1997 [1935]) Plato's cosmology: the Timaeus of Plato. Hackett Pub. Co.

Mesch, Walter. (2003) Reflektierte Gegenwart, eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. Frankfurt am Main.

P. Henry, H.-R. Schwyzer, ed. (1951) t. I. Plotini opera, Leiden. // Ресурс http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Plotinos/plo_enn0.html (дата обращения 26.07.2016)

Stamatellos G. (2007) Plotinus and the Presocractics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York

Шиян Тарас Александрович, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва); Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), доцент, канд. филос. наук

ЛОГИКА И МАТЕМАТИКА В СОТЕРИОЛОГИИ ПЛАТОНА

Введение

Существует легенда, что над входом в платоновскую школу было написано: «Не геометр да не войдет сюда!» Хотя у специалистов эта история вызывает сомнения, само занятие в платоновской «Академии» геометрией и другими «математическими» дисциплинами несомненно. Более того, не только философия в современном понимании, но и то, что сегодня называется «античной математикой», в значительной, если не в исключительной степени появляются благодаря деятельности платоновской школы.

Упоминание о «математических» интересах Платона и его последователей часто подразумевает некую «математическую» метафизику. Присутствие в платоновском учении (особенно в «онтологии» и «космологии») математических терминов, концептов и метафор несомненно. Но, на мой взгляд, во многих случаях такое использование академиками «математики» вторично и является следствием уже имевшегося в академическом дискурсе наличия соответствующего терминологического и понятийного аппарата. Первичным же является практическая роль изучения «математических» дисциплин (τά μαθημᾶτα).

Роль эта может быть названа педагогической и имеет, как минимум, два аспекта: в смысловом горизонте платоновской философии (антикваристский аспект, в котором данную роль можно назвать психогогической) и в смысловом горизонте современной интерпретации (презентистский аспект)¹. В рамках платоновской философии роль занятий «математикой» понимается как некоторое духовное упражнение (ασκησις – упражнение), освобождающее внимание разумной души от привязанности к материальному и позволяющее душе восстановить свою «естественную» ориентацию

¹ О дихотомии антикваризма и презентизма в истории науки см. [Кузнецова 2009].

на умопостигаемое. С современной же точки зрения, занятия математикой (чем бы ни были они мотивированы) стали одним из институтов, в которых шло формирование абстрактного и, в частности, логического мышления. Более того, по факту написания аристотелевской «Первой Аналитики» в рамках именно платоновской «Академии», «математические» штудии академиков и стали тем самым институтом, благодаря которому первый и единственный раз в истории человечества (насколько позволяют судить источники) возникла формальная логика (логика – если еще не по институциональному отнесению, то уже по используемым методам анализа). Именно эти два аспекта изучения математики платониками я и рассмотрю ниже.

Реконструкция системы философии Платона

Начну с краткого описания своего понимания философии Платона, что необходимо для точного указания роли в ней занятий «математикой» и диалектикой.

В отношении античной философии я разделяю взгляд Пьера Адо, высказанный в книге «Что такое античная философия?» [Адо П. 1999], о том, что античная философия, в первую очередь, была некоторой экзистенциальной практикой – практикой особого образа жизни. В отношении этой школьной практики школьный теоретический дискурс выполняет идеологическую и педагогическую функции. Идеологическая функция школьного дискурса – *оправдание принятого в школе образа жизни*, обоснование того, что он является наилучшим (наиболее правильным, разумным, полезным и т. п.). Педагогическая функция – *обучение принятому в школе образу жизни*. Педагогическая функция выполняется как дискурсивным, так и практическим слоем философии, которые не всегда можно четко различить между собой. Хотя специфика формирования христианской культуры и усвоения ею античной философии привели к разрыву этих аспектов философской жизни, требование наличия некоторой философской практики сохранилось в культурном стереотипе до сих пор.

Нужно отметить, что сама по себе «практика некоторого образа жизни» не является целью, по крайней мере, для некоторых античных философских школ. Целью является достижение некоторого экзистенциального состояния, по отношению к которому «практика образа жизни» является либо инструментом,

приближающим к этому состоянию, либо показателем, что оно уже достигнуто. Для платоников образ жизни – это именно инструмент, ведущий к достижению цели. В чем же состоит эта цель?

Платон лишь несколько раз упоминает то, что принято называть переселением душ (в поздней греческой терминологии – *μετεμψύχωσις*). Значительная часть современных философов не придает этой теме значения, считая ее факультативной данью платоновского увлечения пифагореизмом. В противовес этому и личные ученики Платона, и его более поздние последователи считали Платона подлинным пифагорейцем и внимательно относились к его «концепции» переселения душ. На мой взгляд, это *центральное место* всей философии Платона, без которого она выглядит лишь бессвязным набором метафизических упражнений. Цель философии для Платона – *выход души из цепи перерождений и возвращение к «естественному»* для нее (соответствующему ее природе) «*созерцанию*» Блага. Одно тесно связано с другим². Достигнуть созерцания Блага может лишь душа, отделившаяся от тела: «достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душою»³ (Федон, 66d-e). При этом, «созерцание» Блага самого по себе представляет собой направление (возвращение) внимания души на Благо. Если *все* внимание души направлено на Благо, то нового воплощения ее в область материального не произойдет, поскольку душу, отделенную от тела, заставляет вновь воплощаться та ее часть, которая осталась привязанной к области материального⁴.

²Что из них является для Платона целью – вопрос отдельный. В «Государстве» Платон делает акцент на стремлении философа к достижению Блага самого по себе (отсюда в силу совпадения целей философов и идеального государства – концепция правления в нем философов). Напротив, в «Федоне» Платон делает акцент именно на отделении «души» от всего материального, чувственного (откуда образ философии как умирания), то есть на выходе ее из цепи перерождений.

³ «Федон» цитируется по [Платон 1993].

⁴Здесь имеется ряд вопросов: Может ли душа покинуть всем своим вниманием область материального и не достигнуть Блага, «застрав» где-нибудь в промежуточных инстанциях? Может ли душа

Соответственно, духовные упражнения и весь образ жизни платоников направлен на подготовку души к тому, чтобы после смерти (отделения от тела) душа перешла к «созерцанию» Блага самого по себе, а не воплощалась вновь в область материального (насколько можно судить, допускалось, что для достижения этой цели может потребоваться философская практика в течение нескольких перерождений). При этом, по крайней мере для Платона и его ранних последователей, основным инструментом достижения этой цели были *занятия математикой и диалектикой*, тогда как вегетарианская диета, половое воздержание, дыхательные упражнения и т. д. были хоть и важными, но только вспомогательными средствами⁵.

Психогогические функции занятий «математикой» и диалектикой в горизонте платоновской философии

Для обсуждения роли занятий математикой и диалектикой и механизмов их психогогического воздействия важны два технических термина платонизма, обозначающих разные состояния души: *δίανοια* и *νόησις*. *νόησις* – состояние разумной души, в котором она, не обремененная ни телом, ни материальными привязанностями, непосредственно (без посредничества органов чувств) воспринимает идеи сами по себе. *νόησις* дает беспредпосылочное знание. Достижение этого состояния было технической целью платонистической практики, хотя возможность достижения его при жизни было, видимо, предметом дискуссий. С одной стороны, в «Федоне» Платон однозначно указывает, что такое созерцание возможно только вне тела (66d-e). С другой – некоторые мистические переживания Плотина могут интерпретироваться как временный переход к состоянию *νόησις*.

достигнуть созерцания Блага, не покинув предварительно своим вниманием области материального? Может ли душа, достигнув созерцания Блага, не покинуть хотя бы вследствие этого области материального? Ответ на все три вопроса мне представляется отрицательным.

⁵ В позднем античном платонизме, как известно, акцент все более делается на различных ритуализированных действиях. Но платоники II в. н. э. еще продолжают указывать на психогогическую роль занятий математикой и диалектикой.

Инструментом, который знакомит душу с идеями и готовит ее к νόησις, является диалектика. В «Государстве» Платон определяет диалектику как искусство доискиваться при помощи рассуждений до доказательств «сущности каждой вещи»⁶ (534b). Метод диалектики «потихоньку *высвобождает* [Здесь и далее в цитатах выделения мои. – Т. III.], словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и *направляет его ввысь*, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали» (533d). То, что диалектика, дающая лишь вероятное знание⁷, является основным инструментом подготовки души к νόησις, – еще один аргумент в пользу того, что νόησις достижим душой только после отделения от тела.

Упомянутые «искусства» (по отношению к которым со времен Платона применяется термин τὰ μαθημᾶτα) – это геометрия, арифметика, гармоника (теория пропорций) и астрология (астрономия), то есть дисциплины, которые позже составили «математический» блок *quadrivium* в системе *artes liberalis*. По Платону, они существенным образом связаны с состоянием разумной души, называемым δίανοια (этот термин часто переводят как рассудок или дискурсивное мышление). Для души, воплощенной в теле, это обычное состояние.

Особенностью умопостигаемого (эйдосов, идей) является (за одним важным исключением) безвидность, отсутствие у идей образов, которые можно было бы воспринять при помощи органов чувств. Именно с этим связано то, что душа может воспринимать идеи только непосредственно, не будучи связана с телом и его чувственными ограничениями, то есть в состоянии νόησις, либо же опосредованно и лишь правдоподобно при помощи диалектики (которая представляет собой дианоэтическую имитацию νόησις). Именно в этом состоит психогогическая роль занятий диалектикой: диалектика является единственным доступным живому человеку (душе, воплощенной в теле) инструментом

⁶ Здесь и далее «Государство» цитируется по [Платон 1994].

⁷ Именно так понимал диалектику Аристотель и вся последующая античная традиция. На мой взгляд, сократические диалоги Платона (с постоянным подчеркиванием Сократом своего незнания) также демонстрируют такое, вероятностное понимание диалектики.

познания умопостигаемого. Очищающий душу эффект таких занятий вполне однозначно заявлен в приведенном выше фрагменте «Государства» (533d).

Важное исключение – так называемые «математические объекты», являющиеся предметом изучения τὰ μαθηματα. Будучи низшим, переходным уровнем умопостигаемого, они могут быть представлены чувственно (геометрические схемы, псефическое представление чисел и т. п.). Этим обусловлена ключевая педагогическая функция изучения таких объектов: в силу наличия у них чувственного представления их может изучать даже человек, поглощенный чувственным и еще не знакомый с техникой умозрения. В процессе таких занятий внимание философа отвлекается от чувственно постигаемого и перенаправляется к умопостигаемому. Например, в «Государстве»: «занятие теми науками <...> ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем» (532c). Именно в этом состоит пропедевтическая функция занятий «математическими» дисциплинами (τὰ μαθηματα). Эта функция эксплицитно оговаривалась многими последователями Платона. Например, Никомах Герасский (II в.) во «Введении в арифметику» писал:

На лестницы и мосты похожи те науки, которые дают возможность нашей мысли (διάνοια) перейти от чувственных реальностей, предметов, о которых высказывается мнение, к реальностям умопостигаемым, предметам знания и от реальностей, знакомых и близких нам с детства, материальных и телесных, к тем, которые непривычны и иного происхождения, нежели ощущения, но которые благодаря их нематериальности и вечности более родственны нашим душам и в особенности умопостигаемой части, что в них находится. (цит. по [Адо 2002, с. 75])

Но на этом функция занятий математикой и заканчивается. Ее предмет – низший из умопостигаемого. Исследование же всей области умопостигаемого возможно только при помощи диалектики. Феон Смирнский (II в.) в трактате «О том, что полезно знать в математике для чтения Платона» явно указывает на пропедевтическую роль математических дисциплин и «продвинутую»

роль диалектики: «через математические науки проходит путь, который ведет к созерцанию сущих, которое состоит в том, чтобы заниматься диалектикой» (цит. по [Адо 2002, с. 82]).

В силу этого некоторые платоники лишали τὰ μαθημάτων статуса «наук», противопоставляя другим философским дисциплинам, использующим только диалектику. Например, Алкиной (II в.) в учебнике «Διδασκαλικός»⁸ достаточно подробно и четко описал все подчеркнутые выше функции τὰ μαθημάτων:

Математику Платон допускает ради того, что она, по его мнению, *изоцряет мысль* (διάνοια), *оттачивает душу* и *позволяет ей достичь точности в исследовании бытия*. Часть математики, посвященная числам, *заставляет подходить к сущему не со стороны его случайных особенностей, но отучает нас от неопределенности и недостоверности чувственно воспринимаемого, помогает познать сущность* <...> Также и *геометрия весьма способствует познанию блага*, если, конечно, подходить к ней не ради практических целей, а для *восхождения к вечно сущему*, без обращения к возникающему и гибнущему. Также крайне полезна и *стереометрия* <...> *Полезна и астрономия, четвертая дисциплина* (μάθημα) <...> А после этого мы известным путем перейдем к поискам создателя универсума, *используя эти дисциплины* (μαθημάτων) *в качестве подспорья и азбуки*. Устремляясь слухом к тождественному (т. е. к движению), не забудем о музыке: как к астрономии зрение, так к гармонии относится слух. И как *астрономия обращает взор от зримого к незримому и подводит к умопостигаемому бытию*, так и *восприятие гармоничных звуков позволяет перейти от слышимого к умозрению*. *Без прохождения данного курса наук* (μαθημάτων) *наши попытки рассматривать тождественное будут совершенно бесцельны, бесполезны и бессмысленны*. В самом деле, от зримого и слышимого мы должны непосредственно переходить к тому, что может увидеть только размышляющая душа. Так вот, *изучение этих дисциплин есть своего рода введение к рассмотрению сущего*: в своем стремлении

⁸ Ранее приписывался Альбину [Адо 2002, с. 83].

постичь сущее геометрия, арифметика и связанные с ними дисциплины грезят о нем, хотя и не способны увидеть его въяве. И так, они, как было сказано, совершенно необходимы, но не знают начал и того, что из начал складывается. Поэтому Платон не называет эти дисциплины науками. А диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к первым беспредпосылочным началам. Поэтому он называет диалектику наукой, а указанные дисциплины не называет ни мнением, потому что они более ясные, чем ощущения; ни наукой, потому что они менее отчетливы, чем первично умопостижаемое; но мнение он связывает с телами, науку – с первичными сущностями, а указанные дисциплины (μαθηματα) – с размышлением (διάνοια). <...> Поскольку диалектика сильнее дисциплин и имеет дело с божественным и постоянным, она стоит выше дисциплин, как бы их увенчивая и охраняя» (цит. по: [Адо И, с. 88–90]).

Античная «математика» как институт формирования логического мышления

Обратим внимание на пропедевтическую функцию занятий τὰ μαθηματα не только по отношению к достижению νόησις и созерцанию высших идей, но и по отношению к занятиям диалектикой. Как мы видели, на это указывали и Платон («Государство», 533d), и Феон Смирнский («О том, что полезно знать в математике для чтения Платона», [Адо 2002, с. 82]), и Алкиной («Διδασκαλικός», [Адо И, с. 90]). Мне представляется это неслучайным не только в горизонте антикваристской реконструкции платоновской философии, но и в горизонте ее рациональной презентистской реконструкции.

Широкое распространение и живучесть платонизма однозначно указывают на определенное здоровое зерно, лежащее в его основе. Если при этом мы не принимаем самого мистического мировидения Платона и его метафизики, то должны предположить, что философия Платона представляет собой образец так называемого «ложного сознания» – культурно-психологического феномена, состоящего в том, что некоторая картина мира (или его фрагмента) является результатом ошибочной интерпретации

(ошибочного понимания) предметных структур, в каком-то смысле «схваченных» адекватно. Важно, что в своей основе это результат не ошибки в установлении фактов, а «ошибки» в их интерпретации. Замечу, что прием обнаружения и критики ложного сознания, ставший характерным для философии XX в. (марксизм, психоанализ, постмодернизм), встречается уже у самого Платона (например, в связи с его аллегорией пещеры). В более лояльной по отношению к платонизму форме это можно обсуждать как «незамеченные», «непреднамеренные» эффекты.

С моей точки зрения, то, что Платон и его последователи осознавали как восстановление (при помощи τῆ μαθημάτων и диалектики) природной способности разумной души к умозрению, является *развитием абстрактного и*, более узко, *логического мышления*. Несомненно, что исследование «математических объектов», зрительные представления которых осознаются как несовершенные образы идеальных, умозрительных объектов⁹, требует абстрактного мышления и его развивает. Но различные стороны абстрактного мышления развиваются и обучением письму, поэтике/риторике и многим другим дисциплинам, которые при этом не ведут непосредственно к возникновению формальной логики. С развитием логики связано непосредственно то, как древние греки занимались «математикой».

Большинство математиков, а также ее историков, философов и методологов считает, что математика как теоретическая дисциплина возникает только с появлением в ней систематического использования дедуктивных рассуждений. Общим местом, при этом, является мнение, что переход этот происходит именно с возникновением античной философской «математики» (в первую очередь, геометрии)¹⁰. Первым греком, который стал доказывать геометрические утверждения, обычно называют Фалеса. В статье [Селдин 2010] вопрос об обстоятельствах появления

⁹ См., например, «Государство», кн. 6, фр. 510d [Платон 1994, с. 293; Платон 2011, с. 111].

¹⁰ Например, И. Г. Башмакова в «Лекциях по истории математики в Древней Греции» указывала: «Можно сказать, что математика как наука стала существовать только после систематического введения в нее доказательств» [Башмакова 1958, с. 232]. Аналогично в [Юшкевич 1970, с. 59; Варден 1959, с. 48; Родин 2003, с. 9, 10–12] и др.

в древнегреческой «математике» логических доказательств. В [Toretti 1978] появление именно *логических* рассуждений в геометрии относится ко времени вскоре после Фалеса [Селдин 2010, с. 43]. В [Szabó 1978] это нововведение связывается с влиянием элеатов [Селдин 2010, с. 44–45]. Сам Селдин соглашается с [Кнорр 1975], согласно которому это происходит ок. 430 г. до н. э. в связи с открытием и анализом явления несоизмеримости [Селдин 2010, с. 45–47]. Он также приводит мнение Кнорра, что Платон в своей школе «побуждал математиков излагать свои теории в таком виде, который мы могли бы назвать аксиоматическим, когда все используемые в доказательствах теоремы (исключая аксиомы, постулаты и определения) строго доказываются» [Селдин 2010, с. 48].

В любом случае, ко времени Платона *логический* стиль занятий «математикой» уже укоренился и культивировался им в своей школе. С одной стороны, это объясняется уже обсуждавшейся выше особой ролью диалектического метода в философии Платона. Как писал Платон в уже цитированном диалоге «Государство»: «Доказательства – это и есть преимущественно орудие философа» (582d). Но само по себе это может прояснить мотивировку таких занятий «математикой», но не саму методологию, поскольку стандарты логического мышления в рамках «аксиоматических» построений существенно выше практиковавшегося в «Академии» стиля «диалектики». На мой взгляд, культивирование в «Академии» *логически* ориентированной методологии математики связано с тем, что такие занятия (осознанно или нет) использовались в качестве *способа развития* у учеников и преподавателей «Академии» логического мышлений, навыки которого *уже после* применялись в практике диалектики¹¹.

Литература

1. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
2. Адо П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991.
3. Адо П. Что такое античная философия? М., 1999.
4. Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математические исследования. Вып. XI. М., 1958.

¹¹Подробнее тема исторической связи философии, математики и логики обсуждалась в [Шиян 2011; Шиян 2012].

5. Варден Б. Л. ван дер. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции / Пер. И. Н.Веселовского. М., 1959.
6. Диллон Дж. Наследники Платона / Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб., 2005.
7. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Ленинград, 1990.
8. Кузнецова Н. И. Презентизм и антикваризм – две картины прошлого / *Arbor Mundi*. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 15. М., 2009.
9. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1994.
10. Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1993.
11. Платон. Диалоги о математике. Фрагменты / Сверка перевода А. И. Щетникова // Платон-математик / Под ред. А. П. Огурцова. М., 2011. С. 11–132.
12. Родин А. В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
13. Селдин Дж.П. Рассуждение в элементарной математике / Пер. А. И.Щетникова // Математическое образование. 2010, № 3–4 (55–56). С. 41–50.
14. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
15. Шиян Т. А. О совместном становлении математики и философии в Древней Греции // Философия. История. Культура / Отв. ред. А. Н.Круглов, Т. А.Шиян. М., 2011.
16. Шиян Т. А. К проблеме становления математики и философии в Древней Греции // Логико-философские исследования. Вып. 5: 2011. М., 2012.
17. Юшкевич А. П. и др. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия / Под ред. А. П.Юшкевича. В 3-х тт. Т. 1. История математики с древнейших времен до начала Нового времени. М., 1970.
18. Knorr W. R. The Evolution of the Euclidean Elements. Dordrecht: Reidel, 1975.
19. Szabó A. The Beginnings of Greek Mathematics. Dordrecht: Reidel, 1978.
20. Toretti R. Philosophy of Geometry from Reimann to Poincaré. Dordrecht: Reidel, 1978.

САВИНОВ РОДИОН ВАЛЕНТИНОВИЧ, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины, старший преподаватель, канд. филос. наук

ПЛАТОНИЗМ И АРИСТОТЕЛИЗМ КАК
ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ
(ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ЗНАНИЯ В КУРСЕ
ФИЛОСОФИИ Ж. ЛАЛЬМАНДЕ)

Дискуссии периода Ренессанса и раннего Нового времени относительно характера познания и конституирования науки развивались на фоне споров о степени авторитетности тех эпистемических моделей, что выдвинули Платон и Аристотель. Обсуждение проблемы авторитетности одного или другого мыслителя заняли более чем столетие, и отголоски споров кардинала Виссариона, Григория Трапезундского, Себастьяна Шарпантье и Симфорена Шампье слышатся вплоть до момента, когда торжество новоевропейской парадигмы рациональности, базирующееся на картезианском принципе автономности рассуждения, не завершает эту дискуссию фактически.

Позиции Платона и Аристотеля, за которыми стояла тысячелетняя традиция комментариев и трактовок текстов обоих мыслителей, были хорошо отрефлексированы, а их приложение к проблемам метафизики, теологии, философии природы, психологии и этики позволило сформировать разнообразные модели интерпретации текстов и, соответственно, тех фактов, которые эти тексты описывают и предполагают. Таким образом, платонизм и аристотелизм стали не только собранием комментариев к ряду авторитетных текстов, но и эпистемическими парадигмами, которые оформляли знание и формировали образ реальности.

После периода напряженных дискуссий о достоинстве авторитетов Платона и Аристотеля наступило время синтеза и осмысления результатов этих дискуссий. Определенной вехой в этом процессе стала трактовка этих моделей в курсе философии Жана Лальманде, изданного в Лионе в 1656 г.¹ Задачей курса в целом автор считает описание контрroversий в области логики, физики

¹ Lallemandet, J. Cursus philosophicus complectens lateque discutiens controversias omnes a logicis, physicis, metaphysicisque agitari solitas. Lyon, Laurent Anisson, 1656, in-folio.

и метафизики между томистами, скотистами и номиналистами. Интересующую нас интерпретацию платонизма и аристотелизма Лальманде предлагает в курсе «Большой логики», в том разделе, что трактует о знании и науке.

«Большая логика» - это раздел логики, который занимается условиями познания и его осуществлением, проще говоря, это гносеология и наукоучение. В рамках «большой логики» рассматриваются познавательные акты интеллекта, их репрезентативное выражение, дискурсивные формы осуществления знания. Поэтому неудивительно встретить в данном разделе вопрос «de scientia», о науке. Как мы говорили, трактовка природы знания и науки (обозначаемых одним понятием) зависит от той эпистемической парадигмы, которой придерживается автор. Автор у нас миним, представитель постсредневековой схоластики, т. е. перипатетик, выступающий с критикой оппозиционной эпистемической парадигмы.

В самом начале он определяет знание-науку: она может пониматься в двух смыслах – как наличный набор доказательств, обосновывающий тот или иной тезис (актуальное знание), и как присутствующая и дремлющая в нас способность к пониманию (хабитуальное знание). Логика, говорит Лальманде, занимается именно вторым видом знания-науки, рассматривая условия возможности понимания и дискурсивного мышления. Соотв., возникает вопрос – откуда берется знание, как оно появляется в горизонте понимания?

На этот вопрос, отмечает Лальманде, есть два ответа – один он приурочивает к позиции «перипатетиков», другой к позиции «платоников». Перипатетики полагают, что знание «возникает в нас благодаря различным актам доказательства». Платоники считают, что знание «вливается в нас от Бога». Для доказательства этой позиции приводится общее изложение психологии Платона: «Души, сотворенные Богом, пребывают в эмпирее прежде тел, и вследствие грехопадения попадают в тела, в которых изживают последствия греха, откуда следует, что души, будучи на небесах, с необходимостью сами производили акты мышления, знания, так что имели знания от самого Бога, каковых лишились, будучи в теле, но появилось отягченное телесное знание, так что этот сон должен быть нарушен многими трудами, страданиями, усилиями и работой учителя».

Вокруг этих позиций начинается обсуждение вопроса о природе знания и возникновении науки Лальманде, разворачивающий свою работу как последовательно выдвигаемые

- (1) возражения перипатетиков против платоников,
- (2) контраргументы платоников,
- (3) возражения платоников и
- (4) критика платонической позиции.

Перечисляя аргументы против платоников, первым Лальманде указывает на противоречие тезиса Платона и Оригена о предсуществовании душ соборным церковным определениям. Это, однако, не главный аргумент. Число рациональных аргументов, приводимых Лальманде, насчитывает 18 штук, и они могут быть сгруппированы в два типа:

(1) критика теории припоминания, главным образом, через апелляцию к участию телесности в формировании знания (арг. 2-8, 15-17),

(2) критика теории совершенства знания через апелляцию к изменчивости и подвижности комплекса наших сведений (арг. 9-14, 18).

В первом случае базовой констатацией является указание на необходимость чувственного акта для познания вещей, следовательно, необходимость телесности и невозможность чистого познания, предшествующего телесности. Есть также ряд «рефлексивных аргументов», напр.: [7] «Благодаря припоминанию мы познаем не вещь, а то, как мы некую вещь познавали, что образует ложное знание» в силу иного объекта.

Присутствует также ряд «фантомных» аргументов, изменяющих содержание обсуждаемого знания, напр.: [3] «Все называют интеллект чистой доской, на которой нет ничего заранее, так что интеллект не имеет никакого изначального знания, ибо иначе не назывался бы чистой доской» или [16] «Если знание – это не более, чем воспоминание, то оно не зависит от чувств, что ложно, ибо слепой от рождения не может иметь знания о цветах, так как мы знаем о них благодаря тому, что они были восприняты неким чувством, благодаря чему у нас появилось такое понятие, и если бы в нас предсуществовало такое познание, нам не потребовалось бы прибегать к чувствам».

Примечателен ряд аргументов, который косвенно может иметь значение в перспективе анализа картезианства: это аргументы 10 и 17, где говорится о том, что знание, являющееся неким совершенством души, не могло бы от помещения души в тело измениться и уменьшиться. Вспомним, что Декарт акцентирует именно момент совершенной ясности и отчетливости врожденных принципов, хотя и указывает, что их можно открыть, умозрительно избавившись от тела, т. е. совершив ту «редукцию», о которой говорит Платон.

Таким образом, слабость позиций платоников обозначается Лальманде в области содержания знания: предположение, что душа обладает изначально актуальным знанием, т. е. заложенными откуда-то сведениями, которые потом только актуализируются, и то не в полном виде, считается им самопротиворечивым и несоответствующим опыту.

