



INTERREGIONAL ORGANIZATION
"RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY"



RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES
NAMED AFTER FYODOR DOSTOEVSKY

34TH INTERNATIONAL CONFERENCE

THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT
"Plato, the Architect of Sciences"

Saint Petersburg
22–23 June 2026

Saint Petersburg
2026

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯАКАДЕМИЯ
ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

XXXIV МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ: Платон — архитектор наук»

Санкт-Петербург
22–23 июня 2026

Тезисы докладов и статьи

Санкт-Петербург
2026

Оргкомитет конференции:

Председатель организационного комитета: *Светлов Роман Викторович*, доктор филос. наук, профессор, зав. кафедрой Института теологии СПбГУ
Организационный комитет: *Melina Musala*, PhD, Assistant Professor, University of Patras; *Thomas Robinson*, Emeritus Professor, University of Toronto; *Эмилиано Меттини*, кандидат педагогических наук, Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н. И. Пирогова; *Степанова Анна Сергеевна*, доктор филос. наук, профессор РГПУ им. А. И. Герцена; *Протопопова Ирина Александровна*, кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник РГГУ; *Тантлевский Игорь Романович*, доктор филос. наук, профессор СПбГУ; *Аванесов Сергей Сергеевич*, доктор филос. наук, профессор Новгородского гос. университета им. Ярослава Мудрого.

Программный комитет конференции:

Председатель программного комитета: *Шмонин Дмитрий Викторович*, доктор филос. наук, профессор, СПбГУ.
Программный комитет: *Афонасин Евгений Васильевич*, доктор философских наук, профессор БФУ им. Иммануила Канта; *Алымова Елена Валентиновна*, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ; *Мочалова Ирина Николаевна*, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ; *Курдыбайло Дмитрий Сергеевич*, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ, старший научный сотрудник РГПУ им. А. И. Герцена.

XXXIV научная конференция «Универсум Платоновской мысли: Платон — архитектор наук». Тезисы докладов и статьи. Санкт-Петербург, 22–23 июня 2026 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество»; Изд-во РХГА, 2026. — 332 с.

ISBN 978-5-908124-76-8

Настоящий сборник включает тезисы докладов и статьи участников XXXIV Международной конференция «Универсум Платоновской мысли: Платон — архитектор наук». Организованная Платоновским философским обществом, конференция прошла на площадке Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского 22–23 июня 2026 г. в Санкт-Петербурге.

На первой странице обложки представлена статуя Платона, установленная в 2010 г. перед кампусом в Anse Royale университета Сейшел.

© Коллектив авторов, 2026
© МОО «Платоновское философское общество», 2026
© АНО ВО «РХГА», 2026

Пленарное заседание

Мочалова Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Платон в Академии: философия и/или наука

Доклад посвящен деятельности Платона в Академии. Учитывая скудность дошедших до нас сведений, вопрос до сих пор остается дискуссионным. Критически будет проанализировано наиболее распространенное предположение о том, что Платон в Академии реализовал программу обучения математическим наукам, соответствующую плану обучения стражей в «Государстве». Делается предположение, что ответ на вопрос чему и как Платон «учил» в Академии предполагает учет нескольких ключевых аспектов: 1) вовлеченность Платона в конкурентную борьбу различных пайдейтических стратегий, имевших место в Афинах в первую половину IV в. до н. э. (прежде всего, речь пойдет об обучении риторическому искусству в школе Исократа); 2) понимание Платоном процесса обучения, роли в нем как учителя, так и ученика; 3) понимание философии как духовной практики, отличной от искусства и науки.

Ключевые слова: Платон, философия, Академия, наука, математика

Irina Mochalova, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Senior Research Fellow

Plato in the Academy: Philosophy and/or Science

The report is devoted to Plato's activities in the Academy. Given the paucity of information that has reached us, the issue is still debatable. The most common assumption will be critically analyzed that Plato implemented a mathematical sciences training program at the Academy that corresponded to the guardians' training plan in the *Republic*. It is suggested that the answer to the question of what and how Plato "taught" at the Academy involves taking into account several key aspects: 1) Plato's involvement in the competitive struggle of various paideic strategies that took place in Athens in the first half of the fourth century BC (first of all, we will talk about teaching rhetorical art at the school of Isocrates; 2) Plato's understanding of the learning process, the role of both teachers and students in it; 3) understanding philosophy as a spiritual practice, other than art and science.

Keywords: Plato, philosophy, Academy, science, mathematics

Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор; Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород, Россия), профессор кафедры культурологии; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Начала аксиологии у Платона

Ценное нельзя терминологически зафиксировать ни как благо, ни как зло; оно — «промежуточное», амбивалентное; оно обращается в нечто *определённое* в связи с конкретным *использованием*. Когда одно и то же может быть и добром (в одном *отношении*), и злом (в другом

отношении), то оно *само по себе* — некий *третий род* сущего. Фиксация третьего рода сущего открывает путь для аксиологических суждений у Платона.