Далее Лальманде предлагает рассмотреть аргументацию платоников. Он приводит 10 аргументов, ссылаясь на «Платоновскую теологию» Фичино как источник и собрание такого рода аргументов. Большая часть аргументов (3-7) базируется на «натуралистической метафоре», предполагая, что у определенного результата должно существовать изначально заложенная причина, своеобразный преформизм, что подтверждается апелляцией к единичным данным чувств и опыта: [3] «Если мы спросим о чем-то невежу, и он ответит правильно, как бы он имел это без присутствия данного качества в своей природе», [4] «Мы можем определить, хорошему или плохому учит наставник, когда он хорошо рассуждает и когда он плохо рассуждает, значит, вся это мы знали до того. И мы естественно определяем приятный аромат, что говорит о необходимом предзнании того, что такое приятный аромат».

Ряд аргументов имеет богословскую почву, апеллирующую к совершенству творения (5, 9) – Бог сотворил совершенное существо, а незнание несовершенство, значит, знание должно быть изначально, также Бог направляет человека к знанию, значит, должен вложить в него основы знаний.

Представляют интерес аргумент 8-й, который фактически указывает на теорию нетематизируемого знания, являющегося предпосылкой знания дискурсивного, что в целом напоминает

аргументацию Хайдеггера: [8] «Когда мы нечто спрашиваем, исследуя и отвечая, мы не можем достигнуть того, о чем мы спрашиваем, без некоего предвосхищения, но мы ничего не могли бы предвосхищать, не зная, значит, до рассуждения нужно нечто знать, значит, до того, как мы предложим обоснование, у нас есть предыдущее знание о неких вещах, значит, не все знание получается через доказательство, и что не дано так, должно определенно в нас предсуществовать».

Поскольку платонизм выступает в интерпретации Лальманде как своеобразный «априоризм», ключевой аргумент этой позиции должен быть направлен на «эмпиризм» аристотеликов – таков 10-й аргумент в изложении нашего схоласта: [10] «Мы не можем иметь знания ни о познаваемых вещах, ни о тех, что воспринимаются ощущением согласно аксиоме «Нет ничего нового в интеллекте, чего ранее не было бы в ощущении», но чувствами мы постигаем только акциденции, однако, мы имеем знание и о субстанциях, значит, это знание о субстанциях мы не получаем как нечто новое, но оно должно быть, следовательно, в нас от природы». Здесь обращает на себя внимание, прежде всего, известная формулировка эмпиризма, которая обычно связывается с именем Локка: «нет ничего в разуме, чего не было ранее в ощущениях». Как видим, почти идентичная формулировка (*nihil de novo est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*) встречается уже у схоласта Лальманде, и восходит к томистским комментариям к Аристотелю и Ломбардцу. Также этот аргумент непосредственно связан с предыдущим, 8-м, как конкретизация того «нетематизируемого знания», что предполагается в душе человека – это знание о субстанциях, природах вещей.

Таким образом, эпистемическая позиция платонизма описывается Лальманде как утверждение за эмпирическим знанием нетематизируемого врожденного знания о природах вещей, которое имеет в своей основе связь с актом творения души, в котором в ее структуру вкладывается информация о субстанциях и система ценностей. Вследствие присутствия телесности данная структура искажается, но не исчезает, что проявляет себя в актах предвосхищения и демонстрации, ибо доказательность возможна как вывод из предпосылок, знание о которых заложено в душе человека.

Следующая глава посвящена *критике перипатетических положений со стороны платоников*. Здесь Лальманде встает на позицию христианского неоплатонизма, и приводят ряд аргументов о приемлемости данной точки зрения для схоластического мышления. На аргумент о неприемлемости позиции Платона с точки зрения его противоречия католической вере он отвечает, что отвергается только идея о предсуществовании душ задолго до тел, но не представление о влиянии Бога на возникновение содержания души. Теория вливания (*infusus*) знания получает у Лальманде трактовку создания предпосылок к возможности восприятия знания, но не самого актуального знания: [к 4] «... Бог этим воздействием вливает способность к знанию». В связи с этим возникает педагогический вопрос о формировании знания у учащихся: что означает развитие знания в уме ученика? Лальманде отвечает: *хабитус* оказывается, с точки зрения платоников, заложен в душе, но требует активации, которая осуществляется через опыт приобретения фантазмов, от которых затем абстрагируются понятия. При изъяснении знаний возникает множество темнот и неточностей, которые возникают при недостаточности фантазмов (*nes ... sufficientia phantasmata*) для ясного представления этих знаний. Это характерно для раннего возраста, и требуется затратить множество времени, чтобы прояснить этот *хабитус*. В пояснении к четвертому аргументу Лальманде поясняет, что происходит от неразработанности (дебелости) чувств, как внешних, так и внутренних, так что (говорит Лальманде в комментарии к пятому аргументу, приводя слова Фичино) «не во всякое время, но в определенное природой тело производит зубы, волосы, бороду и прочее, так и душа в свое время производит знания». Поэтому, говорит Лальманде в 14-м аргументе, требуется особое вмешательство в человеческую душу с тем, чтобы подготовить ее к восприятию знания. При этом, говорится в 9-м аргументе, с этим не связано обладание первыми принципами, поскольку они проистекают из предшествующего научному познанию состояния интеллекта.

Таким образом, в изложении Лальманде *аргументация платоников* приобретает развернутый и последовательный характер: чувственного восприятия явно недостаточно для того, чтобы человек обладал тем знанием, которым он обладает, и чтобы

вообще приобрел его. Следовательно, нужно предположить особое влияние, которое формирует у человека предшествующее постижению знание, и это знание должно быть «чистым», т. е. не иметь примеси эмпирического содержания. Последний 18-й аргумент имеет богословский характер: чем кроме первоначального влияния знания, объяснить различия, которые имеют с своим знанием ангелы, а также различия между одними и теми же людьми, при общих эмпирических условиях познания.

В четвертой главе *перипатетики отвечают платоникам*. Уже в первом замечании Лальманде вводит важное понятие *similitudo*, подобие, отмечая, что знание у духовных существ имеет символическую природу, формируя через посредство знаков интенциональные подобия, которые обеспечивают осмысленное научение в случае людей или коммуникацию среди бестелесных духов (ангелов). Именно поэтому – говорит Лальманде во 2-м аргументе – возможен переход от неясного познания в целом к отчетливому познанию конкретного через выведение специфических следствий. Поэтому возможно и разумение того, кто невежественен – он схватывает связь знаков и, образовывая по законам языка их подобия, может говорить о совершенно неизвестных ему вещах. Для отклонения утверждения о врожденной способности различать добро и зло Лальманде ссылается на естественную склонность человека к благу (синдерезис?), говоря о значении чувственного и интеллектуального познания, Лальманде отмечает, что перипатетики отказываются принижать чувственное познание перед интеллектуальным только на том основании, что субъектом этого познания являются животные, тогда как интеллектуальное познание характерно для человека. То же, что существует определенная конституция интеллекта, не предопределяет предметную составляющую знания, как определенная конституция глаза не предопределяет, какой именно цвет будет глаз видеть. Другая мысль Лальманде – человек не является микрокосмом, в нем не засеяны семена (субстанциальные формы) всех вещей, но только те, что характерны для его субстанциальной формы. В 10-м аргументе Лальманде дает трактовку аксиомы «ничего нет в интеллекте, чего ранее не было бы в чувствах»: это следует понимать так, что чувствами познаются акциденции, от которых затем, приходя в движение по своей природе, разум отвлекает

субстанциальные формы, так что речь идет не о содержании, а о типе того, что воспринимается той или иной способностью, о порядке познания.

Таким образом, *итоговая позиция перипатетизма* выглядит так: познание начинается с чувственных данных, которые затем анализируются интеллектом, выделяющим в них формальное содержание. Это может происходить как специально, в акте абстракции, так и естественно, в случае, когда мы постигаем добро или зло через «естественный свет». Подобно тому, как индивидуальное познание начинается с чувственных данных, также должна начаться и коммуникация – через чувственные знаки, а если это бестелесные духи, как ангелы, то через род воображения, благодаря которым происходит формирование интенциональных подобий, которые в своей общности неясны, но с конкретизацией приобретают все большую ясность. Педагогический метод и состоит в приведении этих интенциональных подобий к ясности, научный – в разработке подходов к прояснению принципов вывода для достижения конкретности представлений.

В заключении раздела Лальманде подводит некий баланс изложенным аргументам (*decisio*). Лальманде готов присоединиться к мысли о том, что *в процессе творения* Бог вложил некий хабитус, способность к научному знанию в душу человека. Он называет эту точку зрения весьма вероятной (*probabilissimum*). Так что получение нами абсолютно нового знания он полагает мало возможным. Любопытен ряд аргументов лальманде, которыми он обосновывает свою точку зрения:

[2] как при крещении Бог вливает в человека способность к сверхъестественному, так в творении души дается полагающийся ей естественный хабитус – познавательный,

[3-4] Бог влагает (*infundit*) в душу те виды и способности (*species et habitus*), которые характерны для души в ее состоянии – осужденным на вечное наказание одни, а вечному блаженству – другие, так что в статусе положения соединения души с телом фундируются соответствующие способности,

Возражение, что ангелы – это духовные существа, и потому не могут иметь материальных видов (познания материальных объектов), Лальманде отводит указанием на то, что бог может вкладывать виды в разум, благодаря чему и могут принимать

знание о материальных объектов. По аналогии он указывает на эту возможность и для разумной души, которая также принимает через «вложение» знание об иноприродных объектах. Впрочем, в итоге заключает Лальманде, нет возможности пропорционально рассматривать природу ангелов и разумной души.

Развитие этих аргументов мы находим в 7-м аргументе: склонность и способности к той или иной науке Лальманде трактует как отражение этой «вложенной» способности к знанию, которая приобрела своеобразный вид, и ниже трактуется как дар божий (со ссылкой на ап. Павла: «Одному дан дар слова, другому знания языков»).

Таким образом, заключает Лальманде, позиции платоников в принципе не противоречат позиции аристотеликов, поскольку в целом позиция перипатетической доктрины допускает возможность некоего предзнания, которое служит условием формирования ясного и отчетливого познания. «Интеллект, спровоцированный чувствами, предлагает понятия сущих объектов, т. е. приводит этим упражнением в движение способность к знанию, как можно увидеть у Роберта Гроссетеста, что отмечает Скот в 1 вопр. на Первую аналитику, что не написанная буква и не внешний звук, но оба наставляют и движут ученика, но только внутренний наставник просвещает ум и управляет волей».

Итак, подводя итоги, можно сказать, что в рамках философии раннего Нового времени как в новоевропейской философии, так и в философии схоластической обсуждался вопрос о происхождении знания. Нам известны две ключевые позиции в этом контексте – позиции эмпириков и рационалистов, которые выдвигали в качестве исходной инстанции или чистый разум, или чувственность. Как можно видеть, аналогичная проблематика обсуждалась и схоластами, причем приблизительно в аналогичных терминах, включая ряд классических концептов (таких, как «чистая доска» или «нет ничего в интеллекте, чего не было бы ранее в чувствах»). Исходными позициями, однако, для схоластов служили концепции Аристотеля и Фичино, причем, в духе времени, эти позиции синтезировались в форме, аналогичной той, что предлагалась окказионалистами или Спинозой.

МИНАК ВЯЧЕСЛАВ СЕРГЕЕВИЧ, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, студент

О ПОЗНАНИИ ИСТИНЫ В «ТИМЕЕ» ПЛАТОНА

Аннотация: Как известно, Платон высказывался крайне отрицательно о различных риторических приемах и софистических спекуляциях, направленных не столько на достижение истины, сколько на убеждение своих оппонентов. При этом метод, избранный им в «Тимее», а именно приравнивание к истине, максимально приближенной к абсолютной (сам Платон не раз говорил о том, что абсолютная истина доступна только Богам, люди же не могут претендовать на нее), наиболее правдивой и благозвучной речи, то есть убедительной и красивой, весьма похож на отмеченные выше софистические ухищрения, однако здесь есть существенное различие: гносеология Платона изначально направлена именно на получение истины (сам Тимей, от лица которого выступает Платон, не раз говорит в тексте, что при опровержении собственных тезисов с легкостью готов согласиться со своей неправотой и перейти на сторону оппонента), а не на убеждение оппонентов, получение авторитета и т. д. При внимательном разборе столь интересной теории познания у Платона, а также его идеи антропного принципа, выведенного им в заключении, планируется рассмотреть эффективность его метода, а также проблему воспроизведения этого метода в настоящее время.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», гносеология, антропология

Подзаголовок диалога Платона «Тимей», надпись «О природе», отсылает нас к предшествующей афинскому философу досократической традиции. Хотя Платон и «сознательно противопоставляет свое учение, с одной стороны, мифологической космогонии, где Вселенная мыслится как результат цепи рождений... с другой стороны, натурфилософской космогонии, где мир мыслится результатом слепого взаимодействия необходимых и безличных сил – законов природы – и неодушевленного вещества» [1, с. 734], тем не менее, он активно пользуется ставшими к его времени классическими положениями почти всех натурфилософских течений. Об этом обстоятельстве также свидетельствуют комментарии В. Н. Карпова, показавшего обоснованность данного

утверждения: «в “Тимее” большая часть положений не примыкают непосредственно к учению Платона об идеях, но выводятся из учений других философских школ. Платон точно будто отступает от своей собственной философской системы и переходит в противный ему лагерь физиков, – как бы изменяет самому себе» [7, 351]; «в кругу предметов физических, он (Платон – В. М.) разбирает определения ионийцев, элейцев, атомистов и пифагорейцев, берет из них то, что кажется ему более вероятным, и приводит все в форму цельного, законченного учения» [7, 353]. В самом деле, Платон последовательно взял все те пропозиции, которые его устраивали, у Милетской школы [7, 362-364], Гераклита [2, 139], элеатов [1, 567, 569; 2, 131, 139; 7, 351-352, 357-358], Анаксагора [7, 354-355, 364-368], атомистов [2, 138] и пифагорейцев [7, 364-370]. Теоретические положения последних являются, в свою очередь, наиболее близкими Платону, венцом его учения о космосе, и в данном диалоге он выступает как истинный пифагорец [1, 568, 572; 2, 128, 162-166; 4, 26-27, 108-109; 11, 56; 12, 20-21]. Этим же объясняются и выбор главного героя диалога (Тимей из Локр как древнегреческий философ-пифагорец, «знаток астрономии и человек, больше всех предавшийся задаче познать природу вселенной, должен говорить первый и, начав от рождения космоса, окончить природой человека» [13, 977]), и внедрение обширного количества математической и музыкальной теории («материальные элементы, из которых состоит космос, – это не просто общеизвестные в античности элементы – вода, земля, воздух и огонь; они вводятся со всеми присущими им физическими свойствами, они построены по типу определенных геометрических тел, им присуща пропорциональная структура, и в частности закон золотого сечения; они составлены из прямоугольных треугольников, сконструированных определенным образом, они звучат, как музыкальные лады, – тут есть и кварты, и квинты, и октавы» [9]).

Однако несмотря на все вышеприведенные положения метафизическая космогония Платона является уникальной не только потому, что «ему самому во всяком случае принадлежит систематизация и соединенный с нею труд переработки и развития их положений до последних выводов, в духе его собственного философского учения» [7, 353], но и из-за принципиально новых для древнегреческой мысли теоретических пропозиций, которые

он с величайшей аккуратностью поместил в свое физическое учение (например, материю-пространство, которую И. Н. Мочалова даже допускает в качестве разных терминов [11]). В самом деле, философ создает уникальную космологическую онтологию, потому как, в конце концов, главным ее звеном является сам человек (по крайней мере, все это исследование совершается только ради выведения идеальной природы человека). В эту концепцию включены прекрасный и совершенный образец (или мир идей, истинное бытие), Демиург (фигура которого дает повод Т. Ю. Бородай назвать космогонию «Тимея» «техноморфным креационизмом» [1, 734], поскольку в пункте причины сотворения мира мысль Платона также является уникальной и новаторской) и космос (или материальный мир вещей, обладающий, пользуясь терминологией А. Ф. Лосева, как космическими умом, душой и телом, так и мировыми душой и телом [9], что при этом никоим образом не мешает миру быть единым и единственным). Структура мироздания у Платона «представляет собой иерархию, в которой каждая высшая ступень служит причиной бытия для каждой низшей» [4, 9]. К тому же впоследствии автор вводит еще и такой третий род бытия, как «приемник всякого рождения, как бы кормилица» [13, 989] – темный род пространства, получивший в последующей западноевропейской философской традиции имя материи (или первоматерии). Также важно заметить, что о метафизике, одном из центральных предметов исследования в «Тимее», философ говорит только во второй раз (помимо «Тимея» Платон затрагивал данную тему также и в «Политике», однако в более узком виде, и, по справедливому замечанию Т. Ю. Бородай, все-таки вторично по отношению к «Тимею» [4, 82]).

Как уже было отмечено выше, вся, по выражению А. Ф. Лосева, «мифологическая диалектика космоса» сводится к вероятной идеальной природе человека, то есть к антропологии («все, что существует в мире, включая мельчайшие подробности человеческой анатомии и физиологии, – все это имеет значение как отражение небес, а небеса – как отражение всеобщего ума и всеобщей души» [9]; «вся эта детальнейшим образом разработанная космология, согласно намерениям, высказанным в начале “Тимея”, является только идеальным образцом для теории идеального человека и идеального общества» [9]). Косвенным подтверждением этому

являются еще и следующие известные положения, характеризующие философскую систему Платона в целом, о том, что «собственная его онтология есть в то же время учение о ценностях, а этика насквозь онтологична» [1, 569]; «человеческую мораль Платон понимает в “Тимее”, безусловно, в космическом плане» [9]. В завершающей части «Тимея» Платон выводит высшую человеческую природу, по необходимости пребывающую в идеальном космосе. Он перечисляет частные виды отдельных стихий, указывает на причины, порождающие свойства, а также провозглашает чувство «основанием наших суждений» [13, 998], тем самым ставя его в каком-то смысле первичным по отношению к идее (мысли). Примечательным также является рассуждение об относительности верха и низа как частных способах восприятия. Платон указывает на происхождение человеческой плоти (тела), составными частями которого являются «кости, волосы и все земное, что в нас есть» [13, 1000]. Следом он описывает человеческие чувства и различные способы представлений мира явлений (материального мира). Весьма важным тезисом является разделение двух видов причин: божественной и необходимой, последняя из которых суть необходимый этап в познавательном процессе человеком Бога. Человеческую душу изобрел не сам Демиург, но божественные существа, которым он поручил это задание. «Божественные существа сотворили смертный вид души, вмещающий в себе могучие, неизбежные страсти» [13, 1003]. Далее философ выделяет высший род души, представляющий из себя сознание или разум. Платон последовательно перечисляет внутренние органы, при этом указывая, что началом костей и плоти (тела) является мозг. Таким образом, он отдает ему первичное место даже на уровне человеческого строения, анатомии. Любопытным является объяснение афинского философа о происхождении мозга: «простые треугольники, особенно способные по своей твердости и ровности к совершенному образованию огня, воды, воздуха и земли, были отделены от своего стихийного рода, соразмерно между собой перемешаны, и из них Бог произвел мозг» [13, 1005]. Мозг – это «общий семенник для всего смертного рода» [13, 1005]. Уже из этих только утверждений наблюдается довольно глубокое и тяжеловесное определение главного предмета исследования. В конце описания человеческого устройства Платон упоминает

род сухожилий, устройство рта и кожи. Космогоническое же исследование в целом завершает описание создания природы, происхождения всех прочих существ, а также разнообразных природных явлений, организованных гармонией космического животного. Интересными также представляются диалектическое раскрытие такой пары как вдыхание - выдыхание, указание на происхождение дыхания, тезис о подражании кровеносной системы каждого отдельного человека (или даже «кровяного существа», как выражается сам Платон) самой Вселенной. Кровь же является единственным источником питания для поддержания жизни, необходимым для нее атрибутом. Таким образом, человек является микрокосмом, внутреннее устройство которого Платон показывает через внешнее по отношению к нему, космогоническое: «индивидуальный человек и все общество есть только подражание вечным и правильным движениям звездного неба» [9]. При этом тот же самый метод демонстрации внутреннего через внешнее был применен им и в «Государстве», где 3 сословия соответствуют 3 частям человеческой души.

Но что представляется наиболее всего поразительным в данном диалоге – так это гносеология. «При рассмотрении учения Платона о знании необходимо прежде всего иметь в виду, что вопрос о знании отнюдь не ставится у Платона ни как отдельная, изолированная, ни как основная проблема философии. <...> Учение Платона о познании неотделимо от его учения о бытии, от его психологии, антропологии, от его космологии и мифологии, от его диалектики.» [2, 143]. «В “Тимее” неоднократно подчеркивается, что и данное рассуждение об устройстве Вселенной есть “правдоподобный миф”, “вероятное сказание”, а не истина в последней инстанции. Именно поэтому рассказчик позволяет себе не искать истину апофатическим путем в диалектическом споре, а предложить догматическое учение» [1, 733]; соответственно, «естествознание, по Платону, в принципе не может претендовать на достоверность, и строго научным в нем может быть лишь метафизическое обоснование природы и ее математическая модель» [1, 737]. При этом «размышление, направленное на математические предметы, занимает, по Платону, середину между подлинным знанием и мнением. <...> Дело в том, что, по Платону, математические объекты родственны одновременно и вещам, и идеям. Они, как идеи, неизменны, не зависят

в своей сущности от отдельных экземпляров, представляющих их в чувственном мире <...> Но вместе с тем, поясняет Платон, математики вынуждены прибегать для постижения своих предметов к помощи фигур, как это делает геометрия, а эти фигуры рисуются посредством воображения» [2, 151-152]. Таким образом, Платон ставит пределы возможности познания, озвучивает свою гносеологию, классифицирующую истинное как наиболее правдоподобное, что позволяет с полным правом трактовать исследование космоса как мыслительный эксперимент автора (к сожалению, так редко встречающийся в философии) а теорию познания, избранную автором, соответственно, как экспериментальную, то есть своеобразную попытку прийти не столько к абсолютной истине, но к какому-либо вероятному, правдивому умозаключению в качестве удовлетворительного в силу принципиальной непознаваемости предмета исследования (естествознания) для человека. Она, по сути, вторит гносеологии Парменида, но является более «позитивной», поскольку предполагает достоверное знание лишь по подобию и вероятности, однако вплоть до конечности человеческой природы, то есть все-таки не абсолютное, не претендуя, таким образом, на нечто запредельное, потустороннее.

Неудивительным поэтому кажется, что к выше обозначенным эпистемологическим пропозициям нередко восходили отрицательные воззрения, как, например, мнение Декарта, утверждавшего в своих «Первоначалах философии», что Платон, «блестяще следуя по пути своего учителя Сократа, простосердечно убежден, что он не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что казалось ему вероятным; с этой целью он принимал известные начала, посредством которых и пытался давать объяснения прочим вещам» [6, 303-304] (причем французского рационалиста, в свою очередь, некоторые мыслители также критиковали за платонические умонастроения: «по единственному признаку – дуалистическому полаганию двух несводимых друг к другу субстанций - Лейбниц классифицировал Декарта как платоника и критиковал его за “платонизм”» [1, 572]). Из рассмотренных мною мнений касательно платоновского метода одним из самых необычных предстает развернутый комментарий А. Ф. Лосева, обозначающего платоновскую гносеологию, как самый настоящий скептицизм: «Удивительным образом вся

космология платоновского “Тимея” строится исключительно на понятии вероятности. Повторяем, это нисколько не мешает абсолютному объективизму Платона. Тем не менее, однако, Платон считает необходимым на каждом шагу указывать здесь на то, что он занимается только вероятным конструированием космоса, считая, что хотя боги и космос представляют собою бытие абсолютное, тем не менее мы-то, люди, не обладаем таким абсолютным знанием, а можем представлять себе космос только на основе более или менее вероятных умозаключений. <...> Наши слова об этих высоких предметах могут выражать их только приблизительно, только правдоподобно, только с той или иной степенью вероятности. <...> Больше того. В “Тимее” имеется даже философское обоснование этого вероятностного космоса. А именно, после учения о разуме и идеях Платон выставляет свое знаменитое учение о материи как об абсолютной неопределенности, как о не-сущем, как только о чистой возможности бытия, т. е. как только о возможности оформления при помощи идей. Вот эта-то неопределенность, которая участвует в каждой вещи и всегда в той или иной степени оправдывает идею, она-то и заставляет нас рассуждать о вещах и об элементах вещей как о чем-то только вероятном, только правдоподобном, а вовсе не о чем-нибудь абсолютном. <...> Это уже звучит совсем в стиле самого настоящего скептицизма...» [8, 13-15]. Весьма любопытным и даже в какой-то мере неожиданным кажется заключение А. Ф. Лосева о философии Платона, что «... все разговоры были направлены только на вечное искательство, сомнение, недоверие очевиднейшему и страстную влюбленность в споры, в риторику, в ораторство, в тончайшую диалектику» [8, 7]. А удивительным и неожиданным именно постольку, поскольку сам Платон, как известно, крайне негативно отзывался о риторике, эристике, софистике и пр. как спекулятивных и хитрых методах введения оппонента в заблуждение путем ложной аргументации. О мифе автор также отзывался достаточно негативно, однако при этом мы можем наблюдать, с каким изяществом он прибегает к ним в построении своей космологическо-метафизической концепции (тоже самое встречаем у А. Ф. Лосева: «Сам Платон довольно критически относился к народным мифам, но зато он создавал диалектические и, вообще говоря, рациональные конструкции,

которые мало чем отличались от мифологии» [9]; «один из самых главных методов “Тимея” – это мифология» [9]). В любом случае, эти одни уже вышеизложенные обстоятельства могут быть поняты как введение античным философом в проблематику метафизики, решения которой будут выводиться из доказательства “позитивных” отношений между экспериментальной диалектической гносеологией и онтологией, что само собой подразумевает не только полемику с предшествующими Платону и имеющими наибольшее влияние мифологической и натурфилософской концепциями (утвержденную в первом абзаце настоящего исследования), но и принципиально новую философскую методологию.

Очень любопытной представляется и следующая цитата В. В. Миронова и А. В. Иванова из их совместного пособия по онтологии и теории познания: «Современные исследования Космоса все более убеждают нас в том, что ключ к познанию его тайн – не только в техническом освоении физических пространств, но и в разгадке тайны самого человека и природы знаний, которыми он владеет. Знаменитый антропный принцип в космологии, утверждающий, что “Вселенная устроена так, что на определенном этапе ее эволюции должен появиться наблюдатель”, дает основания предположить, что гносеология XXI в. вполне может превратиться и в сердце космологических исследований. По крайней мере, игнорировать теоретико-познавательную, проблематику (особенно проблему сознания) сегодня уже не может ни один серьезный астрофизик-теоретик» [10, 240]. Данным высказыванием авторы отмечают связь античных космогонических исследований с современными астрономическими и физическими изысканиями, подводя их к единому знаменателю и тем самым соглашаясь с методом, избранным Платоном в своей метафизической концепции. Неслучайно Вернер Гейзенберг, один из ведущих основоположников квантовой механики, который «был не только замечательным физиком-теоретиком, но и достаточно принципиальным мыслителем, чтобы ясно видеть логико-философский (онто-логический) смысл тех странных проблем физики атома, что озадачивали теоретиков в 20-е годы» [3, 51], говорил в 1964 г. в Афинах: «Мне думается, современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Мельчайшие единицы материи, в самом деле,

не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики. <...> Того знания об элементарных частицах, которым мы располагаем уже сегодня, безусловно, достаточно, чтобы сказать, каким должно быть главное содержание этого закона. Суть его должна состоять в описании небольшого числа фундаментальных свойств симметрии природы. <...> Эта ситуация сразу же напоминает нам симметричные тела, введенные Платоном для изображения основополагающих структур материи. Платоновские симметрии еще не были правильными, но Платон был прав, когда верил, что в средоточии природы, где речь идет о мельчайших единицах материи, мы находим в конечном счете математические симметрии. <...> Вряд ли возможно продвинуться в современной атомной физике, не зная греческой натурфилософии» [5, 40, 118-119].

Некоторые из утверждений («вот почему Платон не ставил перед собой задачи дать систематическое изложение философии – диалог, в котором сталкиваются различные точки зрения, опровергая и очищая друг друга, но не произносится окончательное суждение о предмете. Исключение составляет «Тимей», предлагающий сравнительно систематический и догматический свод платоновского учения о божестве и мире; однако в самом начале делается предупреждение, что это сочинение ни в коем случае нельзя делать достоянием непосвященных, ибо им оно не принесет ничего, кроме вреда – соблазна и заблуждения.» [1, 571]; «в полном смысле слова философия Платона является скорее лабораторией мысли, своего рода мастерской мыслителя, в которой всё только начинается и бурно развивается, но почти никогда не приходит к систематическому завершению» [9]) позволяют отметить в заключение, что проблема познания, предельно актуализированная Платоном благодаря своей экспериментальной гносеологии, не только не дает поводов унывать из-за маловероятного достижения какого-либо абсолютного, потустороннего знания, однако, совершенно наоборот, вдохновляет на дальнейшие научные и философские исследования, показывая, к каким грандиозным результатам могут привести человеческий разум (без сомнения, в случае с Платоном великий и уникальный), казалось бы, всего лишь вероятные и правдоподобные предположения, не только не опирающиеся на какие-либо

фактические данные (и из-за самого предмета, и из-за эпохи), но и смело выдвигающие оригинальные, как оказалось, восхищающие все человечество уже более двух с половиной тысяч лет.

Список литературы.

Античная философия: Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.

Асмус В. Ф. Античная философия: 3-е изд. – М.: Высш. шк., 1999. – 400 с.

Ахутин А. В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 744 с.

Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М.: Изд. Савин С. А., 2008. – 284 с.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987.

Декарт Р. Первоначала Философии // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. С. 297–422.

Карпов В. Н. Платон. Тимей // Платон. Сочинения, Т. VI. – М., 1979. С. 329–370.

Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Соч. в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. С. 5–58.

Лосев А. Ф. Тимей: мифологическая диалектика космоса // Компиляция из четырехтомного издания диалогов Платона. – М.: Мысль, 1990–1997.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания: Учебник. – М.: Гардарики, 2005. – 447 с.

Мочалова И. Н. О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей» // Платоновские исследования. Вып. I / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. В. Михайловский, А. Н. Романов, В. В. Рохмистров, М. Н. Савельева. М.– СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. – 608 с. – С. 55–78.

Мочалова И. Н. От Ксенократа к Аристотелю: формирование физики как теоретической науки в Академии Платона // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина: Научный журнал. Серия философия – СПб., 2012. – № 3. Том 2. – С. 19–30.

Платон. Тимей, или О природе / Пер. В. Карпова // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. – М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2016. – С. 971–1017.

РУСИНОВА ЛЮДМИЛА АНДРЕЕВНА, Русская христианская гуманитарная академия, студент

ГНЕВЛИВЫЙ НЕВЕЖДА, ДВОЕЖЕНЕЦ,
ВЗРОСЛЫЙ ЭРОМЕН. НЕГАТИВНЫЙ ОБРАЗ
СОКРАТА У АРИСТОКСЕНА ТАРЕНТСКОГО*

Аннотация: Автор рассматривает негативные черты афинского мыслителя, описанные в книге Аристоксена «Жизнь Сократа». Особое внимание уделяется неоднозначным внутренним качествам Сократа и сомнительным фактам его биографии. Автор задается вопросом: «Критиковал ли Тарентский философа или лишь показывал его с нетипичных сторон?».

Ключевые слова: античность, Сократ, биография, критика, бигамия

LUDMILA RUSINOVA, Russian Christian Academy
for the Humanities, St Petersburg, student

INCONTINENT, IGNORANT, BIGAMIST, AN ADULT
EROMENOI: A NEGATIVE IMAGE OF SOCRATES
FROM ARISTOXENUS OF TARENTUM

Summary: The author analyzes the negative characteristics of Socrates, described in Aristoxenus' *Life of Socrates*. She focuses on the ambiguous internal qualities of Socrates and the controversial facts of his biography. The topic the author dwells upon is: did Aristoxenus criticise Socrates or did he just show him from unusual angles?

Keywords: antiquity, Socrates, biography, criticism, bigamy

«Жизнь Сократа» написанная Аристоксеном Тарентским традиционно воспринималась античными, средневековыми и современными исследователями как литература, критикующая афинского мыслителя. Плутарх пишет о биографии созданной Аристоксеном: «он назвал Сократа неучем, некультурным

* Исследования проводились при финансовой поддержке РФФИ, проект №18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре»

и невоспитанным человеком». [Плутарх. О злокозненности Геродота 9.856с]. Многие ученые склонны считать свидетельства Аристоксена ненадежными и даже враждебными по отношению к Сократу. Это неудивительно, так как, портрет, написанный Тарентским, был несовместим с «комплементарными» рассказами более ранних источников, особенно Платона и Ксенофонта.

Около 335 года до нашей эры Аристоксен приехал в Афины и присоединился к перипатетикам, где получил возможность работы с богатой биографической и доксографической информацией, которая была собрана и опубликована Аристотелем, Пифагорейцами, Сократиками, и другими философами. Однако, эта литература, в силу трагических событий, сопровождавших кончину Сократа, и необходимости создания апологетических работ выстраивает образ «идеализированного» учителя мудрости, на фоне которого биографическое произведение Тарентского сильно выделяется. Тем не менее, портрет Аристоксена не противоречил свидетельствам первого поколения Сократиков. Такие качества Сократа как вспыльчивость, невоздержанность и чрезмерный эротизм описываются в частности и у Платона с Ксенофонтом. Так является ли описание Аристоксена критикой Сократа или же попыткой создания более разностороннего образа?

Аристоксен был эрудированным и плодовитым писателем. Ему приписывают 453 работы, охватывающие большой круг предметов. Значительная часть его произведений посвящена Пифагорейским вопросам, таким как гармония и музыка, меньшая часть, в основном исторического характера, написана под влиянием тем, изучаемых в рамках Перипатетической традиции. Мы знаем о его биографических произведениях посвященных жизням Пифагора, Архита Тарентского, Сократа, Платона и поэта Телеста. Вероятно, его перу принадлежат также и биографии иных личностей. Многие авторы сравнивают его работы о сократиках с работами, посвященными жизням пифагорейцев. Гибсон пишет: «Наиболее заметны его биографии Сократа и Платона, которых он явно не любит, несмотря на то, что разделяет многие взгляды Платона на образование. С другой стороны, его взгляды на пифагорейцев, понятные из фразы про самодисциплину Архита Тарентского, контрастирует с грубой критикой Сократовских бесчинств» [8. Р. 126]

Из этих работ сохранились только фрагменты, пересказанные более поздними авторами. Что касается «Жизни Сократа», то подавляющее большинство дошедших до нас отрывков мы встречаем в работах Кирилла Александрийского и Феодорита Кирского, родившихся в конце четвертого века нашей эры и цитирующих утраченную «Историю философии» Порфирия третьего века.

Ставро подчеркивает, что, несмотря на склонность Аристоксена к Пифагореизму, его понимание связи души и тела человека было отлично от традиционного для этой школы. Его концепция души была скорее ближе к Платону: «Аристоксен, музыкант и философ, вслед за еще более давними мыслителями, говорил, что душа есть некоторое напряжение всего тела, такое, какое в музыке и пении называется «гармонией»; сама природа и облик тела производят различные движения души, как пение производит звуки» [Цицерон. Тускуланские беседы I.X]. В таком понимании душа не отделена от тела, но наоборот напрямую зависит от него, его природы и внешнего вида, которые производят эмоции – «движения души». Эта концепция особенно важна для нашего исследования, так как Аристоксен проводит значительную работу, оценивая несдержанный характер Сократа через его яркую внешность [11 с. 627]

Нетипичный, откровенно говоря, некрасивый внешний вид Сократа не раз упоминается у Платона и Ксенофонта, что довольно необычно, учитывая, что согласно античным физиогномическим представлениям, внешность человека была отражением его внутренних качеств. Платон сравнивает любимого учителя с силеном (сатиром) [Платон. Пир 215 b] или скатом [Платон. Менон 80], а Ксенофонт в своем «Пире» подробно разбирает его внешний вид и, хоть и приписывает его чертам достоинства и полезные качества, описывает такие особенности, которые никак нельзя назвать красивыми: глаза видят: «вкось, так как они навывкате», «губы толстые», «рот безобразнее чем даже у осла», ноздри «открыты вверх», а нос приплюснут [Ксенофот. Пир 5. 5–7]. Не даром Аристофан, по словам Элиана заказал для актера, исполнявшего в «Облаках» роль Сократа маску максимально схожую с приметным обликом философа.

Светлов в своей статье «Сократ в пространстве античного воображения» подробно разбирает, как благодаря произведениям

Платона и Ксенофонта Сократ в сознании потомков, просопографии и иконографии обретает черты сатира – комичного, гневливого, трусливого, невоздержанного персонажа заимствованного из пространства театра и совершенно не вяжущегося с образом афинского философа. «Для учеников Сократа действительно было очень важно выделить и закрепить различие философской природы и полностью противоречащего ей внешнего образа» - указывает Светлов [5 с. 179]. Аристоксен также заостряет свое внимание на внешних чертах Сократа, однако, в отличие от Платона и Ксенофонта, он подчеркивает не противоречие между ними и внутренней природой философа, но их прямую взаимозависимость.

В своем биографическом произведении Аристоксен ссылается на собственного отца Спинатра, как на современника афинского философа. Такой источник – лично встречавшийся и имевших несколько бесед с Сократом – выгодно выделял Аристоксена среди других биографов мыслителя того времени, так как все они, жившие спустя некоторое время после сократовской смерти, никогда не имели с ним непосредственного общения. По словам Спинатра Сократ обладал необыкновенной силой убеждения, которая отразилась в его голосе, на его рте, проявлениях характера, и уникальном внешнем виде. Но иногда, когда Сократ загорелся от гнева, он ужасно обезображивался и он не мог сдерживать себя ни в словах, ни в делах.

[fr. 56 Wehrli = Synesius Encomium calvitatis 81a] Аристоксен говорит, что Сократ по природе (φύσει) быстро впадал в неистовство (τραχὺς εἰς ὀργήν), и каждый раз, когда он был во власти (κρατηθεῖν) этой эмоции (τῷ πάθει), он проходил через все виды обезображивания (διὰ πάσης ἀσχημοσύνης ἐβάδιζεν).

[fr. 54a Wehrli = Cyril Adv. Iul. 6.185] Аристоксен пересказывает жизнь Сократа (τὸν βίον τοῦ Σωκράτους), основываясь на том, что слышал о нем от Спинатра (ἀκηκοῦναι Σπινθάρου τὰ περὶ αὐτοῦ), который был одним из тех, кто знал (ἐντυχόντων) Сократа лично. Спинатр говорил, что он, по крайней мере, не встречал (ἐντετυχηκεῖναι) кого-то более убедительного (πιθανωτέρῳ), чем он (Сократ). Таким был и его голос (φωνήν) и рот (στόμα). Характер его проявлялся (τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος) помимо всего сказанного, в необычности его внешности (τὴν τοῦ εἶδους ιδιότητα). Он был таким отнюдь не тогда, когда злился (ὅτε μὴ ὀργίζοιτο). Когда

он был захвачен эмоциями (ληφθείη ὑπὸ τοῦ πάθους) его уродство было ужасно (δεινὴν ... ἀσχημοσύνην). Ибо он не воздерживался он ни от слов, ни от действий.

[fr. 54b Wehrli = Theodoret. Graec. aff. cur. 12.61–63] Порфирий, в сочинении своем «История философии», во-первых (πρῶτον) говорит, что Сократ был вспыльчивым (ἀκρόχολον), предоставляя в качестве свидетеля Аристоксена, который написал «Жизнь Сократа». Аристоксен утверждает, что он никогда не сталкивался (ἐντετυχηκέναι) с кем-то более убедительным (πιθανωτέρῳ), чем Сократ. Убедительным был и его голос (φωνήν) и рот (στόμα) ... ибо он не воздерживался ни от слов, ни от действий.

Данные фрагменты указывают, что под действием эмоций, в частности гнева, внешность Сократа сильно обезобразивалась. Аристоксен называет Сократа вспыльчивым и раздражительным, однако эти качества в трактовке Тарентского уже не выглядят недостатками. Аристоксен подчеркивает связь между внешним видом Сократа и его убедительностью, что вполне соответствует описаниям «утилитарности» внешних особенностей афинского философа, которые мы встречаем у Ксенофонта.

Интересно, что помимо чисто внешних качеств, Аристоксен обращает внимание на голос Сократа и его привычку «не воздерживаться от слов». Тут мы снова сталкиваемся с традиционным для описания афинского философа явлением, называемым Платоном παρρησία (парессия), которое также служит риторическому искусству Сократа. Этимология слов πᾶς и ῥῆσις указывает на намерение говорящего «сказать все» - и, таким образом, говоря о человеке, иметь дело с его или ее как положительными, так и отрицательными качествами.

Выходит, что гневливость Сократа не только не выглядит его отрицательным качеством, но наоборот, составляет неотъемлемую часть уникальности мыслителя. В осмыслении Аристоксена, внешнее уродство Сократа является следствием его несдержанного нрава, что перекликается с описанной выше концепцией связи души и тела Тарентского, однако это же уродство служит убедительности мыслителя.

Здесь мы встречаем сочетание похвалы и хулы, что, по мнению Плутарха, было свойственно биографии Аристоксена и являлось ее существенным недостатком: «Подобно тому, как

ловкие и искусные льстецы к многочисленным и многословным похвалам иногда прибавляют незначительные порицания, как бы сдобряя свою лесть прямою, так и злокозненность, чтобы снискать в слушателях веру к их клевете, прибавляет к ней и похвалу». [Плутарх. О злокозненности Геродота 9.856с]. Нам же кажется, что данное описание Сократа нельзя назвать критическим. Аристоксен не пишет о философе ничего, что бы уже не упоминалось в сократической традиции, однако объединив с собственным пониманием связи души и тела, добавляет к образу Сократа несколько новых штрихов.

Интересно, что по описанию Аристоксена гневливость и невоздержанность Сократа, присущие ему от природы, а также его невоспитанность и необразованность были укрощены благодаря занятиям философией. Вот некоторые фрагменты из описаний Тарентского, подтверждающие указанный тезис, которые также считают хулой на афинского мыслителя:

[Theodoret. Graec. aff. cur. 1.29] Он вовсе не бездарный (ἀφρη), но малограмотный во всех отношениях (ἀλαίδευτον δὲ περὶ πάντα). Вероятно, он не совсем знает буквы: он смешон каждый раз, когда должен писать или читать, и заикается, как дети.

[fr. 215 Smith = Theodoret. Graec. aff. cur. 12.65–67] Порфирий рассказывал про Сократа: «сообщалось, что когда он был мальчиком (παῖς) он не вел хорошую жизнь (οὐκ εὖ βιώσειεν) и был не дисциплинирован (οὐδὲ εὐτάκτως). Во-первых, он никогда не слушался (τῷ πατρὶ διατελέσαι ἀπειθοῦντα). Каждый раз, когда отец приказывал ему принести свои рабочие инструменты, он не следовал приказу и бежал туда, куда ему нравилось. Когда ему было около семнадцати лет, Архелай, ученик Анаксагора, пришел к Сократу в гости и сказал, что бы тот стал его любовником (ἐραστήν). Сократ не отказался от общения (οὐκ ἀπόσασθαι τὴν ἔντευξιν) и компании (ὀμιλίαν) Архелая, оставаясь с ним много лет (ἔτη συχνά). Тот и научил его (προτραπήναι) философии (ἐπὶ τὰ φιλόσοφα).

(t7) [fr. 216 Smith = Theodoret. Graec. aff. cur. 4.2] Порфирий говорит, что Сократ, сын Софрониска, был порой склонен к невоздержанности (εἰς ἀκολασίαν ἤνικα ... ἀποκλίναντα), когда был молод (νέος ἦν), но с работой и учебой (σπουδῇ καὶ διδασκῇ) он исправился (ἀφανίσαι) эти качества (τοὺς τύλους), и также победил их философией (τοὺς δὲ τῆς φιλοσοφίας ἐκμάξασθαι).

[fr. 52b Wehrli = Suda s. v. Σωκράτης] Аристоксен говорит, что он (Сократ) был первым учеником Архелая и стал его возлюбленным (παιδικά) испытывая очень сильное половое влечение (σφοδρότατόν ... περὶ τὰ ἀφροδίσια) но это не привело его к несправедливым поступкам (ἀδικήματος χωρίς)

Интересно, что фрагменты, где Аристоксен описывает Сократа как невоздержанного, необразованного и невоспитанного, часто воспринимаются исследователями как критика философа. Однако в диалогах Платона Ксенофонта и других авторов сократической традиции мы также видим упоминания о сильных страстях Сократа, которые он побеждает при помощи философии. Хорошим примером может служить эпизод из Платоновского Пира, где Сократ силой разума побеждает эротическое стремление. Мы склонны прийти к выводу, что и в приведенных выше отрывках Аристоксен не критикует Сократа, а лишь демонстрирует нам устоявшийся в традиции образ, дополненный новыми штрихами.

Куда интереснее, на наш взгляд, описанные в них любовные взаимоотношения с Архелаем, в которые Сократ вступает в достаточно зрелом семнадцатилетнем возрасте и состоит, даже перешагнув порог взрослости. Из указанных отрывков создается впечатление, что отношения Сократа с Архелаем следовали традиционной для древнегреческого общества дихотомии Эраст и Эромена, где Архелай занимал активную позицию эраста, а Сократ пассивную – эромена. Тут мы видим сразу несколько проблем. Во-первых, из отрывков приведенных выше следует, что Сократ стал любовником Архелая, уступив собственной сексуальной невоздержанности, в то время как образцовый эромен должен был оставаться незаинтересованным в физической близости. Желание же вступать в сексуальные отношения и способность получать от этого удовлетворение в античном обществе осуждалась. Важно отметить, что такое описание отношений Сократа и Архелая не являлось традиционным для сократической традиции. Имя учителя Сократа упоминалось у Иона Хиосского и Теофраста, но только Аристоксен придал его отношениям с учеником педерастический характер. Мы можем предположить, что ряд авторов в свою очередь находили эту модель их взаимодействия потенциально проблемной. Например, Платоновском диалоге «Пир» Сократ излагает свою эротическую доктрину ссылаясь

на таинственную пророчицу Диотиму. По мнению некоторых исследователей, это происходит по причине того, что не вложи Сократ свою теорию в чужие (тем более женские) уста, возникла бы опасность, приписывания ее эрасту Сократа, что нанесло бы его авторитету существенный удар [9].

Схожим ударом по репутации афинского мыслителя часть исследователей считают описанное Аристоксеном двоеженство Сократа.

[fr. 54a Wehrli = Cyril Adv. Iul. 6.186] в вопросах, имеющих отношение к его жизни и ко всем остальным вопросам, он был легко удовлетворяем (εὐκόλον) и требовал мало материальных благ в своей повседневной жизни. У него было очень сильное половое влечение (τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφοδρότερον), но не было никакой несправедливости/беззакония (ἀδικίαν) прилагавшихся к нему. Он практиковал секс (χρησθαί) только со своими женами (ταῖς γαμεταῖς) или с женщинами, которые были широко доступны (κοιναῖς). Он имел (σχεῖν) двух жен одновременно (δύο γυναῖκας ἅμα): Ксантиппу – гражданку, но все равно (πως) достаточно доступную (κοινωτέρα) женщину, и Мирто, внучку Аристиды, сына Лисимаха. Он взял в жены (λαβεῖν) Ксантиппу после того, как она вступила в связь с ним (περιπλακεῖσθαι), и от нее родился сын Лампрокл (ἑαυτῷ Λαμπροκλής ἐγένετο). Мирто [он взял] в брак (γάμφ) позже, и от нее [родились] Софрониск и Менексен.

[fr. 54b Wehrli = Theodoret. Graec. aff. cur. 12.63–65] Аристоксен показывает, что Сократ также был поработен удовольствиями (ἡδυλαθείαις δεδουλωμένον). Он говорит следующее: у него было очень сильное половое влечение [далее следует текст идентичный отрывку выше]. Он взял в жены Ксантиппу после того, как она вступила с ним в половую связь (προσπλακεῖσθαι), и от нее родился Лампрокл (ὁ Λαμπροκλής ἐγένετο). Но Мирто [он взял], женившись на ней (γαμηθεῖσθαι) и от нее [родились] Софрониск и Менексен. Эти женщины боролись друг с другом (ξυνάλπτουσαι μάχην) и всякий раз, когда они останавливались, они нападали на Сократа, потому что он никогда не мешал им сражаться, но смеялся, когда видел, как они сражались друг с другом и с ним. Аристоксен сказал (φησιν), что в своих отношениях Сократ был сварлив (φιλαπεχθήμονα), суров (λοίδωρον), и возмутителен (ὕβριστικόν).

Традиция приписывать двух жен Сократу восходит к Аристотелю (псевдо-Аристотелю). В утерянном трактате «О благородстве», он сообщает, что у Сократа в первом браке с Ксантиппой был рожден первый сын Лампокл, а во втором с Мирто Софрониск и Менексен. При том у Аристотеля нет указаний на то, были ли эти жены у Сократа одновременно или Сократ женился второй раз после того как одна из них умерла. История о двух браках Сократа не раскрывалась в сократической литературе, но много обсуждалась в кругу перипатетиков, что могло быть причиной, по которой о них пишет и Аристоксен. Согласно источникам, о бигамии Сократа также писали Деметрий Фалерский и Иероним Родосский. Последний даже писал о некоем афинском эдикте (ψήφισμα) содержащем меры регулирующие нехватку населения. Одной из таких мер было разрешение некоторым мужчинам иметь двух жен для деторождения. Тем не менее, большинство ученых подвергает сомнению существование подобного постановления. Скорее всего, оно было изобретено самим Иеронимом Родосским, для того чтобы опровергнуть обвинения афинского мыслителя в нарушении законов.

Упоминание двоеженства Сократа вызывало возмущение не только у Иеронима, но и у других современников и последующих исследователей. Лиддел и Лоу подчеркивают: «Двоеженство было нелегально в Афинах пятого-четвертого века, следовательно, по данному свидетельству Аристоксена, Сократ нарушал закон. Таким образом, Аристоксен внес очередной факт в устоявшийся образ Сократа – нарушителя закона. Эта новая грань сократовского образа неплохо вписалась в сложившийся на тот момент топос антисократической полемики: имея двух жен, Сократ потакал собственным желаниям». [9 p.80]

Однако из указанных отрывков следует, что хоть Сократ и был подвержен страстям, а именно «очень сильному половому влечению» он вовсе не потакал им, а напротив побеждал, не опускаясь до незаконных связей. Важно, что Аристоксен не считает браки Сократа нарушающими Афинские законы. Он подчеркивает, что мыслитель женится на Ксантиппе, чтобы не подвергать ее бесчестию, что еще раз подтверждает, что он подчиняется не только законам, но и нормам морали. Мы можем предположить, что

в данном случае Аристоксен считал, что у философа был законный повод обладать двумя женами.

Интересно, что тут мы снова сталкиваемся с описанием страстной натуры Сократа, на которую Аристоксен регулярно ссылается в своем биографическом произведении. Эта черта была присуща мыслителю от рождения, укрощена, однако не до конца, философией и служила Сократу в качестве инструмента его особой убедительности. Она широко влияла на жизнь философа и даже отражалась на его внешности. Тем не менее, его страстность не приводила Сократа к незаконным действиям, хотя и толкала порой на поступки нетипичные для образа философа и достойного афинянина.

На наш взгляд такой портрет Сократа все же нельзя назвать антисократическим. Человек, воссозданный Аристоксеном, действительно существенно отличается от идеализированного образа, созданного учениками Сократа, однако описанные Тарентским недостатки не только щедро приправлены рассказами о достоинствах, но и вписаны в общую концепцию призванную нарисовать перед читателем цельный портрет человека, чей образ жизни, характер и внешность составляют единое целое.

Литература

1. Ксенофонт. Пир // Аристотель. Воспоминания о Сократе. — М.: Наука, 1993. — С. 160-197.
2. Платон. Менон // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1 – СПб. Издательство Санкт Петербургского университета; «Изд-во Олега Абышко», 2006. – С. 375-421.
3. Платон. Пир // Платон. Избранные диалоги – М.: Эксмо, 2007. – С. 430-492.
4. Плутарх. О злокозненности Геродота // История Древнего Рима. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1438060000> (дата обращения: 17.04.2018).
5. Светлов Р. В. Сократ в пространстве античного воображения // СХОЛН (Schole) Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск: Издательский центр Новосибирского государственного университета, 2015. – Т 9, №1. – С. 169-185.
6. Цицерон. Тускуланские беседы // История Древнего Рима. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1422368001> (дата обращения: 17.04.2018).

7. Элиан. Пестрые рассказы // Пестрые рассказы. – М.: Издательство Ака-демии наук СССР, 1963. – 186 с

8. Gibson S. Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology (Studies in Classics 9) – New York and London: Routledge, 2005. – 126 p.

9. Halperin D. M. Why Is Diotima a Woman? // One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love. – New York: Routledge, 1990. – Pp. 112-211.

10. Liddel P., Low P. Inscriptions and Their Uses in Greek and Latin Literature – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 80 p.

11. Stavru & Moore. C. (eds.). Aristoxenus on Socrates // Socrates and the Socratic Dialogue, Leiden/Boston, 2018. – Pp. 623-664.

КУПРИЯНОВ ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВИЧ, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники РАН, научный сотрудник, канд. филос. наук

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В МЕТАФИЗИКЕ Б. Н. ЧИЧЕРИНА

Аннотация: В статье рассматривается интерпретация истории античной философии в метафизике Б. Н. Чичерина. Производится реконструкция основных принципов метафизики Б. Н. Чичерина. Показано, что согласно Чичерину, логическое развитие категорий разума совпадает с историческим развитием философии. История философии оказывается прогрессирующим процессом выявления определений абсолютного. Античная философия выявляет уже всю полноту категорий. Развитие философии Нового времени Чичерин понимает по аналогии с историей античной философии. В статье показана связь философии истории философии Чичерина с его логикой. Также предложена таблица, систематизирующая ход истории философии в понимании Чичерина.

Ключевые слова: Чичерин, либерализм, метафизика, история философии, гегельянство

VICTOR KUPRIYANOV, St Petersburg Branch of the S. I. Vavilov
Institute for the History of Science and Technology of the Russian
Academy of Sciences, Research Fellow, CSc in Philosophy

HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY
IN BORIS CHICHERIN'S METAPHYSICS

Summary: The article considers the interpretation of the Ancient philosophy in B. N. Chicherin's metaphysics. The author reconstructs the basic principles of Chicherin's metaphysics. It is shown that according to Chicherin, logical development of the rational categories coincides with the historical development of philosophy. History of philosophy turns out to be a progressive process of expression of the absolute. Ancient philosophy shows the full range of the categories. Chicherin understands modern philosophy to analogous to the ancient one. The article shows the ties of the Chicherin's philosophy of the history of philosophy with his metaphysics. The author proposes the table schematically representing Chicherin's understanding of the history of philosophy.