Ключевые слова: ценность, Платон, аксиология, предпочтение, среднее

Sergey Avanesov, DSc in Philosophy, Professor; Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia), Professor of the Department of Cultural Studies; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Professor

The *Principia* of Axiology in Plato

Something valuable cannot be defined as either good or evil; it is "intermediate;" it becomes something definite in relation to a specific use. When the same thing can be both good and evil, it is in itself a third kind of being. Recognition of a third kind of being opens the way for axiological judgments in Plato.

Keywords: value, Plato, axiology, preference, the mean

Вольф Марина Николаевна, доктор философских наук, профессор; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), директор

«Моделирование моделей» у Платона: миф как визуализация пути философского поиска

В докладе предлагается сместить акценты с понимания платоновского мифа как вторичной дидактической иллюстрации на него как на самостоятельный способ философского поиска, организованный как пространственная визуализация. В современной науке моделирование понимается как упрощение и редукция сложности. Платоновская модель функционирует иначе. Теоретический путь восхождения к эйдосу реализуется как гипотизирование гипотез — последовательное выдвижение все более высоких гипотез, обеспечивающих восхождение к идее. По аналогии мы вводим понятие «моделирование моделей», которое описывает платонов-

ский миф как пространственную-образную структуру прохождения пути поиска истины, где миф буквально моделирует путь, отображая движение души от затруднения (апории) к ясному видению через картирование мыслительного пространства посредством визуальных образов. На примере мифов о пещере, Эре и реках Тартара показывается, что платоновские мифы являются многоуровневыми навигационными структурами, обеспечивая проход от апории к эупории и обретение «модели» как результирующего образа искомого.

Ключевые слова: платоновский миф, моделирование моделей, философский поиск, гипотетический метод, пространственная визуализация

Marina Volf, DSc in Philosophy, Professor; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), Director

'Modeling Models' in Plato: Myth as the Visualization of the Route of Philosophical Inquiry

The paper reconsiders Platonic myth not as a secondary didactic illustration, but as an autonomous mode of philosophical inquiry organized through spatial visualization. While modern modeling is usually understood as simplification and reduction of complexity, Platonic modeling functions differently. Theoretical ascent toward the eidos proceeds through the successive hypothesizing of ever higher hypotheses. By analogy, the paper introduces the notion of 'modeling models,' describing myth as a spatial-imaginative structure organizing traversal toward truth. Myth literally models the route itself by depicting the soul's movement from aporia to clear vision through visual mapping of mental space. Through the myths of the Cave, Er, and the rivers of Tartarus, Platonic myths are shown to function as multilayered navigational structures enabling passage from aporia to euporia and the attainment of the 'model' as the resulting image of what is inquired into.

Keywords: Platonic myth, modeling models, philosophical inquiry, hypothetical method, spatial visualization

Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Пропущенная загадка «Афинской школы» Рафаэля*

«Афинская школа» Рафаэля всегда оценивалась как выдающееся произведения искусства, выражающее сам дух Ренессанса. Произведение является одной из четырех фресок, украшающих "Stanza della Segnatura" Апостольского дворца Ватикана. Возможно, внимательный взгляд на все четыре фрески, их композицию, может перевернуть наше представление о замысле «Афинской школы» и ее месте в общей композиции «Комнаты подписей (знаков)».

Ключевые слова: Рафаэль Санти, Афинская школа, платонизм

Roman Svetlov, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

The Missing Riddle of Raphael's "The School of Athens"**

Raphael's "The School of Athens" has always been regarded as a remarkable work of art, expressing the very spirit of the Renaissance. It is one of four frescoes decorating the "Stanza della Segnatura" in the Vatican's Apostolic Palace. A close look at all four frescoes and their relationship can revolutionize our understanding of the concept of "The School of Athens" and its place in the overall composition of the "Room of Signatures."

Keywords: Raphael Santi, the School of Athens, Platonism

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

** The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

Секция 1 «Платоновский диалог и античная наука». Часть 1

Gianluigi Segalerba, PhD; Institute for Philosophical Studies (Coimbra, Portugal), Researcher

Some notes on Plato's *Theaetetus*

In my analysis, I shall concentrate my attention on the section of the *Theaetetus*, in which the positions of Protagoras are discussed and the notion of Protagoras' secret doctrine is described. Beginning with the definition of knowledge as perception, the analysis will examine the notion of Protagoras' secret doctrine.