Keywords: Chicherin, liberalism, metaphysics, history of philosophy, Hegelianism

Брук Елизавета Григорьевна, Санкт-Петербургский
государственный университет, Институт философии, студент

ПЛАТОНОВСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ
ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ
ФЕНОМЕНА (ВЕЩИ), СУЩНОСТИ И ПОНЯТИЯ

Различные философские направления и школы, появившиеся на протяжении XX века, большей частью опирались на богатое наследие предшествующих направлений философии, в том числе и на Платоновскую традицию. В пределах обозначенного выше периода особый интерес для исследования представляет собой тот своеобразный взгляд на античную мысль, который сформировался в среде представителей Марбургской школы неокантианства. Внутри рассматриваемого направления на Платона опираются либо когда говорят о проблеме познания, и тогда все следы мифологического чаще всего изымаются из его работ, в результате чего Платон становится ярким представителем

совершенно рациональной философии идеализма, и во многом сближается с И. Кантом (например, о влиянии линии Платона на методологию Марбургской школы достаточно подробно написано у К. А. Свасьяна в работе «Философия символических форм Э. Кассирера: критический анализ» [11, С. 6-36]); с другой стороны, на наследие Платона опираются, разрабатывая проблему бытия [10], что большей частью характерно не столько для представителей данного направления, сколько для течений, развивавшихся параллельно ему. В этом случае, все творчество Платона предстает как единый монолитный вопрос онтологии. По отношению к рассмотренным выше двум крайним точкам зрения совершенно иной самобытный взгляд представлен в философии Э. Кассирера, также принадлежавшего к Марбургской школе. Связывая традицию Платона и с гносеологическими, и с онтологическими проблемами философ, тем не менее, подчеркивает многогранность и многоплановость наследия Платона и ставит в дополнение к уже существующим проблемам целый ряд собственных вопросов и замечаний, в большинстве из которых вышеупомянутый древнегреческий философ предстает как фигура новатора, стоящая у истоков нового типа философского мышления, поскольку именно Платон поставил целый ряд проблем, совершенно новых для той эпохи.

Во-первых, Э. Кассирер пристально рассматривает влияние Платона на развитие понятийной логики естественных наук, то есть его влияние на рациональное научное познание, что каждый раз оказывается лейтмотивом работ, посвященных мифологическому мышлению, поскольку принципы научного познания зачастую противопоставляются принципам мифологического мышления для наилучшего разбора и понимания законов последнего [3, С. 184-185]. Во-вторых, поднимая вопросы онтологии, Э. Кассирер также затрагивает фигуру Платона, новаторство которого в данной области, согласно Э. Кассиреру, заключалось именно в том, что впервые бытие было осмыслено как проблема, оно вышло из круга сущего и тем самым та прочная связь, которая еще оставалась между философией и мифологией, раз и навсегда оказалась разорвана [5, С. 11-12]. Третьим же, и самым важным, кругом вопросов становится все то, что касается общей проблемы функции символизации и связанной с ней частной проблемы

символа. И в этой области Платон также становится рубежной фигурой для Э. Кассирера, поскольку в его специфическом восприятии мифологии впервые, по Э. Кассиреру, можно усмотреть целостное видение мифа, причем не связанное с аллегорическими его толкованиями, но видение мифа как единой функции, имеющей инструментальный характер: «Для Платона миф таит в себе определенное понятийное содержание: ведь он является тем понятийным языком, в котором только и может выразиться мир становления <...> миф выходит за пределы чисто субстанционального значения: он мыслится при этом как определенная и необходимая на своем месте функция постижения мира» [6, С. 15-16]. Таким образом, из всего представленного выше следует, что корни общей проблемы символизации (в варианте мифологии), а также частной проблемы символа как такового, выводятся Э. Кассирером из античного наследия, поэтому далеко не случайны его ссылки на Платоновские диалоги «Софист», «Кратил» и др., а также на письма античного философа, в особенности на VII письмо, при подробном рассмотрении проблем языка и языкового символа, а также соотношения общих понятий и проблемы познания [5, С. 30, 56 ; 6, С.15]. Итак, вытекающие непосредственно из всего вышеперечисленного вопросы о том, каким образом Э. Кассирер видит проблему символа и соотношения в нем сущностного, понятийного и материального компонентов, всегда ли одинаково их соотношение и от чего оно зависит, а главное – в чем уникальность его методологической позиции по отношению к проблеме символа – все это является целью настоящего исследования и должно рассматриваться неотрывно друг от друга.

Постулируя единство функции символизации, движению которой подчиняются все символические формы, Э. Кассирер ставит целью «Философии символических форм» - выявить специфические особенности и законы, которые присущи каждой из них в отдельности. Напомним, что в качестве символических форм выступают язык, мифологически-религиозное мышление, научное познание, и все они имеют свои собственные принципы формообразования. Но несмотря на то, что каждая из названных символических форм глубоко внутренне самобытна, все они приостанавливают непрерывный поток сознания и объективируют его в культуре, в символах. Иными словами, все символические

формы, насколько бы уникальными они ни были, подчинены единой интегральной функции символизации. Центральная для философии Э. Кассирера установка, согласно которой ни одна из символических форм не может быть сведена к остальным, но должна мериться своей собственной мерою, выдерживается на протяжении всей «Философии символических форм», причем, автор особенно подчеркивает несводимость мифологического мышления, на котором мы и сделаем акцент в данной работе, к языку или искусству, в чем часто, по его словам, черпали методологический инструментарий его предшественники, оставляя без внимания мифологическое мышление само по себе и его внутренние законы, что, по Э. Кассиреру, является недопустимым, поскольку «...сравнение мифологической формы с прочими основными духовными формами угрожает нивелированием ее подлинной внутренней составляющей...»[6, С. 33]. Такая постановка проблемы уникальна в своем роде, поскольку, действительно, за всю историю западноевропейской философии невозможно увидеть настолько радикально и тонко поставленную не только проблему символа, но и подобным образом поставленный вопрос об изучении феноменов культуры.

Как и было сказано выше, остановимся на анализе мифологического мышления и в рамках данной символической формы рассмотрим упомянутую выше проблему символа. Что касается общих замечаний, то, во-первых, символ не является некоторым неизменным, не зависящим от восприятия материальным носителем, но основные характеристики самого символа зависят от того, внутри какой функции формообразования, то есть внутри какой символической формы, он находится. Подобная установка становится возможной благодаря опоре на принцип репрезентации, который исключает возможность непосредственного восприятия, поскольку в своей перцептивной деятельности сознание уже вносит свой отпечаток на воспринимаемое, при встраивании непосредственного впечатления в общую репрезентативную модель. То есть соотношение интересующих нас характеристик символа не постоянно, но зависит от того, в контексте какой символической формы он рассматривается.

Во-вторых, символ также не является статичной единицей, поскольку он рассматривается в контексте динамического

функционального единства внутри диалектического движения отдельно взятой символической формы. Поэтому, соотношение интересующих нас характеристик зависит также и от той ступени развития, на которой стоит символ в каждый отдельно взятый момент внутри рассматриваемого здесь мифологического мышления. На начальной стадии своего развития оно пребывает в исключительной наличности своего объекта, и здесь бытие имеет лишь один единственный уровень, оно однопланово и оказывается заключенным в кругу сущего, в кругу единичных феноменов, которые никоим образом не рассматриваются самим мышлением в качестве обозначения или указания на какую-либо сущность, но непосредственно являются ею. То есть сущность единичной вещи и сама вещь нераздельны друг от друга, поэтому ничто не является символом в полном смысле слова, но все сопричастное друг другу через сущностную тождественность может явиться репрезентующим звеном для вещей, с ним связанных. Такая монолитность проистекает, главным образом из того, что сущностные и акцидентальные характеристики вещи слиты во едино и претворены в единично-конкретную форму – в непосредственно данную вещь. Как не раз замечал Э. Кассирер в своих работах, оконкречивание содержаний, в том числе и идеальных, и сбивание их на один единственный слой бытия является неотъемлемой частью мифологического мышления [4, С. 37-38]. Таким образом, за неимением категории идеального, связь между тем, что обозначается и тем, что обозначает – не идеальная, а вещно-действительная, сущностная связь, покоящаяся на принципе акцентуации – фундаментальном принципе оформления бытия в мифологическом мышлении. Любой выхваченный сознанием «случайный» признак будет считаться свидетельством принадлежности феномена к тому или иному акцентуальному ряду, а также свидетельством его сущностно-субстанционального единства с другими феноменами, имеющий данный признак, «...миф скатывает все, к чему он прикасается, словно в единую недифференцированную массу. Отношения, им устанавливаемые, устроены так, что благодаря ним включенные в них звенья оказываются не только объединенными идеальной взаимосвязью, но и становятся прямо-таки тождественными, становятся одной и той же вещью» [6, С. 79]. Здесь нет напряжения между

означаемым и означающим, символом и его значением, они сущностно одно: «Там, где мы видим отношения чистой «репрезентации», для мифа, если он еще не отклонился от своей основной и изначальной формы и не утратил своей исконности, существуют отношения реального тождества. «Образ» не представляет «вещь» - он есть эта вещь; он не только ее замещает, но и действует так же, как и она, так что заменяет ее в ее непосредственном присутствии» [6, С. 53]. То есть, иными словами, на данном этапе, где совершенно отсутствует категория идеального, для того, чтобы оперировать идеальными понятиями, сознанию необходимо претворять их в нечто вещное. Поэтому мифологический мир конкретен, и в нем «оба момента, момент вещи и момент смысла, могут без различия переходить друг в друга, срастаются здесь в непосредственное единство, становятся “конкретцией”» [6, С. 36]. То есть здесь, на данном этапе, мы видим то тождество сущности и феномена и тождество феноменов через их сущность, которые составляют фундамент принципа акцентуации, а через него и таких явлений, как: принцип *pars pro toto*, тождество имени и его носителя, симпатическая магии и т. д.

Но символическая форма внутренне динамична, а с ней динамичен и сам символ в своем развитии. В качестве движущей силы внутри мифологического мышления принимается диалектика: в какой-то момент диалектического развития мифа мир образов, который является его выражением, становится для него внешним и уже более не может адекватно его выражать. Вследствие данного процесса происходит переход на новую ступень объективации, в ходе которой постепенно появляется религия. Здесь сознание вырывается из той наличности, которая была присуща мифологическому мышлению на более ранних ступенях развития, и, располагая уже не в одной плоскости знаки и обозначаемое ими, продуцирует в качестве своего выражения символ в полном смысле слова. Чувственный знак-символ остается конкретным феноменом, конкретной вещью, однако обозначаемое им, само содержание, уходит в область идеального, и, таким образом, сущность приобретает идеальную окраску, в то время как материальный феномен остается в кругу сущего. Здесь появляется напряжение между символом и тем содержанием, которое им обозначается, что и является одним из главных диалектических переходов

не только в мифологическом мышлении, но и в развитии языка, так как эти две формы движутся и развиваются долгое время параллельно [4].

Что касается понятийного момента в символе, то здесь следует дать лишь беглую ремарку, поскольку у Э. Кассирера в контексте рассмотрения культуры вообще и символических форм в частности данный вопрос остается несколько затемненным. Понятие как представление о каком-либо объекте, его свойствах и т. д. присутствует на всех стадиях развития любой символической формы (а, значит, на любой стадии развития символа), поскольку, как было отмечено выше, непосредственной данности объекта для сознания не существует, и понятие как «представление о...» существует здесь с необходимостью и нерасторжимо связано с актом восприятия чувственных вещей. Если же мы станем говорить о том, что понятие обусловлено наличием рефлексии, то оно появляется на последних стадиях развития каждой символической формы, поскольку их движение можно охарактеризовать как движение от конкретного к абстрактному, с параллельно возрастающей степенью рефлексии. И третье замечание будет касаться научного понятия. В области научного познания понятие приобретает функциональную окраску, поэтому с данной точки зрения оно будет являться отличительным признаком лишь одной этой символической формы, и ни о каком понятийном компоненте символа в рамках рассмотрения других символических форм говорить не приходится, если рассматривать его с данной точки зрения.

Итак, символ в системе символических форм – это подвижная единица, однако никогда не сводящаяся только лишь к своему материальному субстрату. Соотношение компонентов символа не установлено раз и навсегда, но оно зависит от целого ряда сопутствующих факторов, в первую очередь, от того, в какой символической форме и на какой стадии своего развития он находится. В мифологическом мышлении на начальной его стадии, поскольку сознание утопает в наличности бытия, а мир концентрируется лишь на одном единственном уровне, символ пребывает в своей чувственной конкретности, в нем неразрывно соединены чувственный феномен, сущностные и акцидентальные характеристики. По мере развития символической формы сущностные

характеристики, содержание, на которое указывает символ, уходят в мир идеального, в то время как его материальный носитель (вещь) остается в сфере чувственно-конкретного.

Таким образом, Э. Кассирер поставил проблему критики культуры и сопутствующую ей проблему символа так, как не делал никто ни до него, ни после. Уже сама попытка объяснения каждой символической формы из открытия ее же собственных законов является достаточно интересной точкой зрения на данный вопрос. Впоследствии, направления, которые также будут рассматривать культуру через призму символов как нечто единое, а именно структурализм в этнологии и близкая к нему семиотика, будут либо предельно рационализировать все культурные феномены, что можно видеть, например, в работах К. Леви-Строса, либо приближать их функцию к языковой, и здесь примером может служить Московско-тартуская семиотическая школа [1;2]. И в том, и в другом случае, символ рассматривается уже как нечто устойчивое, имеющее свои характеристики и их не меняющее, то есть соотношение всех трех компонентов в символе здесь раз и навсегда закреплены. Например, если обратиться к работам К. Леви-Строса [7;8;9], причины подобной перестановки становятся ясными и отчетливыми. Центральным для структурализма пункт неразрывности формы и содержания, а также тот факт, что значение символа зависит от контекста, способствуют росту значимости в самом символе понятийного и материального компонентов соответственно и уменьшению роли сущностного, поскольку значение целиком и полностью определяется здесь контекстом, а, значит, символ онтологически в реальности не укоренен. В результате такого рода перестановки компонентов символ становится статичным безликим классификатором и получает свое значение только лишь внутри контекста, заняв определенное место в общей структуре. При подобной постановке вопроса, конечно, было бы совершенно невозможным сделать четкое разделение между религиозными, языковыми символами и теми символами, которые связаны с познанием. Именно поэтому семиотика, частично опирающаяся на структурализм, в некотором роде логически завершает начатое им, провозглашая тезис о единстве культурного текста [1;2].

Таким образом, на протяжении всего XX века над сложной и многогранной проблемой культуры через символическую призму размышляли совершенно разные по своим методологическим установкам известные ученые, принадлежавшие к различным направлениям (неокантианство, структурализм, семиотика). Среди вышеупомянутых течений система Э. Кассирера выделяется особо, поскольку он не только ставит проблему единства культуры, подчиняя все существующие символические формы единой интегральной функции символизации, но и делает попытку рассмотреть внутренне присущие каждой из них законы формообразования. Из подобного методологического взгляда органично вытекает возможность развития символа, возможность его рассмотрения как живой, меняющейся единицы, которая не имеет изначально заданного соотношения присущих ему характеристик и компонентов, но в своем развитии несет отпечаток той символической формы, внутри которой и происходит развитие. Таким образом, Э. Кассирер, усматривая в фигуре Платона новаторские черты, неразрывно связывает свое исследование символа, мифологического мышления, языка и познания с наследием античного философа, подразумевая, что многие из проанализированных выше проблем уже тогда были поставлены, пусть даже в имплицитном виде, его великим предшественником.

Список литературы

1. Гаспаров Б. М. В поисках «другого». Французская и восточноевропейская семиотика на рубеже 1970-х годов // Новое литературное обозрение.,1996. No. 14.
2. Живов В. Московско-тартуская семиотика: ее достижения и ограничения // Новое литературное обозрение. No. 98. С. 11-26.
3. Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М.: 1998. С. 183-251.
4. Кассирер Э. Сила метафоры. // Теория метафоры. – М., 1990. С. 33-43.
5. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т-х. – М.; СПб., 2015. Т. 1. Язык.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. – М.; СПб., 2015. Т.2. Мифологическое мышление.

7. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1999. С. 111-336.

8. Леви-Строс К. Сырое и приготовленное // Леви-Строс К. Мифологии: В 4 т. М.; СПб., 1999. Т.1.

9. Леви-Строс К. Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1999. С. 37-111.

10. Наторп П. Об исходном пункте философии // Кантовский сборник: Научный журнал. 2009. 1 (29). — Калининград, 2009. С. 110-121.

11. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: критический анализ. М., 2010.

12. Hartman Robert S. Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms//The library of living philosophers, v. VI. Evanston, Illinois, 1949

ЩЕРБАКОВ ФЁДОР БОРИСОВИЧ, Русская христианская гуманитарная академия, аспирант

СТАТУС МИФА В РИМСКОЙ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ

Античную философскую аллегорезу, пожалуй, можно считать почти ровесницей греческой философии. Несмотря на столь длительное развитие и чрезвычайное разнообразие трактовок отдельных богов, героев и мифологических сюжетов в различных философских учениях, иносказательное толкование на протяжении всей Античности, несомненно, представляло из себя единую герменевтическую традицию. Свои характерные черты она сохранила вплоть до возникновения римской неоплатонической школы (в лице, прежде всего, Плотина и Порфирия Тирского), в рамках которой аллегореза пережила настоящий расцвет, а статус языческих мифов был кардинально переосмыслен и заново “оправдан” перед угрозой наступающего христианства. Какой бы ни оказывалась та или иная интерпретация, её применение всегда подразумевало определённый ряд презумпций, без которого любая аллегореза просто теряла бы всякий смысл.

Возникнув как средство философской защиты Гомера, Гесиода, Орфея и др. древних поэтов перед лицом философской же их критики, аллегорическая интерпретация всегда стремилась

“легитимизировать” греческую мифологию как содержащую подлинное знание о мире и встроить её в то или иное философское учение. При этом подразумевалось, что причиной многочисленных упреков в сторону эпических поэтов и обвинений их в религиозном нечестии и малоправдоподобных выдумках было сугубо буквальное прочтение этих текстов. Философы-аллегористы, порицавшие людей профанных (οἱ βέβηλοι) в делах мифологии, говорили, что поверхностно-наглядный (τὸ ἐπιπολαϊότερον) слой преданий и предназначен для людей «поверхностных»; буквальный смысл гомеровских преданий должен быть отвергнут. По сообщению Филодема, натурфилософ Диоген Аполлонийский «хвалит Гомера за то, что он рассуждал о божестве не мифически (μυθῶδης), но истинно» (DK 51, 8). Судя по данному фрагменту, поверхностный уровень мифического образа уже однозначно определён философом как ложный, при этом подразумевается «нахождение» некоей истины в глубине мифа, которую нужно добыть путём философского изыскания. Помимо этого, по мнению аллегористов, древние поэты просто не могли говорить путано и неправдиво. Наличие каких-либо текстуальных неувязок свидетельствует только о неглубоком понимании древней мудрости. Позднеантичный комментатор Симплиций очень хорошо выразил точку зрения аллегористов о мыслителях, судящих о «поверхностном» слое мифа: «После того как мы услышим и Аристотеля, опровергающего мнения прежних философов, и до Аристотеля Платон, оказывается, это делает, и раньше их обоих — Парменид и Ксенофан, то должно знать, что они, заботясь о поверхностном, опровергают то, что им представляется нелепым в рассуждениях предшественников, между тем как древние имели обыкновение высказывать свои мнения в виде загадок» (Simpl. Phys., 36, 25).

Хотя традиционно изобретение аллегорического способа толкования приписывают философам-пифагорейцам VI в. Ферекиду Сирроскому и Феагену Регийскому, несомненно, первой школой, которая стала широко и систематически опираться на практику аллегорезы Гомера и др. древних поэтов, была Стоя. И если для ранних стоиков, особенно для Клеанфа, аллегореза была неотъемлемой частью теологии, которую он сближал с физикой (SVF, I, 482), и ставил их на вершину своей иерархии наук

(SVF I, 486), то для поздних стоиков гомеровский эпос часто лишь представлял из себя интересный «материал» для подтверждения своих философских и естественнонаучных положений. В некотором смысле, занятие аллегорией и было для ранних стоиков философией.

Репутация Гомера как величайшего мудреца в стоической школе оставалась практически неизменной. «Не только о близком, но много и о делах давно минувших и о местностях, далеко отстоящих, рассказывает Гомер, и вследствие добросовестности чрезвычайной и большей, чем у последующих поэтов, он сочиняет, не вымышляя всё целиком, но и аллегорически воспроизводя достоверные знания, придавая [им] определённый порядок и направляя [помыслы] людей» - пишет близкий стоическому направлению учёный Страбон (I, 2, 7, р. 18).

В первые века н. э. в среднеплатонических и неопифагорейских кругах стала происходить своеобразная ассимиляция мифов и религиозных таинств как одинаково достойных предметов для аллегорического толкования. Согласно пифагорейско-платонической концепции, мифы и таинства суть взаимодополняющие средства, которыми пользуются божественные силы для открытия «посвящённым» высшей истины. Мифы представляют это откровение в некоем свёрнутом виде – в письменных преданиях старины, в то время как мистерии демонстрируют то же самое, но только в виде зримых сакральных действий и изображений; однако и те, и другие излагают непреходящие истины *диахронически*. Таким образом, поэзия и религиозные таинства становятся двумя типами теперь уже собственно философского дискурса. Единственными людьми, с которым одновременно могут соприкасаться подлинные религия, философия и поэзия, и которым непосредственно открываются божественная истина, становятся поэты. Так происходит своеобразный религиозно-философско-мифологический синтез, явленный во всю мощь уже в неоплатонизме, вследствие чего складывается понимание того, что истина уже была выражена богами в самых разных формах – у древних поэтов, в религиозных таинствах, в текстах философов, наконец, просто в самой природе, и теперь одной из важнейших задач философии стало расшифровывать все эти «подсказки» божественных сил как единый Текст-Космос. В этом плане поэты даже в большей степени,

чем философы, стали пониматься как подлинные богословы. Именно такое понимание статуса мифа и древней поэзии естественным образом перешло от Нумения Апамейского, Крония, Плутарха Херонейского и др. в римский неоплатонизм.

Прежде чем мы перейдём к рассмотрению статуса мифа в этой школе, имеет смысл рассмотреть понятие σοφία, в свете которого, на наш взгляд, это необходимо сделать. Плотин стремился к предельно широкому пониманию этого слова, которое включало у него и философию в собственном смысле, и житейскую мудрость, и мифологию, и религиозное Откровение, и вообще любое истинное знание о мире. Характерно, что именно этот термин был выбран Плотинем для обозначения наивысшего, наиболее общего знания (V, 9, 11). В одном из мест, о Софии он пишет так: “Все возникающие вещи, произведены ли они искусствами или природой, творит некая мудрость, и повсюду есть мудрость, ответственная за творение: если есть нечто творящее согласно самой Мудрости, то и искусства будут таковыми же [т. е. будут творить каждое согласно своей мудрости]. Но художник возвращается опять к мудрости природы, согласно которой он возник, к Мудрости, которая уже не составлена из теорем, но в целом есть нечто единое, не что-то, что стало единым, будучи составленным из многого, но, лучше сказать, нечто разделившееся из единого во множество” (V, 8, 5). По Плотину София – это уже не просто высшее знание, могущее принадлежать только богу, но также *принцип организации всего сущего*, нечто весьма близкое гераклитовскому или стоическому Логосу. У всего в мире есть мудрость, а поэт, внимая ей, выражает её в своём художественном подражании. Гомер же, как совершеннейший из поэтов, впитал эту мудрость наилучшим образом, поэтому и поэмы его “боговдохновенны”.

Второй момент, который тут для нас принципиален – это ясное указание Плотинем на то, что мудрость представляет из себя нечто *изначально цельное*. Это не разобранный со временем философами, филологами и учёными по кирпичику некогда единый дом Знания, а потом из этих же обломков собираемый снова. Это то знание, которое схватывается целиком, во всей его многосложности и единстве. Но самое главное, что определяет неоплатоническое понимание Софии – это понимание того, как всё устроено, как всё существует согласно своей природе, и, следовательно, как это может

быть воспроизводимо в подражательных искусствах. Поэтому действительно мудрость свойственна и природе, и человеку (естественно, подготовленному для её восприятия), и богам.

Мифология, таким образом, оказывается не только частью такой целокупной мудрости, но одновременно и подступом к ней. Миф может дать внимательному взгляду общее понимание Космоса сразу в целом, не разорванное на знание о частностях. При этом важно не отвлекаться на “чувственную” оболочку мифологического образа, которая может послужить лишь отвлечению от созерцания вечных истин, выраженных в древней поэзии энигматически. Так, интерпретируя фигуру Линкея, Плотин пишет: «для взора пронизательного, для обладающего таким острым взором, каким, по смыслу мифа, обладал Линкей, проникавший будто бы взорами даже во внутренность земли, - каждая часть также оказывается и целым. Миф этот может быть принят за символ того созерцания, какое имеет место там, в сверхчувственном мире» (V, 8, 4). О Нарциссе неоплатоник говорит следующее: «если кто бежит за ними (т. е. образы телесного – Ф. Щ.) в желании овладеть ими как истинным, тот, как [Нарцисс], в желании овладеть тем, что носится прекрасным призраком на воде, <...> исчезает из виду, погрузившись в глубину потока; и подобным же образом и держащийся за прекрасные тела и не отбрасывающий их должен уже не телом, а душой погрузиться в тёмные и безрадостные для ума глубины» (I, 6, 8). О путешествии Одиссея у Плотина сказано так: «Вернее [поэтому было бы], если бы кто-либо возвестил: бежим в дорогое отечество. Но что это за бегство? И как мы бежим? От волшебницы Цирцеи или от Калипсо, как говорит Одиссей в тёмных выражениях, [разумея], как мне кажется, что ему не нравится оставаться, хотя и есть услада для глаз, и он в общении со всяческой чувственной красотой» (там же).

Следует отметить, что отличие плотиновской интерпретации мифа от, скажем, стоической, состоит в том, что основатель неоплатонизма не столько стремится подтвердить свои положения цитатами из древних авторов (хотя этот фактор, безусловно, присутствует) сколько пытается показать, что миф есть *специфический модус явления истины*, переданной от богов устами поэтов. Мифологический нарратив, передаваемый в диакронии, одновременно повествует о неизменном и неподвижном

Уме, существующий в синхронии. В этом видится определённая двойственность мифа, но вместе с тем, в этом же и его преимущество перед другими путями философского поиска. Греческая мифология есть не что иное, как отражение природы Единого, данной в загадках и тайнах. Для верного понимания древних поэтов нужно учитывать косный характер человеческого языка, который как таковой предназначен для описания изменчивых и непостоянных феноменов становящегося. Понять, что на самом деле хотели сказать древние поэты, интерпретатор может, лишь настроив собственную оптику взгляда не в направлении вечно становящегося, а в направлении самотождественной и неизменяемой истины. Получается, что миф лежит в некоем зазоре между истиной и вымыслом, но в зазоре *продуктивном*, требующем верного *предпонимания* сущности мифа и определённых герменевтических усилий. Так у Плотина объясняются знаменитые слова из платоновского “Государства”: “мифы, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина” (Resp., 377a).

У ученика Плотина Порфирия мы встречаем примеры уже гораздо более разработанной и, если можно так выразиться, более “самодовлеющей” аллегорезы. Сохранились его обширные комментарии на «Илиаду» и «Одиссею», в которых он иносказательное толкование явно предпочитает буквальному прочтению. Так, например, в сцене IV песни «Илиады» всем богам прислуживает прекрасная Геба, и одному лишь Зевсу кушанье подаёт Ганимед. Порфирий толкует этот странноватый, на первый взгляд, и ничего не значащий факт, как развёрнутую аллегорю, в которой Зевс олицетворяет первый Ум, и ничто из нижестоящих сущностей не может разделять с ним удовольствие. В другом месте Фетида — персонификация всеобщего закона, установления природы (Порфирий. Комментарии к «Илиаде», I, 399). Есть и совершенно традиционные аллегорезы богов в духе: Афины — мудрости, Посейдона — водной стихии и т. д.

Особняком в неоплатонической аллегорезе стоит трактат Порфирия «О пещере нимф», в котором небольшой экфрасис из Од. XIII, 102-112 автор интерпретирует как аллегорю всемирного движения душ. Фрагмент этот настолько мал, что приведём его здесь целиком:

*Возле оливы – пещера прелестная, полная мрака,
В ней – святилище нимф; наядами их называют.
Много находится в этой пещере амфор и кратеров
Каменных. Пчелы туда запасы свои собирают.
Много и каменных длинных станков, на которых наяды
Ткут одеянья прекрасные цвета морского пурпура.
Вечно журчит там вода ключевая, в пещере два входа.
Людам один только вход, обращенный на север, доступен.
Вход, обращенный на юг, – для бессмертных богов. И дорогой
Этой люди не ходят; она для богов лишь открыта.*

Порфирий утверждает, что поскольку Гомер – “посвящённый” и боговдохновенный поэт, которому открыты высшие смыслы реальности, никогда ничего не упоминает просто так, он явно в этом фрагменте записал некие зашифрованные ряды сакральных знаков (Порфирий. О пещере нимф, 3). Так, по Порфирию, сама пещера, о которой идёт речь, – это символ Космоса как такового. Её шарообразность намекает на такую же форму, которую, согласно представлениям древних философов, имеет Космос. При этом пещера, не обладая совершенным геометризмом своих очертаний, показывает аморфность мира и его “становящуюся” природу. Темнота в пещере символизирует, что в нашем чувственно-конкретном мире нам недоступно подлинное знание о нём, мы его по-настоящему и “не видим”, поэтому полагаться стоит только на созерцание умозрительных объектов, т. е. идей (там же, 5-6). В таком же духе трактуются и остальные объекты в пещере (красная ткань, которую ткут нимфы-наяды – это аллегория материальных тел, которые получают души в процессе метемпсихоза, маслина, растущая у входа в пещеру – это мудрость Афины и т. д.). Отличительной чертой порфириевской аллегорезы в отличие от платоновской можно считать гораздо большую укоренённость первой в традиционной символической греческой и ряда др. древневосточных культур (прежде всего, персидской, египетской, а также еврейской и даже христианской): пещера – это символ Космоса, вода или влага – символ души (также, как и пчёлы), мёд – символ очищения, и т. д.

Подводя итоги, можно сказать, что неоплатоники, опираясь на сочинения Гомера, Платона, Орфея и Халдейские оракулы, возвели статус мифа на чрезвычайно высокий уровень.

В неоплатонической школе Гомер обладал безусловным авторитетом, как совершенный, в некотором смысле «парадигматический» мудрец. Обладая Софией в её наиболее высшем и полном понимании, он ближе всех философов и поэтов приблизился в своих творениях к целокупной и всеохватывающей Истине жизни. Неоплатоники хотели вернуть поэзии и поэтам то отношение, которое оно когда-то имело в незапамятные времена мифической древности. Понятно, что в перспективе такого взгляда философская аллегореза из вспомогательного герменевтического инструмента, бывшая им когда-то, стала «священной» практикой исследования истин, заключённых самими богами в оболочку «загадки». Помимо этого, поскольку любой, сообщаемый далёкой древностью миф, обладал для них непререкаемым статусом, то и философские мифы Платона сделали возможным для римских неоплатоников поместить их автора в один ряд с Гомером и Гесиодом. В понимании римских неоплатоников, только миф может выразить такие вещи, которые не умещаются ни в рамки обыденного языка, ни даже в рамки рационального философского дискурса. Миф связан одновременно и со временем, и с вечностью: рассказывая некую вечную, непреходящую священную историю, он, тем не менее, остаётся темпорально воспроизводимым нарративом. Миф в понимании неоплатоников – это священная загадка: содержащий высшее, открытое самими богами знание, он же, понятый буквально, становится вымыслом. Вместе с тем, миф указывает и на наиболее невыразимые вещи, оказываясь тем самым в некоем протяжении между высказыванием и умолчанием. Парадоксальным образом, миф повторяет попытки описать Ум у Плотина через двойственные оппозиции, в частности, как Единое-Многое (Ἐν-πολλά). Статус мифа можно определить, таким образом, как недостающее звено в недвойственном понимании мира, как подступ к некоей «простоте взгляда», выражаясь словами П. Адо. Вся мифология древних авторов, включая и философские мифы Платона, были фактически приравнены к священным текстам, находящимся вне любой критики, и их толкование, как некогда было в Древней Стое, превратилось в форму религиозной практики, причём, наиболее способных и одарённых в духовном отношении людей.

СОБОЛЬНИКОВА ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА, Русская христианская гуманитарная академия, доцент, канд. филос. наук

«ВЫВОДЫ О НЕВОЗМОЖНОМ»: К ПРОБЛЕМЕ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА
В ФИЛОСОФИИ ДАМАСКИЯ ДИАДОХА

Аннотация: Одна из важнейших традиций философской интерпретации мистического опыта восходит к трудам Плотина. Его схема космоса – Единое, Ум, Душа, Материя, связанные по нисхождению эманацией, – определяет путь мистического восхождения, степени которого, в свою очередь, определяются принципом подобия микрокосма макрокосму. Основой неоплатонической традиции философской интерпретации мистического опыта становится учение Плотина об экстазе как восхождении души к Единому, где экстаз понимается как своеобразный «выход из себя» (вне – себя – бытие), достигаемый отвлечением от всего того, что Единым не является, т. е. от всего чувственно данного и умопостигаемого.

Особое значение для неоплатонической традиции философской интерпретации мистического имел способ постановки (и решения) проблемы соотношения единого и многого в аспекте проблемы бытия, что нашло яркое выражение в трудах Дамаския Диадоха. Единое Плотина получает, в трудах Дамаския, двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытию, оно в то же время остается выше всякого бытия, как трансцендентное миру простое единство. Проблема философской интерпретации заключается в том, что в качестве непричастного множества, Единое оказывается невыразимым в понятии, то есть, находится за пределами нашего познания, более того, оно находится за пределами бытия (трансцендентно ему), поскольку прибавление предиката бытия к Единому приведет к тому, что оно может стать двойственным. Однако, трансцендентное – это источник знания, которое в свою очередь, позволяет говорить о нем катафатически, как об иерархии сущего. Следовательно, единство приводит к необходимости вести речь о том, что превышает любую речь, а процесс философской интерпретации стремится к соответствию той

«ткани» словесной реальности, в которой возникает вопрошание о первоначале всего.

«..даже и в отрицании оно непостижимо...
единое, если оно существует, не является единым,
а если оно не существует, то для его определения
не подходит ни одно слово...»

Дамаский Диадокх «О первых началах»

В античной культурной традиции этимология слова «мистика» (mystik) восходит к слову *mysterion* - «тайна», что более указывает не на его религиозное значение, а на отношение к ритуалам мистерий, которые совершались тайно и должны были таковыми оставаться для непосвященных. Возможно, на это указывает и другое этимологическое значение слова «мистика», которое связано с глаголом *μυο* - «закрывать, скрывать», благодаря чему возникло понятие *mystikos* – «посвященный в мистерии» и *mysterion* – «тайное священнодействие, таинство». Мистики полагали, что существуют таинственные, сверхъестественные силы, воздействующие на человека, с которыми можно вступить в определенные отношения через молитву, ритуалы, внутреннее созерцание и т. д.

Если принять во внимание, что расцвет мистерийных культов в Греции начинается в середине I тыс. до н. э., и для большинства из них была характерна тенденция к личному «спасению», к обретению индивидуального мистического опыта, то под мистикой можно понимать особое направление мысли, допускающее сверх обычных способов познания истины (опыта, умозрения и предания) возможность непосредственного знания трансцендентных сущностей или феноменов путем прямого пребывания в них души познающего субъекта, а под мистицизмом – религиозно–философские течения, которые «видели путь постижения Бога не в логике и рассуждении, а в сверхразумном созерцании и чувстве»[3: 455].

В основу античного мистицизма, как совокупности религиозно–философских течений, полагался мистический опыт, направленный на непосредственное экстатическое единение с Абсолютом. Основой такого мистического мироощущения в неоплатонизме являлась идея сверхчувственной, трансцендентной реальности,

что требовало столь же внеэмпирического и сверхрационального познания, возможного только в мистическом опыте. Важно отметить, что предметом данного исследования является не сам по себе мистический опыт, в его более или менее спонтанном протекании, а философское обоснование опыта и прорастающее в этом обосновании рациональное строение мысли.

Одна из важнейших традиций философской интерпретации мистического опыта восходит к трудам Плотина. Его схема космоса – Единое, Ум, Душа, Материя, связанные по нисхождению эманацией, – определяет путь мистического восхождения, ступени которого, в свою очередь, являются принципом подобия микрокосма макрокосму. Основой неоплатонической традиции философской интерпретации мистического опыта становится учение Плотина об экстазе как восхождении души к Единому, где экстаз понимается как своеобразный «выход из себя» (вне – себя – бытие), достигаемый отвлечением от всего того, что Единым не является, т. е. от всего чувственно данного и умопостигаемого.

Особое значение для неоплатонической традиции философской интерпретации мистического опыта имел способ постановки (и решения) проблемы соотношения Единого и многого в аспекте проблемы бытия, что нашло яркое выражение в трудах Дамаския Диадоха (458/ 462 - после 538). А. Ф. Лосев отмечает, что Дамаский «уделял большое внимание теургии, теософии и вообще магической практике» [2:338], поскольку имеются сведения о его произведениях, посвященных различным оккультным вопросам, а его трактат «О первых началах» является уникальным, не только для периода неоплатонизма, но и для всей античной философии, «весьма большим вкладом и в неоплатонизм и вообще в античную философию, вкладом, который часто поражает даже искушенного читателя своими оригинальными, весьма детальными и часто весьма изысканными суждениями» [2: 339].

Полное название трактата «О первых началах» Дамаския – «Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. Комментарий к «Пармениду» Платона» указывает, что сочинение посвящено проблематике высших начал, взаимоотношению Единого со всей иерархией сущего, прояснению условий мышления и высказывания о Едином, как идее сверхчувственной, трансцендентной реальности в философско-рациональной форме:

«...прежде единого имеется попросту и всецело неизреченное, непредположимое, несопоставимое и никоим способом не мыслимое; к нему-то и устремлен самый путь восхождения рассуждения через наочевиднейшее, не оставивший в стороне ничего как промежуточного, так и последнего среди всего» [1: 47].

Безусловно, что Дамаский следует общей тенденции философии Платона и неоплатонической традиции, когда говорит об «отрицании единого»: «нет ничего обозначающего эйдос: ни изображения, ни имени, ни определения, ни мнения, ни знания» [1:13], «...<высшее единое> является началом всего; также, и Платон, дойдя до него, не испытывал в своих речах нужды в ином начале. Ведь оно как неизреченное не есть начало ни рассуждений, ни знаний...» [1:46]. Полемизируя с Проклом в «Затруднениях и разрешениях», Дамаский ещё резче подчеркивает невыразимость и непознаваемость Единого: «Действительно, единое либо познаваемо и изреченно, либо непознаваемо и неизреченно, либо в каком-то отношении таково, а в каком-то — иное, ибо высказаться относительно него можно было бы, пожалуй, лишь при посредстве отрицаний, для утверждения же оно неизреченно» [1:13]. Невыразимость и непознаваемость Единого, согласно Дамаскию, словно «родовые муки неизреченного в нас» [1:11], поскольку «...не существует об едином ни мнения, ни знания, ибо они не просты, как не прост и сам ум...» [1:13].

Согласно Дамаскию, Единое просто, и простота становится причиной неизреченности: «Воспевать Единое в гимнах необходимо осторожно, или вообще не делать этого, так же лучше не мыслить его, не высказывать о нем предположений, поскольку что бы мы ни помыслили или придумали, является какой-то из вещей, и мы не в состоянии помыслить ничего проще единого. Мы не в состоянии вынести суждение о нем в одном лишь слове, поскольку каждый раз выделяем лишь часть его, и именуем только эту часть. Следовательно, Единое – это то, что не может быть познано и не может быть именовано, иначе оно становится многим» [1:10].

Такой способ постановки (и решения) проблемы соотношения единого и многого в аспекте проблемы бытия представляет общую тенденция неоплатонической мысли, но воззрения Дамаския имеют свои особенности, одна из которых связана с тем, что многое

выступает не просто чем-то определенным, но и одним из членов множества, так как «быть определенным», значит «быть отличным от другого», причем такого другого, которое одновременно может быть как-то соотносено с другим. Иными словами, аспект многого уже подразумевает аспект единства, иначе невозможно бы дать определения сущности отдельной вещи (т. е. найти ее идею), поскольку любое определение подразумевает сопоставление свойств этой вещи с другими вещами, то есть нахождения не только различия, но и сходства. Вещь, которую ни по каким свойствам нельзя сравнить с другими вещами, окажется непроницаемой для нашего познания, а значит парменидовский тезис о тождественности бытия и мышления, оказывается за пределами бытия: «Потому-то он (Платон) и не привел в отношении его никаких аподиктических суждений, но, исходя из единого, выстроил свои отрицания всех их, за исключением разве что самого слова «единое». В самом деле, он решительно отрицает существование единого, а вовсе не само единое; и даже это отрицание он вновь отрицает, причем в связи не с самим единым, а с его названием, мыслью и всяческим знанием о нем, — а что еще содержательное можно было бы сказать о едином?» [1:46]. Таким образом, Единое Плотина получает, в трудах Дамаския, двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытию, оно в то же время остается выше всякого бытия, как трансцендентное миру простое единство.

Дамаский выделяет в понимании Единого два различных аспекта. Первый – предполагает понимание Единого в соотношении со многим, когда любое единство подразумевает единство многого, как понятие, посредством которого многое соотносится между собой. Дамаский отмечает, что непознаваемое «обладает природой непознаваемого» и мы «не считаем достойным высказываться о нем» [1:16], однако «природа его (единого) – отнюдь не ничто, не потустороннее всему, не то, что превышает всякую причину, и не сопоставимо ни с чем..» [1:16]. Существует возможность «прикоснуться» к природе единого, поскольку такое единое «родственно» нам и переход к познанию простого самого по себе довольно «легко»: «...опираясь на то простое, что есть в нас, мы способны высказывать предположения о том, что предшествует всему» [1:14], именно в этом смысле единое – изречено.

Здесь, трансцендентное Единое – это источник знания, которое в свою очередь, позволяет говорить о нем катафатически, как об иерархии сущего: «... если мы мыслим единое как что-то одно, а многое — как нечто другое, противоположное ему, то, стало быть, мы соотносим с единым некое понятие; если же мы мыслим соответствующее эйдетическое, то имеем в виду и предшествующее эйдосам неопишемое единое, например всеединое как во всех отношениях наипростейшее» [1:51].

Второй аспект заключается в том, что Единое понимаемое как единое, то есть исключаящее любую множественность по определению, единое само по себе, понимается как идея Единого в «чистом виде». В качестве непричастного множественности, Единое оказывается невыразимым в понятии, то есть, находится за пределами нашего познания, более того, оно находится за пределами бытия (трансцендентно ему), поскольку прибавление предиката бытия к Единому приведет к тому, что оно может стать двойственным. В этом аспекте, Дамасский неоднократно говорит о невозможности познания Единого: «единичное мышление не способно упростить себя до степени единого» [1:13]– мнение не дает возможности познать единое, «ведь если мы имеем мнение о чем-то, что мнению неподвластно – разум приходит к заблуждению... оно превышает пределы нашего мышления» [1:18]. Эйдетическое мышление также не способно достичь соответствия сущему, хотя в сущем непознаваемое присутствует как познаваемое, оно оценивается таким в качестве соотнесенного, на подобии того как «одно и то же мы называем и большим, и малым, но в разных отношениях, познаваемое и непознаваемое соотносятся с тем или иным...»[1:18]. Третий вид мышления – соединяющее – также не дает познание единого, поскольку единое двойственно: одно - низшее, связанное с материей, а другое – первичное («единое как последнее познание»). В этом случае, непознаваемое и неизреченное двойственно: неизреченное потустороннее даже единому. Единое объемлет божественное знание и выступает в качестве границы, значит неизреченное превышает единого и непостижимо, всецело недоступно созерцанию, при чем оно непостижимо не только для человеческого ума, но и для божественного[1:20]. Дамасский подводит итог: «Ведь оно является вершиной того, что существует по человеческим установлениям; тем не менее

прежде всего в нем присутствуют неизреченность, непознаваемость, несопоставимость и непредположимость..» [1:46].

Размышления о неизреченном Едином приводят Дамаския к использованию «апорийной» диалектики: «мы познаем, что оно не познаваемо или не познаем? Будет ли оно, в последнем случае, всецело непознаваемым?...Если мы познаем его непознаваемость, то стало быть, оно познаваемо как непознаваемое. Разве не познается оно потому, что непознаваемое?» [1:15]. Она оказывается единственной формой в которой возможно обращение к неочевидному, к вопросу о природе первоначала и его соотношения с сущим. стремлением к апофатизму: «Непознаваемость и неизреченность не является свойством Единого, поскольку мы исследуем «наше незнание о нем и бессловесность» [1:17].

Если в первом аспекте Единое подразумевает многое, то есть множественность идей оказывается просто иной стороной Единого, которое является онтологическим условием существования умопостигаемого космоса и вообще бытия всякой вещи в ее самотождественности (единстве). Во втором аспекте - в качестве непричастного множественности Единое оказывается невыразимым в понятии, то есть, находится за пределами нашего познания, более того, оно находится за пределами бытия (трансцендентно ему), поскольку прибавление предиката бытия к Единому приведет к тому, что оно становится двойственным. Следовательно, единство приводит к необходимости вести речь о том, что превышает любую речь, а процесс философской интерпретации стремится к соответствию той «ткани» словесной реальности, в которой возникает вопрошание о первоначале всего. Единое, «если оно существует, не является единым, а если оно не существует, то для его определения не подходит ни одно слово...» [1:50]. Однако, в своей запредельности Единое лишено конкретных черт, но говорить о нем лишь в категориях отрицания тоже невозможно, поскольку и это может стать ограничением того, что не имеет границ. «...следует ли после всецело неизреченного располагать единое (подобно тому как и в остальных отношениях нужно предполагать существование чего-то промежуточного между неизреченным и изреченным), или же таинственное некоторым образом оказывается апофатическим; я говорю «некоторым образом» не потому, что оно в каком-то отношении будет

катафатическим, или положительным, а потому, что к его названию или к нему самому как предмету неприменимы ни отрицание, ни утверждение, но есть лишь совершенное отвержение, даже не являющееся чем бы то ни было» [1:50]. Дамаский постулирует общий принцип гносеологии неоплатонизма: «познаваемое познается настолько, насколько познающее себя познает, ибо все сущее причастно умопостижению» [4:389], тем самым, постигая единое ум осознает себя как форму единства: «Стало быть, если оно не познается ни как единое, ни как все, то чем же оно будет? Остановись, человече, и не приписывай ему соответствующее «что» — ведь ты воспрепятствуешь себе в его познании уже тем, что сочтешь нужным услышать, что оно есть; а вот если ты отринешь эти «что» и «каково», то лишь тогда оно явит тебе по возможности то, что оно есть» [1:68].

Итак, благодаря выявлению соотношения рационального (философского) знания и мистического опыта становится возможной интерпретация мистических переживаний в контексте неоплатонической философской традиции. Главная проблематика философии Дамаския – взаимоотношение Единого со всей иерархией сущего, что следует за ним – приводит не только к размышлению над традиционными понятиями неоплатонической философии (начало, единое, сущность, сущее, ум и т. д.), не столько указывает на сферы их смыслов, сколько проясняет те глубинные онтологические основания процесса познания, его условия и возможность мыслить мистические интуиции, следовательно и высказываться о них в предельно философской форме. Таким образом, процесс рационализации мистического опыта рассматривается одновременно как особая процедура перевода мистических образов на язык философских категорий, который проходит двумя путями: «катафатическим», где множественность идей предстает иной стороной Единого, и «апофатическим» — где Единое оказывается невыразимым в понятии, то есть, находится за пределами познания и бытия, будучи трансцендентным миру Первоединым.

Библиография

1. Дамаский Диадокх. О первых началах: Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение: Комментарий к «Пармениду» Платона: Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. – 1071 с.

2. Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Последние века (III-VI века): В 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1988. -- 447 с.

3. Мистика // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 3.М.: Советская энциклопедия, 1964. — 584 с.

4. Светлов Р. В. Печальные времена. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма /Дамаский Диадох. О первых началах: Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение: Комментарий к «Пармениду» Платона: Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. – 1071 с.

МАЗАЕВ РУСЛАН МИХАЙЛОВИЧ, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории, студент

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ПОСЛАНИЯ К ДИОГНЕТУ

Аннотация: Доклад посвящен анализу учения о человеке, содержащемуся в христианском апологитическом сочинении II века - Послании к Диогнету. Важной особенностью антропологии «Послания» является ее прямая связь с сотериологией и еклесиологией, что связано с дидактическими и полемическими целями автора сочинения.

Ключевые слова: античная религия, Послание к Диогнету, раннее христианство, христианская апологетика, антропология

RUSLAN MAZAEV, St Petersburg State University,
Institute of History, student

THE ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE OF THE *EPISTLE TO DIOGNETUS*

Summary: The report is devoted to the analysis of the doctrine of man, contained in the Christian apologetic work of the II century - the Epistle to Diognet. An important feature of the anthropology of the Epistle is its direct connection with soteriology and ecclesiology, which is related to the didactic and polemical purposes of the author of the work.

Keywords: ancient religion, Epistle to Diognetus, early Christianity, Christian apologetics, anthropology

«Послание к Диогнету» является одним из наиболее таинственных раннехристианских апологетических сочинений. Написанное в эпистолярной форме, но фактически являющееся небольшим апологетическим трактатом¹, причем своей формой – ритмизированной прозой, апология сходна с посланиями ап. Павла (ср. 1 Кор. 13)². «Послание» не упоминается ни одним древним автором³. Текст апологии был обнаружен лишь в одной рукописи XII-XIV веков в 1436 г латинским клириком Фомой Д'Ареццо, которая затем, перейдя от нескольких владельцев, попала в 1793-1795 гг. в Страсбургскую библиотеку, где сгорела во время пожара 1870⁴. Современная текстология «Послания» основывается на снятых с рукописи копиях. Все эти обстоятельства вызывали и продолжают вызывать полемику среди исследователей⁵.

Период написания «Послания» можно датировать с достаточной степенью точности. Нижним пределом является 120 г., когда уже была написана «Керигма Петра», от которой зависит «Послание»⁶, а так же имело место отмежевание христианства от иудаизма⁷, резко критикуемого в апологии (Diogn., 3-4). Верхним пределом может быть 200 г., поскольку эсхатологические настроения в среде христиан и их положение в обществе (5, 11; 6, 5; 6,

¹ Никифоров М. В. Диогнету Послание // Православная Энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 224.

² Десницкий С. А. Своеобразие «Послания к Диогниту» и его место в ранней апологетике // Раннехристианские апологеты II — IV веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 121.

³ The Apostolic Fathers / Translated by B. D. Ehrman. Vol. 2. Camb. 2003. P. 127-128.

⁴ Более подробно об истории рукописи. A Diognete / Ed. par L. A. Marrou // Sources chretiennes. № 33. Paris, 1965; The Apostolic Fathers. Vol. 2. P. 127-129.

⁵ Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity. Frankfurt am Main, 2014. P. 125-127.

⁶ Керн К. Э. (архим. Киприан) Патрология. Т. I. Париж-М., 1992-1996. С. 112.

⁷ Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // Early Christianity in the Context of Antiquity. P. 136.

9; 7, 7-9; 10, 7), как они показаны в «Послании», вряд ли можно отнести ко времени более позднему, чем начало III в.⁸

Неизвестно, является ли адресат «Послания» - Диогнет - реальным лицом или вымышленным, под которым кроется обобщенный образ язычника⁹. Ученые пытались отождествить Диогнета с рядом лиц, например, стойком Диогнетом – учителем Марка Аврелия или наместником Египта ок. 200 г. н. э. – Клавдием Диогнетом¹⁰. Так же нельзя точно определить автора «Послания», но им мог быть, например, Афинагор Афинский¹¹, Аристид Афинский¹², Феофил Александрийский¹³ или кто либо из александрийских дидакалов¹⁴. Хотя сам он себя называет учеником апостолов (ἀποστόλων μαθητής), но это заявление (Diogn., 11, 1), вероятно,

⁸ Керн К. Э. (архим. Киприан). Патрология. С. 112; Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 158-159.

⁹ Имя Диогнет (Διόγνητε) означает потомок Зевса, весьма возможно, что автор послания хотел представить апологию как послание ко всем язычникам, то есть тем, кто считает себя потомком Зевса (язычески божеств в целом). Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // Early Christianity in the Context of Antiquity. P. 135.

¹⁰ The Apostolic Fathers. Vol. 2. P. 126.

¹¹ На это указывает сходство в описании положения христиан в «Прошении» с тем, что содержится в «Послании» (ср. Diogn., 5; Athen. Leg., 31). Керн К. Э. (архим. Киприан). Патрология. С. 107, 111.

¹² В сирийской версии апологии Аристида третий род (γένος) – христиане, определяются так же, как в «Послании» (ср. Arist. Apol., II, 9-10; Diogn., 1). Соответствуют и представления об эллинах (ср. Arist. Apol., VIII, 1-2, 6; Diogn., 2, 5) и иудеях (ср. Arist. Apol., XIV, 4; Diogn., 3, 2-3). Lieu J. M. The race of the God-fearers // The Journal of Theological Studies. 1995. Vol. 46, № 2. P. 488-490.

¹³ «Три книги к Автолику» и «Послание к Диогнету» имеют практически идентичный образ двух райских древ и толкования к нему (ср. Diogn., 12, 1-2; Theoph. Ad Aut., II, 25). Так же совпадают требования, высказываемые христианскими авторами к своим языческим адресатам – очистить душу от злых помыслов, чтобы познать учение Христово и созерцать Бога (ср. Diogn 2, 1; 8, 5-6; Theoph. Ad Aut., I, 7). Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 165-166.

¹⁴ The Apostolic Fathers. Vol. 2. P. 124-126.

представляет из себя лишь претензию на то, что учение, передаваемое апологетом, соответствует апостольскому преданию¹⁵.

Текст «Послания» состоит из 12 глав, но возможно, что последние две главы, обращающиеся к катехуменам и повествующие о значении Церкви и путях спасения, были интерполированы. В оригинальном тексте между 10 и 11 главами находится лакуна¹⁶. Однако стилистически они близки к предыдущему тексту и, вероятно, принадлежат тому же автору¹⁷. Структура «Послания» предопределенна вопросами Диогнета, на которые отвечает апологет: «Какому богу повинуются и как его почитают те, кто единодушно и этот мир презирают, и смертью пренебрегают; и так называемых эллинских «богов» не признают, и иудейского суеверия не хранят; и что за любвеобилие питают они друг к другу, и почему именно теперь, а не прежде вошел в нашу жизнь этот новый род людей или людской обычай» (Diogn., 1. Пер. А. С. Десницкого). «Послание» делится на четыре блока: полемика с эллинами и иудеями (Diogn., 2-4), объяснение христианского образа жизни (5-6), описание представлений христиан о Боге (7-9), увещание к читателям (10-12)¹⁸.

Отношение автора «Послания» к античной культуре неоднозначно. С одной стороны, апологет постулирует то, что мир до пришествия Логоса – Сына Божьего не имел даже проблесков божественной истины (8, 1), поскольку истина (ἀλήθεια) является атрибутом Бога (11, 1)¹⁹, а он не познаваем разумом, но доступен разумению лишь через собственное Откровение (8, 4-5), чем объяснима гносеологическая ограниченность человека²⁰.

¹⁵ Thierry J. J. The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI 1 // *Vigiliae Christianae*. 1966. Vol. 20, № 3. P. 146.

¹⁶ Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // *Early Christianity in the Context of Antiquity*. P. 126.

¹⁷ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. С. 441-442; Керн К. Э. (архим. Киприан). Патрология. С. 114.

¹⁸ Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // *Early Christianity in the Context of Antiquity*. P. 134.

¹⁹ Thierry J. J. The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI 1 // *Vigiliae Christianae*. 1966. Vol. 20, № 3. P. 147-148.

²⁰ Кричфалуший В. В. Сущность языческой религии в анонимном сочинении «Послание к Диогнету» // *Вестник Русской*

Непонимание природы Бога и истинны в целом, привело язычников к идолопоклонству (2, 1-4), ненужным жертвам и нечестивым ритуалам (2, 7-9). То же самое относится, по мысли апологета, и к иудеям, которые, несмотря на то, что поклоняются истинному Богу, возносят жертвы (3, 2-5), имеют ритуалы и запреты (4, 1-5), например, деление пищи на чистую и скверную, запрет работы в субботу, которые есть глупость и даже нечестие перед Богом, поэтому иудейская многосуетность и заносчивость не далека от эллинского безрассудства и обольщения (4, 6).

Сходно отношение апологета и к эллинской философии, которую он рассматривает на примере досократиков, по-видимому, используя доксографический материал (8,2). Языческие философы ограничены в своем познании лишь окружающим их миром, поэтому и учат лишь о содержащемся в нем стихиях, объявляя их божествами (8,3).

Истина в представлении апологета имеет так же моральный аспект (12, 5), поэтому лишённые ее язычники не способны к самостоятельному противлению грехам (9,1), так в своем падшем состоянии идолопоклонники проецируют все общественные и личностные недуги на христиан, что является причинной наветов и гонений на них (2,5; 5, 9-17).

С другой стороны, автор «Послания» использует несколько философских концепций, являющихся осевыми для содержащегося в апологии учения²¹. Мир изображается дуально, в нем выделяются несколько дихотомий²²: мир земной и мир небесный (5, 9); душа и тело (6, 3; 6, 8); христиане и язычники с иудеями (5, 17). Понятие души имеет в «Послании» несколько аспектов. Во-первых, Церковь предстает в форме Мировой Души (6, 1), которая оживотворяет (6, 5), содержит от греха и спасает от разрушения мир дольний (6, 7). Во-вторых, душа индивидуальная, посредством познания истины (7, 1), наставляет плоть на путь добродетели (6, 5). Соотношение между Мировой и индивидуальной душой формулируется через концепцию микро- и макрокосмоса²³, ко-

христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18, № 4. С. 214.

²¹ Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 164.

²² Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // Early Christianity in the Context of Antiquity. P. 137.

²³ Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 164-167.

торая вводится через ряд параллелизмов в тексте (6). Так Церковь предстает формой всеобщего самосознания²⁴ для христиан, разделенных между собой в мире (6, 2), и то, что совершается с Церковью, то относится к отдельному христианину и наоборот. Поэтому антропология «Послания» находится в неразрывной связи не только с экклесиологией, но и с сотериологией.

Человек сотворен Богом по своему образу в качестве высшей твари, которой подчинен весь остальной мир (10, 2). Первоначально человек созерцал божественную истину непосредственно²⁵, и, по-видимому, был бессмертен или нетленен. Смертность, греховность, незнание и падение природы человека есть результат нарушения Закона, непокорства (12, 4-6), которое объясняется посредством аллегории: в душе человека Богом были насажены два благих древа – жизни и познания, но человек отверг древо жизни, восприняв лишь древо познания (12, 2-3). Нельзя точно сказать, рассматривал ли автор «Послания» этот акт в качестве причины обретения человеком телесности.

Лишившись созерцания Бога, человечество пало в грех, и людская природа не имела в самой себе сил для познания истины и спасения (9, 1). Однако Бог, которому предан эпитет – Человеколюбивый (8, 7), не отверг человечество и сразу же после падения человека задумал план домостроительства спасения, сообщив его Сыну, который должен был прийти тогда, когда люди будут готовы воспринять его истину (9, 2).

Воплотившись, Логос – Сын Божий принес истинное знание (γνώσις ἀσφαλής), принял на себя грехи человечества и совершил акт искупления, создал Церковь (11, 2-5). Причем акт «отправки» Сына – Логоса воспринимается как форма общения Бога-Отца с миром²⁶.

Приобщение человека к Логосу – Сыну Божьему осуществляется через посредство познания (γνώσις), которое представляет

²⁴ Lossky V. In the Image and Likeness of God. Oxford, 1974. P. 194.

²⁵ Апологет говорит об этом: «οἷς νοῦν, οἷς μόνους ἄνω πρὸς αὐτὸν ὁρᾶν ἐπέτρεψεν» (Diogn., 10, 2); таким образом, люди, чьи взоры были обращены к Богу, имели истинное знание (γνώσις ἀσφαλής), как на это указывается в 12 главе.

²⁶ Lienhard J. T. The Christology of the Epistle to Diognetus // Vigiliae Christianae. 1970. Vol. 24, № 4. P. 286-287.

из себя единство гносеологического акта постижения Логоса и участия в таинствах Церкви (11, 2-7)²⁷.

Это знание передается в Церкви через учение апостолов, которые, по мнению апологета, не примысливали и не дополняли его, что демонстрируется названием тех лиц, к которым обращается автор – ученики истины (ἀληθείας μαθηταίς), что означает факт происхождения знания от самого Бога (11, 1)²⁸, поскольку Истина является его атрибутом.

Так же апологет замечает, истинное знание не только является собой совершенное ведение, имеет не только гносеологический аспект, но так же приводит к моральному совершенствованию, очищению души (2, 1) и творению добры дел (12, 4-7).

Итогом воплощения и искупления становится преобразование человека через посредство Церкви, обретение им первозданной чистоты (12, 1) и познания Бога в Откровении (12, 7-8). Апологет говорит об этом в образах, так: «Уже не Ева растлевется, но Дева верою облаквется» (Diogn., 12, 8. Пер. А. С. Десницкого), что интерпретируется как обретение человечеством в Церкви своей первоначальной чистой природы²⁹, а в Церкви насаждается новый рай для спасенного человечества (12, 1).

Вероятно, что экклесиологическая часть «Послания» имела двоякую цель³⁰. Во-первых, воздействовать на язычников, демонстрируя значение христианства для судеб мира и подтверждая факт единства христианского учения³¹. Эта демонстрация единства, по-видимому, находится в связи с обвинением со стороны язычников в разномыслии (Orig. Contr. Cels., V, 60-64). Во-вторых, повлиять на христиан, убедить в том, что спасение возможно лишь в рамках Церкви. Так же важно было дискредитировать

²⁷ Thierry J. J. The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI 1 // *Vigiliae Christianae*. 1966. Vol. 20, № 3. P. 147-148

²⁸ Thierry J. J. The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI 1 // *Vigiliae Christianae*. 1966. Vol. 20, № 3. P. 146.

²⁹ Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 166.

³⁰ Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // *Early Christianity in the Context of Antiquity*. P. 132-134.

³¹ Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 163-164.

«неортодоксальные» течения, чьи учения не имели связи с апостольским³². Таким образом, «Послание» содержит прообраз концепции сформулированной Тертуллианом, зачаток его «проскрипции против еретиков» (ср. Tert. De Praes., 44).

Антропологические представления автора «Послания» весьма своеобразны, учение о природе человека неотделимо в его мировоззрении от экклесиологии и сотериологии, связанных друг с другом посредством ряда противопоставлений, параллелизмов и аллегорических образов. Человек и его природа рассматривается в двух плоскостях: синхронически (соотношение индивида и Церкви) и диахронически (история домостроительства спасения). При этом автор умело использует свои философско-религиозные представления для апологии христиан и веры Христовой.

Литература

1. Десницкий А. С. Своеобразие «Послания к Диогнету» и его место в ранней апологетике // Раннехристианские апологеты II — IV веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 118-122.
2. Керн К. Э. (архим. Киприан) Патрология. Т. I. Париж-М., 1992-1996.
3. Кричфалуший В. В. Сущность языческой религии в анонимном сочинении «Послание к Диогнету» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18, № 4. С. 214.
4. Никифоров М. В. Диогнету Послание // Православная Энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 224-228.
5. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. М., 2004.
6. Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996.
7. Lienhard J. T. The Christology of the Epistle to Diognetus // *Vigiliae Christianae*. 1970. Vol. 24, № 4. P. 280-289.
8. Lieu J. M. The race of the God-fearers // *The Journal of Theological Studies*. 1995. Vol. 46, № 2. P. 483-501.
9. Lossky V. *In the Image and Likeness of God*. Oxford, 1974.

³² Никифоров М. В. Диогнету Послание // Православная Энциклопедия. С. 227-228.

10. Petersen A. K. Heaven-borne in the World: A study of the Letter to Diognetus // Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity. Early Christian apologists. Frankfurt am Main, 2014. P. 125-138.

11. The Apostolic Fathers / Translated by B. D. Ehrman. Vol. 2. Camb. 2003.

12. Thierry J. J. The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI 1 // Vigiliae Christianae. 1966. Vol. 20, № 3. P. 146-149.

13. A Diognete / Ed. par L. A. Marrou // Sources chretiennes. № 33. Paris, 1965.

ПРИХОДЬКО МАКСИМ АЛЕКСАНДРОВИЧ, приход РПЦ в честь Николая Мирликийского, г. Севилья (Испания), протоиерей, канд. филос. наук

МЕССИАНСКАЯ ИДЕЯ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ
АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЫ (КЛИМЕНТ
АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ОРИГЕН)*

Аннотация: В докладе рассматривается герменевтика Климента Александрийского и Оригена как выявление особой экзистенции – осуществления царства Христа на земле. Текст священного писания, в толковании александрийских мыслителей, является символом, раскрывающим реальность присутствия Слова Бога. Уразумение тайны Откровения, согласно герменевтике александрийской школы, есть путь преодоления текучести земного бытия и обретение видения реальности метаисторической – земной реальности в свете эсхатона. В этом моменте Климент Александрийский и Ориген развивают, уже на новом основании, основную линию рассуждения Платона в «Пире» и «Федре».

Ключевые слова: христианская герменевтика, платонизм, символ, откровение, эсхатон

* Работа подготовлена в Санкт-Петербургском государственном университете при поддержке РФФ, проект № 17-18-01168 «Модификации социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи»

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

THE MESSIANIC IDEA IN THE HERMENEUTICS
OF THE ALEXANDRIAN SCHOOL (CLEMENT
OF ALEXANDRIA, ORIGEN)

Summary: In the report is considered the hermeneutics of Clement of Alexandria and Origen as the actualization of a special existence - the kingdom of Christ on earth. In the interpretation of the Alexandrian thinkers the text of the Holy Scripture is understood as a symbol that reveals the reality of the presence of the Word of God. The disclosing of the mystery of Revelation, according to the hermeneutics of the Alexandrian school, is the way to overcome the instability of earthly existence and to acquire a vision of metahistorical reality - earthly reality in the light of the eschaton. In this moment, Clement of Alexandria and Origen develop, on a new basis, the basic Plato's theme in «Symposium» and «Phaedrus».

Keywords: Christian hermeneutics, Platonism, symbol, revelation, eschaton

Согласно христианской доктрине, Царство Христа пребывает в двух модусах: метаисторическом – как осуществившееся, ставшее и историческом – осуществляющемся во времени. Профанное бытие скрывает метаисторию, для прояснения которой необходимо некое просветление, идущее от Христа и соответствующее действие души, восходящей к этому разумению. Актуализация царства Христа, прояснение метаисторической реальности явилась той целью, которая ставилась в герменевтике александрийской школы конца второго – первой половины третьего века. Главные представители этой школы – Климент и Ориген выстраивают толкование текста Священного Писания как восхождение в познании небесной реальности, стоящей событиями и фактами времени исторического. Если Воплощение — это преодоление онтологической дистанции между Богом и человеком, то экзегетика предполагает тот же самый путь для души, преодоление онтологической дистанции, но уже с Логосом как Педагогом и Истолкователем.

Для Климента Александрийского Священное Писание гораздо более чем текст. Это, прежде всего, Сам Автор – Божественный Логос, обращающийся к душе каждого в учении пророков, проповеди апостолов и Сам непосредственно, воплощенный в существе Иисуса Христа. Слово Бога – живое, всегда актуальное, неисчерпаемое. В учении александрийского мыслителя, Христос – Воплощенный Логос – перворожденный образ «Бога Невидимого» (Strom. 5,38,7) есть точка пересечения двух сфер – временной и вечной, а также и двух познаний – восприятия отражений и непосредственного созерцания. Только в Сыне можно узреть Бога Отца «лицом к лицу», иначе Бог не познаваем. Кроме того, во Христе снимается и субъект-объектная противоположность: «верить в Логоса при посредстве Его же самого — значит достичь единства с самим собой» (Strom. 4,157,2). Путь к Слову Бога ведет внутрь собственной души, и только через познание самого себя можно достигнуть богопознания. Истинный гностик сам является «малым храмом», местом «почивания» Бога (ὁ ἕχων ἀναπαύμενον τὸν θεόν) (Strom. 7.82.3-4). Логос Воплощенный, следовательно, – причина нашего самосознания как его светоносный центр.

Христос есть толкователь (ἐξηγητής) и наставник (καθηγητής) (Strom. 5,56,3-4), то есть, изучение Писаний требует герменевтической традиции. Писания, по мнению Климента, не могут быть поняты во всей полноте, но могут быть постоянно изучаемы с передачей опыта в определенной общности (Strom. 5,56,3-4). Климент ведет традицию от ее Божественного Учителя – Логоса, от источника всяческого знания, через пророков и апостолов. Эта традиция продолжается в Церкви. С другой стороны, толкование Писаний – это восхождение души к Логосу. По словам Климента, «Есть согласие (συνθήκη), идущее от небес к земле и в человеке есть врожденная расположенность к небесам (πρὸς τὸν οὐρανὸν κοινῶνία). Существовало некое природное, первозданное общение (ἔμφυτος ἀρχαία κοινῶνία) у людей с небом, померкнувшее впоследствии из-за незнания (ἀγνοία). Неожиданно прянув из мрака, оно вновь засияло» (Protr. 2.25.3). И человек есть поистине образ, созданный по небесному архетипу» (Protr. 12.120.4). Раскрывает это начало Слово Божие, заключенное в Писаниях, «воспламеняет искру, тлеющую в нашей душе, пробуждая ее естественную способность созерцания, одновременно и прививая, подобно

садовнику, некие новые качества, и активизируя ее природные силы» (Strom. 1,9,1,4) Человек, «продвигающийся» к Богу, постепенно переходит от созерцания образов, отражений божественных вещей к непосредственному видению Божества, «уже не как в зеркале», а «лицом к лицу». Достижение такого совершенства делается возможным посредством Великого Первосвященника, Логоса Воплощенного (Strom. 7.13.1-2). При посредстве Великого Первосвященника достигший совершенства истинный гностик беседует с Богом. ... Живя в единении с Богом, практикуя умеренность, которая через упражнение приводит к бесстрастности, он в меру своих сил уподобляется Тому, Кто по существу Своему бесстрастен» (Strom. 7.13.1-2).

Климент полагает, что раскрытие главного смысла Писаний в аллегорической интерпретации, открывает нам иную реальность, и тот, кто поднимается в духовный мир аллегорической интерпретации, уже не столько руководим текстом или какой-либо объективной концепцией, сколько направляется внутренним состоянием своей души, устремившейся к своему главному Наставнику, Слову Бога¹. Таким образом постигается самый главный смысл священного текста - «неписанная доктрина», содержащаяся в Писании, но не записанная там (ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἥδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις) (Strom. 6,131,5;5,62,1). То есть тот, кто просвещен в этой традиции становится причастен к видению божественной реальности, стоящей за Священным Текстом, то есть царства Христа.

Таким образом, герменевтика Климента Александрийского – это понимание тайны откровения, заключенной в притче, симболе, иносказании (Strom. 7.14.88.4). Это понимание рождается из обращения к Логосу – онтологическому истоку разумных существ, в Котором все существовало еще до основания мира (Protr. 1.6.4) и представляет собой синергийный процесс нисхождения Логоса к душе и восхождение души к Логосу через веру, надежду и любовь. Последняя добродетель усваивает человеку новый онтологический статус – бытие с Логосом, обладание духовным гнозисом. Другими словами, Климент разворачивает платоновскую концепцию анамнезиса в учение о спасении души,

¹Torrance T. F. Divine meaning. Studies in patristic hermeneutics. – T&T Clark. Edinburgh, 1995. P. 175.

ее возвращения из состояния греховного невежества к осознанию божественной истины, что представляет собой уже не столько гносеологический процесс, сколько онтологическое изменение, познание «подобного» «подобным». Такой герменевтический подход позволяет Клименту воспринимать и толковать Священный Текст в состоянии общения с его Автором – Логосом Бога, что является решением проблемы разобщенности записанной речи с ее «отцом», поставленной Платоном в «Федре».

Герменевтическую традицию Климента Александрийского продолжает Ориген. Писание как текст учения Логоса и экзегетика как толкование текста связаны у Оригена в единую педагогию души. Ориген показывает, что Священное Писание это и субъект действия, поскольку в экзегезе священного Текста выявляется Сам Логос — Педагог и Истолкователь. Логос открывается каждой душе и сообщает откровение для спасения и последующего возрастания. В силу своего видения Логоса душа способна меняться, уподобляться Ему. Универсальная педагогия Логоса относится к Его заботе о падших душах, руководстве ими в возвращении назад, к исконному совершенному состоянию. Центр всей педагогики Логоса, ее парадигма — это Воплощение. «Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца» (Princ. 1.2.8).

Одним из важнейших моментов экзегетической процедуры у Оригена автор считает обращение священного текста к читателю (слушателю). Например, толкование псалмов: слова псалмопевца сообщают состояние его души, которое, в свою очередь, символизирует состояние души молящегося, кающегося, стремящегося к Богу, т. е. души в контексте церкви. Такой шаг позволяет читателю псалма увидеть в своем внутреннем состоянии образ души псалмопевца. В конечном итоге слова псалмопевца становятся словами читателя, душа которого возводится на уровень псалмопевца, автора текста, и уподобляется Логосу, пронизывающему священный текст.

Весьма интересную экзегетическую концепцию мы находим в толковании «Песни песней». Ориген оценивает «Песнь Песней» как драму (Cant. Prologus). В этой драме Ориген выделяет четыре лица: невесту, жениха, девиц и друзей жениха. Драматическая ситуация состоит в том, что Христос — это отсутствующий Жених,

а Церковь — это ожидающая Невеста. Жених дает свадебные дары — закон и пророков, а Невеста-Церковь просит поцелуев, которые есть Христовы учения (Cant. 1.1). Церковь также является моделью души, поэтому драматическое действо «Песни» адресуется Оригеном и самому читателю. Итак, мы видим следующую корреспондирующую цепь: церковь — душа — читатель (Cant. Prologus). Читатель уподобляется душе, душа — церкви. Это три параллельные линии, которые сходятся в общем поиске совершенства и полноты в Логосе-Христе. Ориген утверждает в Прологе «Песни Песней», что свадебный гимн Соломона — это откровение любви между Христом и Церковью. Все описания «Песни» — образы духовных вещей, духовной любви. В толковании «Песни» осуществляется любовь между Христом и церковью, или между Христом и читателем (Hom in Cant. 1.2; 1.6; 2.1).

Особое место в экзегетике Оригена занимает толкование Евангелия. Если Ветхий Завет — это только предвозвещение блага, то Евангелие — это явление блага (Jo. 1.3.17). Новозаветная Благая Весть отличается от Ветхого Завета тем, что Христос провозглашает себя без посредников (Jo. 1.10.65). То благо, которое возвещает Евангелие, является Иисусом Христом, самим благом, истиной и жизнью (ibid.). Герменевтическая процедура Евангелия у Оригена отличается от процедуры толкования Ветхого Завета. Опыт слушателя не опосредуется другим опытом, как это обычно происходит в ветхозаветной экзегезе. Мы уже видели, что в оригеновой интерпретации Ветхого Завета слушатель продвигается в знании Логоса через участие в духовном росте другого — Невесты, псалмопевца или Израиля (понимаемого аллегорически в «Числах» и исторически в псалмах). Но в интерпретации Евангелия слушатель находится прямо перед самим Логосом непосредственно. Толкование Евангелия состоит в прямом восхождении от буквального смысла к духовному, что означает движение от человечества Христа к Его божеству. Другими словами, в экзегетике Евангелия Ориген иначе видит символ, точку встречи двух планов, духовного и чувственного, нежели в толковании ветхозаветных Писаний. Ветхозаветное Откровение можно назвать воплощением Логоса в символе, в опыте святых (Princ. 1.1.3; Jo. 1.6.4). В Евангелии же само Слово Божие говорит человеческим языком.

Согласно Оригену, в экзегезе Писаний уникальный акт Воплощения становится реальностью каждого. Преодоление онтологической дистанции между Богом и человеком, совершенное в нисхождении Логоса (кенозисе) Воплощения, в экзегетике Писаний предстаёт как обратное действие души, ее восхождение к видению Бога «лицом к лицу». В учении Оригена о восхождении души мы уже не видим той принципиальной грани временного-вечного, телесного-духовного, обозначенную Платоном в «Пире» (как и в прочих диалогах), как рубеж непреодолимый для души, облеченной в тело. Воплощение Логоса в Писаниях становится основополагающей ступенью, открывающей на земле путь к небу.

Герменевтика александрийской школы, в лице ее главных представителей - Климента и Оригена, выявляет метаисторический аспект воплощение Сына Божиего. Символ священного писания имеет для александрийцев особый, динамический смысл, актуализирующий присутствие Логоса Христа как Герменевта-Толкователя. В русле александрийской герменевтической традиции, читатель священного текста, проникая за покровы символа, получает экзистенциальный опыт переживания мира в его законченном, ставшем, совершенном смысле. Динамизм герменевтики александрийцев характеризуются нами как особое переживание мессианства – присутствия Логоса-Христа в мире и Его царственного правления, в котором все смыслы мироздания возводятся к смыслу эсхатологическому, реальности Небесного Царства. В этом аспекте, экзегетика Священного текста в герменевтической традиции александрийской школы является предосуществлением эсхатона.

Тимченко Ксения Петровна, Государственный музей истории религии, младший научный сотрудник, магистр религиоведения

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ВЛИЯНИЯ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ НА ХРИСТИАНСКУЮ ЭТИКУ
В ЛЮТЕРАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА

Разработанная в рамках Лундской школы теологии в 30-х годах XX века и представленная в книге «Den kristna kiirlekstanken genom tiderna: Eros och Agare»¹ теория мотивов Андерса Нюгрена стала классической для протестантской теологии XX века: все последующие поколения теологов так или иначе обращались к этой работе, и даже критики теории не выходили за пределы концепции, предложенной Нюгренем. Противопоставление греческой культуры и раннего христианства, выраженное через дихотомию ἔρως- и ἀγάπη-мотивов, было принято паулианской теологией как неоспоримый догмат и несомненное свидетельство новизны христианского провозвестия и – имплицитно – превосходства христианства над нехристианскими культурами и учениями.

Исследование Нюгрена состоит из двух частей, первая из которых, систематическая, «Исследование христианской идеи любви», была опубликована в 1930 г., а вторая, историческая, «История христианской идеи любви», – в 1936 г.² Первая часть работы – теоретическая, в которой Нюгрен излагает свой метод – теорию мотивов, вторая – практическая, в которой он применяет свой метод к рассмотрению истории христианства.

Метод, которому Нюгрен следует в своей исследовании, он называет теорией фундаментальных мотивов и рассматривает его как частный случай структурного анализа.³

¹ «Христианская идея любви на протяжении веков: эрос и агапе».

² Первая часть выдержала пять переизданий на шведском языке, вторая – три. Вся книга была переведена на английский, немецкий, датский, французский, испанский, итальянский, японский и китайский языки. На английском первая часть была опубликована в 1932 г. в переводе А.Дж. Эберта, вторая – в двух томах в 1938 и 1939 гг. в переводе П. С. Уотсона. Переиздания на английском (1956, 1982) также выходили под редакцией Уотсона.

³ Nygren A. Agape and Eros. pp. 34-35.

Под фундаментальным мотивом Нюгрена понимает характерную для определенной религии идею, за вычетом которой религия теряет свою уникальность и лишается своего содержания. По сути, единственным способом определить фундаментальный мотив определенной религии является операция, родственная феноменологическому эпохе: если после «вынесения за скобки» того, что предположительно является фундаментальным мотивом, сущность религии остается неизменной, значит, предпосылка была неверна, и следовательно необходимо выдвинуть следующее предположение и повторить процедуру еще раз.

Подобную процедуру Нюгрена применяет к интересующим его в контексте исследования христианству, с одной стороны, и эллинистическому благочестию, с другой, и приходит к выводу, что фундаментальными мотивами для них являются агапе и эрос соответственно.

Сущность проблемы агапе и эроса, согласно Нюгрону, заключается в соотношении этих двух идей. Агапе появляется в мире, в котором уже существует устоявшееся представление о любви, а именно о том ее виде, классическим и наиболее точным выражением которого является платоновская идея эроса.⁴ И хотя агапе и была «переоценкой всех античных ценностей», очевидно, что ее столкновение с эросом не могло пройти бесследно и она, так или иначе, должна была утратить свой изначальный образ.

Ἀγάπη-мотив

Содержание идеи агапе, согласно Нюгрону, может быть описано следующим образом. Прежде всего, агапе суть немотивированная любовь. О ней можно говорить как о безосновательной, понимая под безосновательностью не то, что она случайна или произвольна, но то, что она не имеет никаких *внешних* оснований. Единственным мотивом агапе является *внутренний* мотив, то есть сама природа Бога. В этом плане, слова о том, что Бог возлюбил мир, характеризуют не мир/человека, но только самого Бога. В этом, по мнению Нюгрена, заключается разница между ветхозаветным и новозаветным понимаем любви: любовь Яхве к праведникам подразумевает наличие мотива, отличного

⁴Nygren A. Agape and Eros. p. 30.

от внутреннего, в то время как любовь к грешникам с очевидностью не может опираться на внешние мотивы.⁵

Именно природа субъекта любви и порождает ценность объекта, то есть, согласно Нюгрену, здесь наблюдается обратная причинная зависимость: не «Бог любит то, что ценно», но «то, что любит Бог, становится ценным».⁶ В этом плане, Нюгрен подвергает критике традицию либеральной теологии, которая заявляя о «бесконечной ценности человеческой души», упрощает, на его взгляд, концепцию греха.⁷ Согласно же Нюгрену, о ценности человека можно говорить только в связи с любовью Бога к нему.

Тот же принцип справедлив и в отношении общения с Богом: человек сам по себе, ни благодаря своей праведности, ни по причине покаяния, не может претендовать на установление связи с Богом. Именно агапе, как путь Бога к человеку, является инициатором такого общения.

Таким образом, агапе как фундаментальный мотив христианства характеризуется Нюгреном как (1) немотивированная любовь, (2) основанием которой является сама природа Бога, (3) проявлением – создание ценности объекта любви и (4) целью – инициализация общения с Богом.

Ἔρως-мотив

Определение эрос-мотива является более сложной задачей прежде всего по причине его широчайшего распространения. В отличие от агапе-мотива, который свойственен одной конкретной религии, эрос-мотив описывает целый комплекс различных религиозных систем, обобщить которые не представляется возможным. Согласно Нюгрену, практически любая религиозная система за пределами христианства так или иначе характеризуется эрос-мотивом, и в любой из них он будет иметь своеобразное значение.

Тем не менее, в связи с популярностью термина, использованием его в психоаналитической традиции и, как следствие,

⁵ Ibid, pp. 75-76.

⁶ Ibid, p. 78.

⁷ Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам всех факультетов в зимний семестр 1899-1900 г. в Берлинском университете / Пер. Л. М. — СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. — с. 38, 47-52.

в связи с потенциальной двусмысленностью Нюгрэн считает необходимым оговорить, в каком смысле он употребляет слово «ἔρως». Исходя из платоновского понимания, Нюгрэн говорит о двух эросах: «вульгарном» (πανδήμος) и «божественном» (οὐράνος). И если между первым, «вульгарным эросом», и агапе нет, на его взгляд, никаких связей, то ситуация со вторым обстоит иначе: «божественный эрос» не только повлиял на становление концепта христианской любви, но и потенциально, как более развитая идея, обладал всеми возможностями для вытеснения агапе.

Сведение эроса к земной и чувственной любви, а агапе – к небесной и духовной является, по мнению Нюгрэна, в корне неверным подходом. Также ошибочным является и предположение о том, что агапе – это наивысшее и наиболее духовное выражение эроса. Агапе и эрос изначально базируются на абсолютно разных принципах, так что любая редукция подобного рода не имеет под собой никаких оснований.

Можно выделить следующие отличительные черты эроса, как его понимает Нюгрэн. Эрос – это желание, стремление, направленность. Он характеризуется, во-первых, осознанием настоящей (во временном смысле) нужды, и во-вторых, усилением, предпринимаемым для удовлетворения этой нужды. Нужда же, согласно Платону, появляется только тогда, когда человек не обладает желаемым. Желаемым может быть только то, в чем субъект видит ценность; то есть эрос, в отличие от агапе, неразрывно связан с ценностью, причем он не порождает ее, как агапе, но только распознает. Таким образом, согласно Нюгрэну, в эросе нет ничего от немотивированной любви.⁸

Однако важно понимать, что не только направленность характеризует эрос. Важным оказывается также стремление души к божественному, к миру идей, то есть божественный эрос. Называя это стремление божественным эросом, Платон не подразумевает, что оно в какой-то мере присуще богам: боги не могут ничего желать, потому что они ни в чем не нуждаются и пребывают в состоянии эудаймонии. Единственное отношение, которое они могут иметь к любви, – это быть ее объектами. Люди же наоборот, как истинные дети Пороса и Пении, постоянно испытывают нужду и постоянно стремятся к богам. Таким образом,

⁸Nygrén A. Agape and Eros. pp. 175-176.

эрос – это не нисхождение богов к человеку, но восхождение человеку к божественному.

Цель эроса – достижение эудаймонии, которое становится возможным в результате овладения объектом любви, который представляется ценным и в котором субъект испытывает нужду.

Согласно Нюгрена, из всего выше сказанного следует, что эрос – это эгоистичный вид любви. Единственное, что оказывается важным для субъекта эроса, – это забота о собственной душе.⁹

Таким образом, Нюгрена видит в эрос-мотиве (1) эгоистичную, мотивированную любовь, (2) основанием которой является определенная потребность, возникающая как ответ на осознание собственного несовершенства, (3) проявлением которой является стремление к божественному, (4) и цель которой – достижение эудаймонии.

«Эрос и агапе» Нюгрена можно по праву назвать классическим трудом как для протестантской, так и для католической теологии. Исследование получило большое количество отзывов и комментариев сразу после публикации, и на протяжении всего XX века интерес к нему не ослабевал. Кроме того, работы, так или иначе рассматривающие концепцию Нюгрена, продолжают выходить и до сих пор. Работа Нюгрена породила обширную пасторскую литературу, однако, что важнее, вызвала и волну критики. Здесь можно выделить несколько ключевых моментов: (1) анализ самого метода Нюгрена, то есть вопрос о том, является ли рабочей теория мотивов, (2) анализ основного мотива христианства, то есть можно ли считать агапе ключевой идеей, (3) критика доказательной базы Нюгрена, (4) критика агапе как исключительно новозаветной идеи, (5) критика дихотомии эроса и агапе.

Самым важным моментом критики Нюгрена является критика его основного тезиса, а именно дихотомии эроса и агапе. Как отмечает Эдвин Рамсдел Гуденаф, единственным отличием агапе от эроса в построении Нюгрена является то, что желание/стремление присуще только эросу, агапе же, будучи свободной от него, фактически становится синонимом милости и благоволения.

⁹Nygren A. Agape and Eros. p. 180.

Между тем, Нюгрэн, на его взгляд, добивается такого результата исключительно по той причине, что он тщательно ищет сексуальные подтексты в эрос-мотиве, а в отношении агапе такой работы не проводит. Хотя он и не говорит напрямую об асексуальности агапе, все же он ее подразумевает, рассматривая сексуальность только эроса.¹⁰ Кроме того, на взгляд Гуденафа, сами тексты Нового завета зачастую говорят о наличии желания в божественной любви; Нюгрэн же, как было отмечено выше, оставляет эти фрагменты без внимания. Также Гуденаф обращает внимание на то, что у Нюгрэна принцип действия агапе тот же, что и у эроса, то есть и в том, и в другом случае речь идет об изобилии, присущем божеству, и сопутствующем приобщению адепта к нему (*summit bonum* для эроса и агапе, изливающаяся на человека и дающая ему возможность любить в ответ).¹¹

Важным оказывается и то, что говоря об эросе, Нюгрэн, по сути, уравнивает философию и мистериальные культы. Между тем, отмечает Гуденаф, христианство оказывается достаточно близко мистериальным культам: для примера достаточно вспомнить описание Исиды¹² в «Метаморфозах» Апулея или внутреннюю борьбу Павла против своей низкой человеческой природы, от которой он, как и Луций, не может освободиться без божественного вмешательства.¹³ Таким образом, Гуденаф приходит к выводу, что попытка обозначить агапе и эрос как абсолютно противоположные мотивы в корне неверна.

Схожую мысль высказывает и Лоуэл Стрейкер, говоря о том, что противопоставление эроса и агапе искусственно. В агапе-мотиве, на его взгляд, также присутствует момент распознавания

¹⁰ Подробнее см. Goodenough E. R. *The Fundamental Motif of Christianity* // *The Journal of Religion*. — 1940. — Vol. 20. — No. 1. — pp. 3, 7.

¹¹ *Ibid*, p. 6.

¹² Например, *Metamorphoses*, lib. XI, 5: «*Adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia*» («Вот я, сострадающая твоим бедам, вот я, благожелательная и милосердная»).

¹³ Подробнее см. Goodenough E. R. *The Fundamental Motif of Christianity*. pp. 7-9.

ценности, и этой ценностью является образ божий в человеке.¹⁴ Стрейкер также поднимает вопрос о том, можно ли считать эрос эгоистичным.¹⁵ По его мнению, наличие субъекта и объекта любви говорит не об эгоистичности чувства, но о наличии связи между любящим и любимым, отсутствие которой ставит под вопрос само существование любви.¹⁶

Вообще рассмотрению эрос-мотива в контексте теории Нюгрена всегда уделялось немало внимания; можно даже говорить о появлении теологии эротического¹⁷ в конце XX – начале XXI веков. Колин Грант в своей работе 1996 г. подводит промежуточный итог дискуссии и суммирует все аргументы «от эроса», высказанные до того момента, против нюгреневского агапе-мотива. Прежде всего, отмечает он, неудовлетворенность теорией Нюгрена основывается на том, что тот отрицает физическое проявление любви и эротическое в его видимых формах.¹⁸ Под вопрос ставится возможность адекватно оценить дружбу или сексуальность с точки зрения традиционного христианского понимания любви, поскольку оно предполагает заведомо негативный

¹⁴ Подробнее см. Streiker L. D. *The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's «Agape and Eros»* // *The Christian Scholar*. — 1964. — Vol. 47. — No. 4. — pp. 338-339.

¹⁵ Детальный разбор этой проблемы: Mahoney T. A. *Is Socratic erōs in the «Symposium» Egoistic?* // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 1996. — Vol. 29. — No. 1. — pp. 1-18; Schindler D. C. *Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium»* // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 2007. — Vol. 40. — No. 3. — pp. 199-220; оба автора склоняются к мысли, что эрос не эгоистичен и не авто-эротичен; Lepojärvi J. *Does Eros Seek Happiness? A Critical Analysis of C. S. Lewis's Reply to Anders Nygren* // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. — 2011. — Vol. 53. — Issue 2. — pp. 208-224.

¹⁶ Streiker L. D. *The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's «Agape and Eros»*. p. 339.

¹⁷ Grant C. *For the Love of God: Agape* // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — p. 5.

¹⁸ Keen S. *The Passionate Life: Stages of Loving*. — New York: Harper and Row, 1983. — p. 9. Цит. по Grant C. *For the Love of God: Agape*. p. 4.

характер не-агапической связи.¹⁹ Кроме того, согласно Гранту, критики отмечают, что Нюгрен, постулировав абсолютный контраст между агапе как божественной любовью к человеку и эросом как человеческой попыткой достичь божественного, не только уничтожает возможность человеческого ответа Богу²⁰, но и в принципе обесценивает человеческую личность. С другой стороны, отмечает Грант, неоднократно предпринимались попытки установить «равновесие» между эросом и агапе,²¹ однако они, на его взгляд, также неизменно приводили к поглощению агапе эросом.²² Задача же современной ему теологии, на его взгляд, состоит в восстановлении значимости и уникальности агапе, то есть в возвращении к традиционному лютеранскому подходу.

Однако позиция Гранта также подвергалась критике. Современный дискурс о любви, на взгляд его оппонентов, переходит в иную плоскость (например, феминистской теологии) и требует социальной контекстуализации.²³

Список литературы

¹⁹ *Heyward C. Touching Out Strength: The Erotic as Power and the Love of God.* — New York: Harper and Row, 1989. — pp. 98-99; подробнее о проблеме см. *Saarinen R. Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank // Gudstankens aktualitet : bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festschrift til Peter Widmann.* Ed. by E. Wilberg Pedersen. — Copenhagen: Anis, 2010. — p. 339-350.

²⁰ *D'Arcy M. C. The Mind And Heart of Love: A Study In Eros And Agape.* — New York: Henry Holt, 1947. — p. 79.

²¹ *Adams R. M. Pure Love // Journal of Religious Ethics.* — 1980. — No. 8. — pp. 83-99; *Avis P. Eros and the Sacred.* — London: S. P. C. K., 1989; *McFague S. God as Mother // Weaving and Visions: New Pattern in Feminist Spirituality / Ed. by Judith Plaskow and Carol P. Christ.* — San Francisco: Harper and Row, 1989. — pp. 139-150; *Tillich P. Systematic Theology.* — Digswell Place: James Nisbet and Company, 1968.

²² Подробнее см. Grant C. For the *Love of God: Agape.* p. 5-6.

²³ *Heyward C. Lamenting the Loss of Love: A Response to Colin Grant // The Journal of Religious Ethics.* — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — p. 24; *Heyward C. Touching Out Strength: The Erotic as Power and the Love of God.* pp. 24-25; *Vacek E. C. Love, Christian and Diverse:*

1. *Adams R. M.* Pure Love // *Journal of Religious Ethics*. — 1980. — No. 8. — pp. 83-99.
2. *Avis P.* Eros and the Sacred. — London: S. P. C. K., 1989
3. *D'Arcy M. C.* The Mind and Heart of Love: A Study In Eros And Agape. — New York: Henry Holt, 1947. — pp. 336.
4. *Ferré N. F. S.* Swedish Contributions to the Modern Theology. With Special Reference to Lundesian Thought. — New York, London: Harper and Row, 1939. — 250 p.
5. *Goodenough E. R.* The Fundamental Motif of Christianity // *The Journal of Religion*. — 1940. — Vol. 20. — No. 1. — pp. 1-14.
6. *Grant C.* For the Love of God: Agape // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 3-21.
7. *Heyward C.* Lamenting the Loss of Love: A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 23-28.
8. *Heyward C.* Touching Out Strenght: The Erotic as Power and the Love of God. — New York: Harper and Row, 1989. — 208 p.
9. *Keen S.* The Passionate Life: Stages of Loving. — New York: Harper and Row, 1983.
10. *Lepojärvi J.* Does Eros Seek Happiness? A Critical Analysis of C. S. Lewis's Reply to Anders Nygren // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. — 2011. — Vol. 53. — Issue 2. — pp. 208-224.
11. *Mahoney T. A.* Is Socratic erös in the «Symposium» Egoistic? // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 1996. — Vol. 29. — No. 1. — pp. 1-18.
12. *McFague S.* God as Mother // *Weaving and Visions: New Pattern in Feminist Spirituality* / Ed. by Judith Plaskow and Carol P. Christ. — San Francisco: Harper and Row, 1989. — pp. 139-150.
13. *Nygren A.* Agape and Eros. — Philadelphia: The Westminster Press, 1953. — 784 p.
14. *Saarinén R.* Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank // *Gudstankens aktualitet: bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festskrift til Peter Widmann*. Ed. by E. Wilberg Pedersen. — Copenhagen: Anis, 2010. — p. 339-350.

A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 29-34.

15. *Schindler D. C.* Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science.* — 2007. — Vol. 40. — No. 3. — pp. 199-220.

16. *Streiker L. D.* The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's «Agape and Eros» // *The Christian Scholar.* — 1964. — Vol. 47. — No. 4. — pp. 331-340.

17. *Tillich P.* *Systematic Theology.* — Digswell Place: James Nisbet and Company, 1968.

18. *Vacek E. C.* Love, Christian and Diverse: A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics.* — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 29-34.

КУЗЬМИНА ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, доцент, канд. историч. наук

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О БОЖЕСТВЕ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ*

Аннотация: Замысел этого небольшого исследования отталкивается от одной интуиции. «Присутствие» Платона в христианской теологии – вещь общеизвестная. Даже не утверждая возможность христианского платонизма как такового, можно уверенно заявлять о том, что теология платонизма всегда рассматривается или как источник христианских теологических построений, или как антипод христианского учения о Боге.

Ключевые слова: теология, платонизм, феномен Бога

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Омской области в рамках научного проекта № 17-13-55002 - ОГН «Персоноразмерная модель мониторинга религиозных процессов в Омской области: концептуализация, разработка, апробация». The reported study was funded by RFBR according to the research project № 17-13-55002 -ОГН

ELENA KUZMINA, Omsk State University,
Associate Professor, CSc in History

PLATO'S DOCTRINE ABOUT THE DEITY AND CONTEMPORARY THEOLOGICAL DISCOURSES

Summary: The plan of this small research makes a start from one intuition. Plato's "presence" at Christian theology – a thing well-known. Even without approving a possibility of Christian Platonism per se, it is sue to declare that the theology of Platonism is always considered or as a source of Christian theological constructions, or as an antipode of Christian doctrine about God.

Keywords: theology, Platonism, God's phenomenon

Еще раз хочется вспомнить об одном исследовании доктора богословия и профессора философии Петра Ивановича Линицкого «Учение Платона о Божестве» (1877г.) Изучение античной философии, в особенности Платона и неоплатонизма, сделалось своего рода визитной карточкой российского богословия. Российская университетская философия конституировалась посредством изучения «идеализма». Кроме того, интерес П. И. Линицкого обусловлен актуальностью этой темы в современной ему европейской философии. Это, прежде всего, немцы – Шлейермахер, Целлер, Таннеман...

Обращение к диалогам Платона позволяет П. И. Линицкому концептуализировать «философского» Бога. Через критику народно-мифологических представлений о богах, Платон выдвигает нравственный критерий: «порочные действия, о которых повествуют поэты, истинному понятию божества противоречат» [1, С. 30].

В «Тимее», который наряду с «Государством», может рассматриваться как главный источник по теологии Платона, философ рисует Бога – мироустроителя. Будучи вечным и неизменным, Он, как Художник, смотрит на образец и по нему оформляет мир. «И вот размышляя он нашел, что из всего невидимого никакое произведение, лишненное разума, никогда не будет прекраснее того, которое обладает разумом, если рассматривать и то и другое в целом; с другой же стороны, ум сам по себе, отдельно от души, не может находиться ни в чем. Вследствие этого, он поместил разум в душу, а душу в тело и таким образом устроил мир, совершив

прекраснейшее и наилучшее по своей природе произведение» (Тимей, 30 b).

В «Государстве» логика философа строится иначе. Через противопоставление мира видимого и невидимого, Платон говорит о том, что для зрения необходим свет. Соответственно, солнце, которое «само не есть ни зрение, ни орган зрения», уподобляется идее блага. «Как в месте мыслимом само благо относится к уму и умосозерцаемому, так точно в месте видимом солнце относится к зрению и к тому, что через зрение может быть видимым» (Республика, 508 с).

П. И. Линицкий полагает что это – два различных подхода к концептуализации божества. В «Республике» Платон предлагает идею Бога как блага (всеобщего), в том числе как причину познаваемого. Тогда как в «Тимее» мы видим личного Бога-Демидурга, творящего мир по своему плану.

В «Филебе» говорится о тождестве божества с мировой (разумной) душой, как причиной происходящего, временного (Филеб, 30 а, b, с). В «Софисте» же Платон повествует о творческой (разумной) деятельности божества (Софист, 265 с).

Сопоставляя все эти теологические составляющие учения Платона, П. И. Линицкий, вслед за европейскими коллегами, предполагает, что Платон ставит себе задачи богопознания, итогом которого должно стать понятие о Боге. Параллельно рождается аллегорическое толкование мифологии.

«Познание божества для нас возможно настолько, насколько оно отражается в чувственном мире как идея блага. Равным образом, и в нравственном отношении для нас возможно лишь уподобление божеству чрез справедливость и благочестие с мужеством (Теэтет, 176 b) [1, С. 45].

Анализ европейской традиции изучения теологии Платона показывает П. И. Линицкому, что авторы стремятся привести в систему различные определения Платона, касающиеся отношения к традиционным представлениям о богах, а также к познавательным стратегиям концепта «мира идей». Другими словами, начинает срабатывать опыт дальнейшего осмысления корпуса Платона, предпринятого Аристотелем и неоплатониками. Более того, сюда накладывается собственно европейский идеализм, уже приобретший вид системы.

Для европейских авторов христианское понимание личностного Бога является основным. И главная проблема заключается в вопросе, сохраняется ли у Платона личностное понимание Божества?

По П. И. Линицкому новоевропейская рецепция – результат концептуализации теологии Платона через тождество с идеей блага. Является ли идея блага первообразом самого божества? Среди известных исследователей платонизма мы встречаем сторонников такого подхода.

Не случайно, что те авторы, которые стремились сказать новое слово в изучении Платона, опять переосмысливали само понятие «идея». Если «идея» раскрывается формально-логически, как общее по отношению к частному, то учение Платона о мире идей «повисает», становится инородным теологии. Таким образом, формируется представление о платонизме как о пантеистическом учении. И сами новоевропейские философы конструируют иерархические лестницы: что является родом, а что видом?

Интересно, что П. И. Линицкий предпринял классификацию исследователей теологии Платона по конфессиональному принципу. Аккерман, по его мнению, демонстрирует «протестантский» нравственный вариант сближения платонизма с христианством. Выделяя концепт «спасения», Аккерман обнаруживает разницу понимания сотериологии христианскими конфессиями. Хотя, П. И. Линицкий указывает, что отличие всё-таки базируется на стремлении автора сблизить идею блага и учение о Логосе Иоанна Богослова.

Второй («католический») вариант прочтения Платона предлагает Михаэлис с акцентом на «человеческое мышление». И здесь, в изложении учения Платона о (бого)познании, мы обнаруживаем «переход» от теологического дискурса второй половины XIX века к веку XX.

Теологические дискурсы современности мы берем во множественном числе, учитывая основные показатели постмодерна, такие как плюральность, полипарадигмальность, сложность. Диалог с философией постмодерна рассматриваются многими современными теологами как приоритетный не только с апологетической точки зрения. Дискурс должен быть обусловлен современностью. Именно философия «подказала» теологии тематику пространства-места. И как оказалось, теологии есть что сказать на эту тему. И опять актуализировался платоновская эпистемология. Если

мы возьмем в качестве примера Дж. Мануссакиса, то увидим, что Платон у него появляется практически в каждой составляющей проекта эстетической теологии.

Основным эпистемологическим понятием у Мануссакиса становится платоновский «эксайфнес». Интересно, что об этом писал П. И. Линицкий за сто лет назад до выхода книги Мануссакиса. Эксайфнес – мгновение, момент - «такой пункт, где мышление, как субъективная человеческая деятельность, столь близко подходит к вечной истине, что как бы тонкая стена разделяет их». «Действительность мира явлений основывается на реальности идеального мира, в первом содержится указание на бытие последнего, ибо чисто формальный процесс мысли необходимо воспринимает в себя момент реальности» [1, С. 136]. Сам Мануссакис так описывает Платоновский эксайфнес: «Как будто все вокруг меня становится прозрачным; как будто, просвечивающаяся ткань Мира не скрывает Тебя от меня. И все же я понимаю, что это не вещи устраниются, - просто Ты превосходишь их» [2].

Свое исследование Мануссакис начинает с обращения к феноменологическим и персоналистическим поискам философии XX века. «Бог после метафизики» - это проект, который сам автор определяет как философский, но в основе его лежит христианская догматика. Просопон - учение о личности – берется в звучании халкидонского определения. Личность (личностность) обнаруживает себя в видении Другого. Здесь антропологически перефразируются положения догмата иконопочитания, который, в свою очередь, отвечает на вопросы поиска основания субъективности. Интересно, что сам автор обозначает свой подход как «обратная интенциональность» (рефлексивной чувствительности). Теперь мы находимся в поисках феномена Бога. Богопознание опять смыкается с самопознанием. По нарастающей звучит тематика телесности, в связи с теорией восприятия (перцепции).

Современные теологические дискурсы строятся вокруг «эпифаний», «опыта Бога». Большую часть рассуждений Мануссакиса занимают ссылки на Жана Люка Мариона. Современная философия все еще дерзает «осмысливать» феномен Бога, несмотря на все ограничения, которые сформулировала феноменология XX века. Отказ от «метафизики» предполагает внимание к «кинестетическому» восприятию Бога.

Причем здесь Платон? Как оказалось, его диалоги просто насыщены «практическими руководствами» к тому, как происходит встреча с Богом как с Другим. Да, христианская Весть перевернула теологию, поставив во главу угла Нисходящего Богочеловека. Мануссакис пишет: «Если суть платонизма – в иерархии, возводящей чувственное к сверхчувственному (как бледный отпечаток – к первообразу), то христология Халкидона – не что иное, как удар по этой системе... Христианство идет дальше: когда Павел утверждает, что Христос – «образ Бога невидимого» (Кол.1:15), он вовсе не возвращается к платонической модели видимого образа, отображающего невидимый оригинал (Идею). То, что говорит Павел, куда более радикально – он заявляет, что без образа оригинал невозможен, как без Сына нет Отца» [2].

Мы не ставим себе цель перефразы исследования Дж. Мануссакиса. Отдельного внимания заслуживает то, что автор называет «просопической редукцией». Просопическая редукция позволяет устранить платонизм как иерархизм, вернуть физическому миру его реальность. Платонизм сохранился в европейской мысли, доказательством чему является исключенность пространства, то есть самой телесности. Показателем чему являются тень и отражение в зеркале. Ничего больше не избегает западное искусство, как изображения тени. Действительно известный миф Платона о пещере – лучшее подтверждение гипотезы автора. Мануссакис хочет вернуть личности топичность.

Также через рассмотрение христианского «кайрос», Мануссакис утверждает новую темпоральность, в антитезу Платоновскому анамнезису, устремленному в прошлое. Литургическое время говорит о «днесь». Эсхатон – о будущем.

Как нам показалось, труд Мануссакиса можно рассматривать как реализацию «антропологического проекта» П. Флоренского, тем более что, мы находим ссылку на российского богослова. Современная философская антропология обладает инструментарием для рассмотрения всех важных аспектов человеческого бытия. В особенности такого трудноуловимого, как личность. И, что особенно важно, мировая философская и теологическая мысль совпали в утверждении, что личность является основанием для «совокупности отношений», коммуникации, того, что в философии Платона определялось как единство мироздания.

Литература

1. Линицкий П. И. Учение Платона о Божестве. – Киев, 1776. – 334 с.

2. Мануссакис Дж. Бог после метафизики [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/bog-posle-metafiziki/> (20.07.2018)

ШЕВЦОВ КОНСТАНТИН ПАВЛОВИЧ, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации, профессор, доктор филос. наук

ПЛАТОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ СОБИРАНИЯ РАЗУМА*

Аннотация: В работе поставлен вопрос о том, что включает в себя понятие разума и как задается формация разума в диалогах Платона. Под разумом понимается порядок, который пронизывает мир и нашу жизнь, позволяя в них ориентироваться, устанавливать связь, находить цель. Признание этого порядка требует усилия, которое позволяет отделить истину от мнимости, страсть к Благу от пристрастности к становлению. Платон предлагает способ собирания разума, который может служить примером для попыток понять природу разума в условиях современного цифрового мира.

Ключевые слова: Платон, Декарт, разум, память, созерцание, мышление, собирание, «Я могу»

KONSTANTIN SHEVTSOV, St Petersburg State University
of Civil Aviation, Professor, DSc in Philosophy

PLATONIC PHILOSOPHY AS A WAY OF COLLECTING THE MIND

Summary: The work poses the question of what the concept of mind includes and how the mind is formed in Plato's dialogues. Under the mind is understood the order that permeates the world

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ «Память поколения в современной ситуации кризиса исторического сознания» (№ 16-03-00566)

and our life, allowing us to orientate, establish communication, find a goal. Recognition of this order requires an effort that separates the truth from the false, the passion for the Good from partiality to becoming. Plato offers a way of collecting the mind, which can serve as an example for trying to understand the nature of the mind in the modern digital world.

Keywords: Plato, Descartes, reason, memory, contemplation, thinking, gathering, “I can”

В истории философии достаточно мало понятий, которые сохраняли бы свой престиж столь же неуклонно, как понятие разума, призванное обосновать само право философа мыслить. Этим понятием полагается одновременно и открытость миру, и независимость от него; мы призываем к разуму, когда ждем взвешенного анализа и обоснованности, но прежде всего – способности подняться над своей вовлеченностью в ситуацию, определить меру своей свободы в отношении предмета спора. Существование в мире обрекает на рассеянность, рассредоточенность в пространстве, которое должно быть обжито, опривычено, и при этом оно само присваивает нас, приучая к определенному формату узнавания и понимания себя через места, в которых мы предпочитаем бывать. Так же точно мы рассеяны в чувственных и коммуникативных потоках, в книгах и ожидающих нас сериалах, в актуальности новостей и слухов, незаконченных дел и неотыгранных переживаний. В этой ситуации обращение к разуму неизбежно звучит напыщенно и старомодно, если за ним не стоит определенная практика собирания себя, обращения к форме мысли, актуальной для своего времени, а не другого. Сон становления или ложь декартовского бога обманщика, как и современная жизнь в сети, увлекают в поток мнимого, выход из которого не может быть в точности одним и тем же, однако стоит присмотреться к тому, какой пример может показать нам собирание разума у Платона, поскольку этот опыт остается образцом для всех последующих усилий такого рода.

Первый шаг, состоящий в признании своего незнания, хорошо известен, он отмечает наличие неразрушимого остатка, не поддающегося рассеянию и рассредоточению. Этот остаток заявляет о себе в форме вопроса, внутреннего противоречия, сомнения, отбрасывающего готовые суждения о мире как мнимые,

лишенные внятности и смысла. Платон требует отворачивания от мира становления, и этот жест знаменует проведение границы, разметку внешнего и внутреннего пространства разума. Начиная с Парменида, разделение и проведение границы учреждает внутренний закон и необходимость разума; с проведения границы впоследствии начинают свою постройку Декарт и Кант, однако именно Платон дает самое выразительное понимание этой границы. Речь идет о знаменитом мифе о пещере, описывающем человека, заключенного в границах чувственного мира. Освобождение от оков отмечает собой отворачивание от потока становления и отделение области света и разума от области мнимости и теней. Но, как известно, бывший узник должен снова вернуться в пещеру и таким образом снова принять на себя заключение, но теперь уже добровольно. Достаточно любопытно, что первое столь значительное утверждение философского разума совпадает с развернутой метафорой заключения.

Конечно, основной акцент выставляется на понимании тела как темницы души, но, с другой стороны, только разум и способен признать в чувственности не более, чем темницу, а потому именно разум оказывается тем, кто устанавливает ее стены, пусть и для того, чтобы в конечном итоге вывести к свету и даровать освобождение. Образ узника в пещере дает нам метафору не только заключения, но и некоего обретения, пробуждения в тесных границах, которые как темные зеркала возвращают смутный образ, призрачное, сновидческое знание себя, необходимое для обращения от обманчивой поверхности пещеры к свету. Это узнавание еще не принадлежит разуму, но оно встраивает в структуру тела порядок иного желания, которое ищет повсюду свое отражение, собирая рассеянное вовне тело в единство знания себя. Новое нисхождение в пещеру объясняется задачей обращения к другим заключенным, оставшимся во мраке, что подразумевает управление полисом и воспитание граждан, но вопрос в том, может ли вообще душа выдержать свет истины без поддержки полиса как слаженного строя душ, о котором в «Федре» в своей второй, патетической, речи сообщает Сократ. Именно строй душ позволяет обратиться от смутного образа к ясному видению и узнаванию себя в облике другого, как, собственно, и строй речи, обращенной к наставнику или возлюбленному.

В «Горгии» Платон, отсылая к мудрости пифагорейцев, говорит, что «и небо и земля, и боги и люди, связаны в одно целое общностью, дружбой, благочинием (κοσμιότης), целомудрием и справедливостью, и именно поэтому, друг мой, они называют весь этот видимый мир «космосом», а не акосмией и распушенностью» (507e). Очевидно, что понятие разума изначально соотносится с понятием строя, соединяющего весь мир, и у истоков этого понятия стоит пифагорейское учение о мере и числе. Пифагорейцы учили о космосе как соединении меры и безмерного, при этом число оставалась для них именно на стороне меры, порядка. Чтобы быть мерой неопределенного, материи, число должно быть прежде мерой самого себя, то есть мыслиться из самого себя. Именно такова пифагорейская единица, монада, при этом полностью как мера для себя и иного число разворачивается в декада, которая понимается как сама «природа числа», «монадическое число»¹. Декада как бы возвращает к единице и завершает число в себе, оставляя в стороне все, не подпадающее под эту меру, но таким образом предметом числа оказывается лишь оно само, а значит и числовой разум оказывается лишен своего предмета. «Тимей» следует той же модели, противопоставляя конечность парадигмы безмерности пустой хоры, но к этому Платон добавляет, что мысль возможна лишь как речь, соединяющая порядок и становление, имя и глагол, а значит и сама формация разума должна быть способом освоения границы Тождественного и Иного, местом парадоксальной встречи меры и безмерного.

В философии Платона роль смотрящего границы выполняет память, поскольку именно в ней соединение прошлого и настоящего образуют меру иного, своеобразную артикуляцию становления («Филеб» 17b). Не случайно к памяти обращается Платон и для решения парадокса Менона, и для объяснения возможности ложных суждений в «Теэтете». Интересно, что при описании решения, принимаемого душой в загробном мире относительно своей будущей судьбы, Платон дает в «Государстве» пример двух типов суждений, образующих как бы низший уровень познания: неразумная душа выбирает жизнь тирана, привлеченная ярким внешним образом, что, по сути, соответствует чисто чувственному

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: «Наука», 1989. С. 473.

вождедению, тогда как многоопытная душа Одиссея отыскивает образчик самой простой судьбы, опираясь в своем выборе исключительно на свидетельство памяти о прошлой жизни (620с). Память лишь подготавливает площадку для суждений разума, однако такая площадка во многом предопределяет строение, которое должно вознестись на этом месте. Познание истины и различение истины и лжи невозможно без удержания прошлого в настоящем, а также без различения прошлого, которого уже нет, и настоящего, которое собирает в себе действительность присутствия. В «Тезетете» этому различению соответствует метафора разных типов воска, которые лучше или хуже удерживают полученные отпечатки, и если отпечаток вызван изменением, вторжением внешнего потока событий, то сохранение его в воске означает, что сама материя становления принимает здесь определенную форму. Память как раз и совершает незримую работу оформления материи, разветвляя формы в запись прошлого и, наоборот, возводя материю в выраженность речи и точность суждения. Память напоминает нам о том, что стать мерой и занять границу Одного и Иного можно лишь в том случае, если удастся обрести новое тело, способное строить себя вопреки потоку становления, обращая сам этот поток в образ созерцания истины.

В «Федре» Платон говорит, что души даже на вершине созерцания способны видеть занебесную область лишь очень недолго. Сам порядок движения душ связан с временной природой космоса, и именно то необратимое различие, которое вносит в наше созерцание время, и есть память: «Припомнить то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время (βραχύς) созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память» (250а). Таким образом, память оказывается чем-то вроде меры души, обеспечивающей возможность обратиться от становления к созерцанию вечного порядка мира, и если разум есть отображение этого порядка, то сама граница обращения проводится усилием памяти. Это значит, что в конституции разума, наряду с мышлением и созерцанием, должно присутствовать нечто, *соответствующее действию памяти.*

Под памятью обычно понимается связь настоящего с прошлым, будь то в форме узнавания, когда мы видим настоящее в свете прошлого, или в форме припоминания, когда прошлое поднимается на поверхность настоящего и видится на его фоне. Если настоящее – это поток событий, который приводит в беспокойство органы чувств, то о прошлом мы говорим зачастую как о следе или отпечатке, возникающем благодаря не только изменению, но и сохранению изменений в материи чувств, или же в некоей особой материи души, дарованной нам заботливой Мнемозиной. Метафора восковой дощечки, предложенная в «Теэтете», позволяет помыслить память как особую разновидность письма, и, хотя цель этой метафоры состоит в том, чтобы объяснить различие истинных и ложных суждений (что позволяет примирить его со знаменитым осуждением письма в «Федре»), оно во многом проясняет место памяти в структуре разума.

Действительно, письмо – это, прежде всего, след действия, своеобразное тело, в котором это действие пребывает и в котором осуществляется наше присутствие в мире, поскольку мы являемся источником этого действия. Письмо – это медиум, в котором мы находим свое отражение, так же как узнаем свое присутствие в голосе и речи, в книге, закрытой от чужого взгляда, в картине и фотографии, в экране монитора. Иначе говоря, письмо представляет собой освоенную границу, способ полагания и обретения себя в мире, изначальный порядок, который не может принадлежать человеку, если он не находит также своего отражения в общем порядке мира. В отличие от сомнительного искусства бога Тота, память является более совершенной и подлинно божественной формой письма, которая также не замыкается в самом человеке, а выходит вовне его – в узнавании, навыках ориентации, во всевозможных зарубках и отрисках, архитектуре города и картографии пространства. Но, прежде всего, в ней оформляется материя, и тем самым проводится граница порядка и хаоса, устроенного мира и потока становления.

Установление границы обращает к еще одному свойству памяти: признание утраты и восполнение утраты в воспоминании. Мы всегда начинаем с запозданием, наши решения и действия определены положением дел, которому мы вынуждены подчиниться, и, однако, мы находим внутри этого расклада возможность

завершения и начала, отграничения уже свершившегося и возможность включения в настоящее. Но чтобы в потоке событий отыскать точку завершения, необходимо пережить само это завершение как утрату. Припоминание прошлого может давать нам ожидание и надежду на повторение, но само по себе оно есть то, что ушло и завершилось, утрачено, но так, что сама эта утрата каким-то образом восполняется в памяти о прошедшем. В завершеном есть то, что требует восполнения, в нем есть совершенство того, что сбылось, по отношению к чему настоящее никогда не будет обладать полнотой реального.

Прошлое вспоминается нами как слабое, ушедшее, остывшее, но и, наоборот, как совершившее свой путь, свое предназначение, ставшее опорой и примером для настоящего. При этом совершенство прошлого никак не связано с настоящим, пришедшим ему на смену. В суетливой смене времен слишком много недоговоренного, незавершенного, не выявившего себя, не оправдавшего надежд. Прошлое совершенно, потому что оно исчерпало прежнее настоящее, открыв его будущему. Именно будущее обладает неизменным совершенством того, что сбылось полностью и всемерно, и потому мы можем его ждать, надеяться на него, всматриваться в него, но получать лишь новое и новое настоящее. Полнота прошлого – это полнота потери, но оно со знается и вспоминается, потому что сама эта потеря произошла и происходит в каждом настоящем, поскольку оно уже сейчас является как прошлое для будущего. Каждый миг завершения настоящего открывает его будущему, позволяя вспоминать прошедшее как полноту того, что сбылось, совершилось и именно поэтому и выскользнуло из потока настоящего.

Именно этот факт – будущее сбылось – позволяет соединяться множеству сил, чувств и действий в единство Я, которое и есть ни что иное как форма взаимообращения настоящего, прошлого и будущего. Мы говорим, что сознание интенционально, предполагая центром интенций позицию настоящего, но сама возможность направленности на что-то говорит о том, что данность предмета уже совершилась, установив само различие и единство акта и предмета. В самой структуре настоящего будущее уже совершилось, и как полнота совершившегося она не может быть удержана этой структурой и неизбежно ею утрачивается.

В известном смысле современный мир, оснащенный машинами, с помощью которых мы живем, воспринимаем, помним, воображаем и даже желаем, стал символом этой утраты, потому что будущее в его обычном смысле (как открытие нового, развитие, прогресс, расширение возможностей и пр.) связывается с совершенствованием машин и техногенных условий жизни, и все меньше с самим человеком. И если именно полнота присутствия (бытия, Бога, морального закона) традиционно выступала предельным коррелятом разума, то теперь едва ли не единственным допуском к нему стала полнота утраты – не только прошлого, но и будущего. Есть ли возможность в условиях современного цифрового мира говорить о соответствующей ему формации разума, и усилит ли, позволяющем обратиться к познанию истины от осаждающих информационных потоков? Просыпаясь многие первым делом включают компьютеры, как если бы включенность в порядок сетей, машин и цифровых кодов составляла исходную форму присутствия, медиальное «Я включен», соответствующее прежнему трансцендентальному «Я мыслю». Этот акт, очевидно, полагается на изначальное распределение и рассеяние себя в мире, делегирование значительной части своих способностей (восприятия, памяти, воображения, мышления) техническим устройствам. Что же определяет возможность быть включенным в этот новый порядок мира, обладать разумом, который признает этот порядок и узнает себя в нем, несмотря на свою полную зависимость от задаваемых им условий? Стоит вспомнить, что у Платона память, понимаемая как дар Мнемозины, принадлежит области данного, и лишь усилие вспоминания превращает эту данность в свидетельство прошлого, так же как оно превращает данность чувства в узнаваемый образ. Это усилие Гуссерль называл модусом «Я могу», чтобы выразить специфическое состояние сознания, одновременно укорененное в настоящем и свободное от него. Когда память предпочтительно становится делом внешнего носителя, все еще остается акт «Я могу» как возможность собирания разума.

Очевидно, что речь идет о способе существования в области возможного, становления, и, однако, это та форма сознания, для которой будущее продолжает существовать, потому что сбывается в самом утверждении «Я могу». Полаганием «Я включен»

признается тотальная измеримость присутствия, охватывающая все стороны его как физической, так и психической и социальной жизни, и во многом то же самое можно сказать и о «Я могу», от которого ждут подтверждения и готовности быть измеренным и просчитанным. Если для Платона «мочь» предполагает причастность к истинному бытию, для Декарта и Канта оно означает актуальность мышления и поступка, то для нас оно остается лишь возможностью состояться в структуре мира, в порядке вещей, образов и смыслов. Но «Я могу» утверждает и еще нечто, а именно – предел соизмеримости, и в этом отношении оно остается также и недостижимой целью всех измерений, коррелятом нового цифрового разума, его телеологией.

Смирнов Иван Иванович, Русская христианская гуманитарная академия; Общецерковная аспирантура и докторантура, аспирант; протоиерей, клирик Русской Православной Церкви

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ В ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ: ОТ ПЛАТОНА К СОВРЕМЕННОСТИ

Аннотация: В докладе обсуждается особенность спекулятивного мышления в философии и теологии. Спекулятивный подход, восходящий к философии Платона, противопоставляется критическому проекту, свойственному современной философии в лице деконструкции, аналитической метафизики и критической теории. Спекулятивный проект позволяет иначе сформулировать отношения между философией и теологией, трансцендентным и имманентным, избегая критических оппозиций и бинарностей светского и религиозного в постсекулярном мышлении.

Ключевые слова: Платон, спекулятивное мышление, критика, спекуляция, теология, философия, имманентность, трансцендентность, секулярное, религиозное, постсекулярность

IVAN SMIRNOV, Russian Christian Academy for the Humanities, St Petersburg; St Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies; priest of Russian Orthodox Church, postgraduate student

SPECULATIVE THINKER IN PHILOSOPHY AND
THEOLOGY: FROM PLATO TO MODERNITY

Summary: The paper discusses the feature of speculative thinking in philosophy and theology. The speculative approach, which goes back to Plato's philosophy, is opposed to the critical project in modern philosophy which involves deconstruction, analytical metaphysics and critical theory. Speculative project allows differently formulate the relationship between philosophy and theology, transcendent and immanent, avoiding critical oppositions and binaryities of secular and religious in post-secular thinking.

Keywords: Plato, speculative thinking, criticism, speculation, theology, philosophy, immanence, transcendence, secular, religious, post-secular

Критическое мышление — это фундаментальная установка современной философии, будь то деконструкция, аналитическая философия, классические и новые варианты критической теории, включая психоанализ, постструктурализм, феминизм. Внутренний мотив критического мышления – страх ошибки, поэтому оно не может завершиться, всегда должно быть открыто дальнейшей критике, а потому оно несовершенно в смысле целостности. В этом его ахиллесова пята, ибо в вечной подозрительности и скептицизме оно обречено скорее на усталость, чем на переживание удивления и счастья, лежащих в основании философии. Какая философия сегодня может преодолеть скептицизм критического мышления? Можем ли мы сегодня, следуя критерию научности, ограничить философское мышление только выдвижением и анализом аргументов под надзором принципов верификации и фаллибилизма? Со времен Сократа, истинная философия – это умозрение целого. Поскольку истина – это целое, философ не может достичь видения целого посредством критики. Философ может познать целое только через возвращение к себе самому, то есть спекулятивно. Спекулятивный разум вдохновляет

философа к постановке вечных и предельных вопросов. Избегать спекулятивного мышления – это значит не в полной мере и не истинно задействовать силу человеческого разума. Ограничивать разум критической рефлексией и анализом равносильно ограничению самого человека. Истинная философия мотивирована чувством Абсолютного, то есть опытом Бога, Истины, Блага, Красоты. Отметим, что Аристотель называл созерцательное познание божественной деятельностью, которая является счастьем и блаженством¹. Описывая спекулятивное отношение мышления в анализе философского предложения, Гегель показывает, что философское предложение самим своим содержанием и формой вынуждает отказаться от обычного отношения знания, образуя спекулятивную сущность всей философии². Философская спекуляция, по Гегелю, это не абстракция, это – жизнь: «Жизнь... есть разрешение противоречия, в этом сущность спекулятивного, ... жизнь и есть существование спекулятивного»³. Сейчас принято считать метафизической спекуляцией все, что выходит за грани позитивной науки. Получается, что философия отказывается от умозрительной традиции. Но традиционная метафизика – это прежде всего умозрение и наука о целом. Согласно Паточке⁴, у досократиков и Платона следует выделить основополагающую проблему – истину, нескрытость, ἀλήθεια. Философское знание с самого начала – это знание «особого вида», «знание о незнании», то есть вопрос. Сократ, по Паточке, – великий вопрошатель, символ философии и жизни вообще, который противостоит двум нежизнеспособным традициям, с одной стороны, интеллектуализму, сводящему вопросы жизни к логической неопровержимости и «умению задавать правильные вопросы», и, с другой, морализму – «науке» правильной жизни. В 20 веке логический позитивизм, своей трансформацией вопроса Юма: «как я убеждаюсь в истинности или ложности своих собственных высказываний» через отрицание осмысленности

¹ Аристотель. Никомахова этика. X 8, II 78 b 20–30.

² Гегель. Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб. Наука. 1999. С.35.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х тт. М., 1977. Т.2. С. 362.

⁴ Паточка. Я. Негативный платонизм. Пер. с чеш. //Топос. №3(14). 2006. С. 17- 48.

неверифицируемых предложений, со всей остротой поставил вопрос: либо признать «примат того опыта, который мы имеем и решения которого приходят извне, либо примат того опыта, который суть мы сами»⁵. Особенность такого «опыта нас самих» в том, что это опыт свободы, опыт «который обладает нами», это риск, который принимают или отвергают, это не опыт о факте или предмете, о вещи, которая доступна разным наблюдателем, к которой можно вновь вернуться, которая является составной частью контекста других вещей.

По мнению К. Пиксток, мысль Платона, во многом мотивированная реакцией на софистический нигилизм, является примером посредничества дохристианской литургической теории и практики, заключающейся в переживании и осмыслении литургического единства божественного с одной стороны и природного и человеческого с другой через обнаружение причастности реальности Благу, как своему началу и телосу⁶. Проект Платона заключается, конечно, не в реставрации практических, мифических, дорефлексивных и религиозных связей между божественным и человеческим, выраженных в традиционной вере и преданности мифу, религии и политической власти, утраченных дофилософскими Афинами. Платон ищет отношения между божественным и человеческим, которые философски обосновываются через идею знания. Такая спекулятивная объективация примата божественного может послужить рациональным основанием причастности человека к Благу, непосредственная интуиция которого в афинской жизни была разрушена субъективистским и релятивистским софистическим восприятием реальности. По Пиксток, литургические и доксологические практики, ритуал и хвала, воспитывают человека к восприятию божественного, позволяя через литургическое упорядочивание чувственной множественности переживать гармонию и единство и тем самым участвовать в божественной тайне. Отношения человека и Бога, человека и мира мыслятся как умозрительные и спекулятивные.

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Pickstock. C. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Challenges in Contemporary Theology. Oxford. Basil Blackwell. 1997. P. 169.

Рассмотрим понятие спекуляции подробнее. Спекуляция (лат. *speculum* — зеркало, *speculor* — созерцать, *species* — вид), по мнению Ю. М. Романенко⁷, — это абсолютная форма рефлексии (лат. *reflexio* — обращение назад к основанию, отражение), когда совпадают начальный и завершительный моменты рефлексивного движения, своеобразная рефлексия рефлексии, взаимоотражение познающего и познаваемого друг в друге. Эта ситуация становится возможной тогда, когда познание направляется на такое сущее, которое само способно познавать, то есть спекуляция — это всегда самопознание. В философии Платона принцип самопознания, выраженный в девизе «Познай самого себя» по сути является принципом *рефлексии-спекуляции*, который может быть усмотрен в нескольких аспектах. В онтологическом и космологическом аспектах он есть *отражение* умопостигаемого Бога Творца и Создателя в космосе чувственном, которому Демиург «дал жизнь блаженного бога» и который в себе есть «*замысел* (курсив наш) вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть» (Тимей, 34b). В гносеологическом аспекте этот принцип означает анамнесис-припоминание (Менон), то есть рефлексивное *возвращение* души в глубины памяти к созерцанию мира идей и диалектику (Государство, Парменид), как искусство *поворота* «от теней к образам и свету», *подъем* «из подземелья к солнцу» (Государство. VII. 532), к «беспредпосылочному началу» всех вещей — Единому, Благу. В психологическом аспекте — это *обращение* от внешнего чувственного познания космоса к внутреннему умопостигаемому миру бессмертной души. В эстетическом — мимесис как *подражание* или *копирование*. В этическом аспекте — это добродетель справедливости, сочетающая в себе добродетели мудрости, мужества и умеренность, и педагогика, как *возвращение* к воле богов через обуздание «дерзости» человеческих поступков и *исправление* «телесных» искажений идеального состояния души. Во всех выделенных курсивом значениях мы хотели подчеркнуть мотив рефлексивно-спекулятивного обращения-отражения. Приведем пример. В VII Книге «Государства» Платон относительно искусства обращения человека

⁷ Романенко Ю. М. Понятия «рефлексии» и «спекуляции» в античной философии // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. СПб: СПбГУ. 2000. С. 3–12.

от «теней пещеры» к свету, к созерцанию идей, пишет, что: «Это вовсе не значит вложить в него способность видеть – она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы»⁸. В платоновской устной лекции «О Благе» и в учении о пяти ступенях познания (Письма. VII) Платон пишет, что на высшей ступени познания, в результате взаимного отражения четырех познавательных способностей: именованя, изображения, определения и понимания, возникает спекулятивный эффект – общая для всех предыдущих ступеней единая саморефлективная структура и наступает озарение, которое Платон описывает как самоопределяющееся знание абсолютного бытия Блага: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»⁹. Спекуляция — это умозрение Света, в котором мы видим и познаем свет.

Обратимся теперь к проблеме веры и разума. Критический подход обычно противопоставляет веру и разум, критикуя веру с рациональной точки зрения как иррациональную и бессмысленную. Теология, с позиции веры, напротив, усматривает возможность обоснования веры в рациональных аргументах. Так или иначе, господствует подход, разделяющий веру и разум. По С. Вшолеку¹⁰, проблема противостояния разума и веры имплицитно содержит в самой своей сердцевине ее решение, а именно спекулятивное единство разума и веры, то есть саму рациональность веры. Рациональность веры подразумевает, не столько рациональные аргументы и доказательства бытия Божия, но то, что вера является, по Вшолеку, «применением» или «проявлением» разума, то есть «разум принимает самое непосредственное и активное участие в вере: он действует не только

⁸ Платон. Государство. VII. 518d. Пер. А. Н. Егунова//Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. М. Мысль. 1990-1994. Т. III. С. 299.

⁹ Платон. Письма. VII. 341c. Пер. С. П. Кондратьев//Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. М. Мысль. 1990-1994. Т. IV. С. 493.

¹⁰ Вшолек. С. Рациональность веры. М. ББИ. 2005.

до и после веры, но прежде всего в самом акте веры»¹¹. Значит вера не нейтральна, это мышление и воля исходя из отношения к религиозному факту Трансцендентного, отношения, выраженного согласием с событиями или религиозными фактами Творения, Откровения и Воплощения. К этой точке зрения и подводит Вшолек, понимая веру как гипотезу – абдукцию, трактуя *ab-ductio* вслед за Умберто Эко как «выведение» веры из религиозных фактов, точнее как «у-вод»¹². Здесь уместно вспомнить концепции «устранения гипотез» и «восхождения к беспредпосылочному началу» у Платона. Познание мира есть не только «гипотезы», которые служат условием познания составляющих его частей, но и нечто, стоящее выше всяких гипотез, «беспредпосылочный принцип». Беспредпосылочное начало присутствует как в познании частей через их целостность, так и в познании мира как целого. В «Пармениде» Платон вводит представление о специфическом эпистемологическом и методологическом тождестве единого и иного, получающем обоснование через диалектику части и целого: единое есть непосредственное единство целого и одновременно выражает смысл единства множественности частей, образующих целое¹³. Единое у Платона, отмечает А. Исаков¹⁴, есть такое целое, которое не имеет никакой другой общей меры по отношению к неединному, то есть множественному, кроме самого себя. Платон пишет: «Если одно и то, что не есть одно, полностью разведены, то одно не может относиться к частям того, что не есть одно, ни быть целым для этих частей; и так же то, что не есть одно, не относится к частям одного и не есть целое для одного как части... В таком случае, похоже, что одно есть иное по отношению ко всему другому и к самому себе и тождественно всему другому и самому себе»¹⁵. Таким образом, мера и измеряемое выступают как две неделимые целостности и их тождество следует понимать, как выражение собственной природы

¹¹ Там же. С. 10.

¹² Там же. С. 92.

¹³ Платон. Парменид. 145 С – Е. Пер. Ю. А. Шичалин. СПб. РХГА. 2017. С. 197.

¹⁴ Исаков. А. Формы философской аналитики//А. Н.Исаков, В. Ю.Сухачев. Этнос сознания. СПб. СПбГУ. 1999. С. 6 – 55.

¹⁵ Платон. Парменид. 147 В. Там же. С. 200.

познавательного отношения, то есть основанием тождества является методологически постулируемая невозможность различения того, что не относится друг к другу ни как часть к целому, ни как целое к части, а только как целое к целому. «Причем, – подчеркивает А. Исаков, – это такое отношение целого к целому, которое нельзя охарактеризовать как непосредственное различие одной вещи от другой, то есть речь идет об эпистемологии, а не онтологии. Это именно умопостигаемое, но не опосредованное понятием («идеей в вещах») отношение целого к целому, выражающее идею знания как такового, поскольку иначе, как в познании, оно немыслимо»¹⁶. По мысли А. Лосева, благодаря гипотезе (ипотесе) «мы получаем идею как цельность с ее элементами, несущими на себе смысл этой цельности, и идею как собрание дискретных элементов, уже не указывающих на свою связь с целым (Soph. 253de)... Самое важное — это то, что в ипотесах выражается «диалектическая сила (dynamis)» ума (R. P. VI 51 lb), или, как мы сказали бы, ипотеса есть движущая сила диалектики»¹⁷. Познавательное взаимоотношение гипотез, так или иначе берущих свое начало в диалоге «Парменид», и мистического опыта является основой мистической теологии Псевдо-Дионисия, Мейстера Экхарта и Григория Паламы¹⁸.

В заключении, проанализируем, с одной стороны, отношение религиозного и секулярного, и, с другой, теологии и философии, исходя из приводимой нами концепции спекулятивного. Спекулятивная имманентная структура разума сама по себе не является ни «секулярной», ни «религиозной». Таким образом, разум и не секулярен, и не религиозен, но допускает и то и другое. По мысли Э. П. Смита и Д. Уистлера: «Деконструкция пары философия-теология привела не к подлинной демократии мысли в том, что касается отношений между ними, но к поправанию

¹⁶ Исаков. А. Там же. С. 9.

¹⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М. АСТ. 2000. С. 743 – 744.

¹⁸ См.: Реутин. М. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М. 2011; Лосский. В. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита//Богословские труды. Вып. 42. М. Московская Патриархия. 2009. С. 110 – 137.

и принуждению философии перед лицом царицы наук – теологии»¹⁹. Критический подход, предполагавший противоборство религиозному повороту и теологизации философии через секулярное освобождение философии дал сбой. Однако, не следует забывать про возможность другой, позитивной, имманентной и спекулятивной связки философия-теология²⁰. Бесконечное не может быть положено просто как другое по отношению к конечному, в таком случае оно само становится конечным – это будет просто абстрактная проекция конечности. Задача состоит в том, «чтобы диагностировать корреляцию между конечностью и трансцендентностью и чтобы затем целиком эту корреляцию отвергнуть»²¹. Итак, конечное перестает быть местоположением мысли и жизни, основанием мысли и жизни становится спекулятивно артикулированная имманентность или Бог в терминах Гегеля.

¹⁹ After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion. A. P. Smith, D. Whistler (eds.). Newcastle upon Tyne. Cambridge Scholarly Publishing. 2010. P. 3.

²⁰ Дубилет А. Спекуляция и бесконечная жизнь: критика конечного у Гегеля и Экхарта // Логос. №2 (26). М. Институт Гайдара. 2016. С. 60.

²¹ Там же. С.64.