Keywords: the *Theaetetus*, secret doctrine, measure, Protagoras, universal becoming, knowledge, perception, epistemology

In my analysis, I shall concentrate my attention on the section of the *Theaetetus* in which the positions of Protagoras are discussed, and the notion of Protagoras' secret doctrine is described. Beginning with the definition of knowledge as perception, the analysis will then examine Protagoras' assertion that man is the measure of all things and the translation of this assertion into the doctrine of the general becoming of the whole reality. The different consequences of Protagoras' assertion that man is the measure of all things will be inquired into. The equivalence between perception and knowledge will not be able to justify the position of memory.

The consequences of the secret doctrine for the interpretation of reality will be exposed and outlined. The conception of relativism will be inquired into. Due attention will be dedicated to the strategy adopted by Plato in criticising the conception of the

secret doctrine. Plato's criticism consists in showing the unacceptable constellation that follows from the acceptance of the secret doctrine: no stable reality would be possible and no discourse on reality would be possible. No knowledge would be possible if the doctrine of the continuous becoming is accepted. The presuppositions of Plato's interpretation of reality against Protagoras' secret doctrine will be outlined.

Шевцов Константин Павлович, доктор философских наук; Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Организация пространства в мифах диалогов «Тимей» и «Федон»*

В докладе ставится вопрос о структуре пространства в диалогах «Тимей» и «Федон». Первый тезис состоит в том, что Платон разделяет понятие хоры и становления, и определяет хору как изначальный род бытия наряду с прообразом и порождающей природой. Пространство выполняет роль границы, разделяющей разнородные природы тождественного и становящегося. Этот особый род бытия обнаруживает себя в природе движения и структуре космоса, определяемой отношением центра и внешней границы сферы. Общая структура получает конкретную реализацию в природных ландшафтах, как реальных, так и мифологических, в частности в организации пространства в мифе, завершающем диалог «Федон».

Ключевые слова: Платон, «Тимей», «Федон», пространство, миф, движение, центр

* Исследование выполнено в Федеральном научно-исследовательском социологическом центре Российской академии наук за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02379, https://rscf.ru/project/25-28-02379/

Konstantin Shevtsov, DSc in Philosophy; St. Petersburg University of the Ministry of Emergency Situations of Russia (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), senior research fellow

The organization of space in the myths of the *Timaeus* and *Phaedo**

The paper addresses the structure of space in the dialogues *Timaeus* and *Phaedo*. The first thesis is that Plato distinguishes between the concepts of *chora* and becoming, defining *chora* as the primordial mode of being, along with prototype and generative nature. Space functions as a boundary separating the heterogeneous natures of the identical and the becoming. This special mode of being reveals itself in the nature of movement and the structure of the cosmos, defined by the relationship between the center and the outer boundary of the sphere. This general structure is realized in natural landscapes, both real and mythological, particularly in the organization of space in the myth that concludes the *Phaedo*.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, the *Phaedo*, space, myth, movement, center

Богомолов Алексей Владимирович, кандидат философских наук; Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Нижний Новгород, Россия), доцент

Мифологические истоки платоновской апофатики: Атэ как предчувствие небытия

В докладе рассматривается образ Атэ как один из мифологических истоков платоновского учения о небытии. Прослеживается эволюция этого образа: от гомеровско-гесиодовской мифологии к его деперсонализации в ранней греческой философии. Обосновывается

* The research was carried out at the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02379, https://rscf.ru/en/project/25-28-02379/

тезис о том, что изгнание Атэ может рассматриваться как прообраз платоновского исключения «негативных» идей (зло, зависть, ложь) из истинного бытия. Показывается соотношение образа Атэ в мифологии с учением о хоре и концепцией Иного в диалоге «Софист».

Ключевые слова: Платон, небытие, протоапофатика, Атэ, Иное

Alexey Bogomolov, CSc in Philosophy; Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University — Minin University (Nizhny Novgorod, Russia), Associate Professor

Mythological Origins of Platonic Apophaticism: Ate as an Intimation of Non-Being

This paper examines the figure of Ate as one of the mythological origins of Plato's doctrine of non-being. It traces the evolution of this image from Homeric and Hesiodic mythology to its depersonalization in early Greek philosophy. The author argues that the banishment of Ate can be viewed as a prototype for Plato's exclusion of "negative" Ideas (evil, envy, falsehood) from true being. Furthermore, the paper demonstrates the correlation of the mythological figure of Ate with the doctrine of *chora* and the concept of the Other in the *Sophist*.

Keywords: Plato, non-being, proto-apophaticism, Ate, the Other

Гараджа Алексей Викторович; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Сочинение Прокла «Об иератическом искусстве согласно эллинам»

В Венецианское издание 1497 года трудов Марсилио Фичино включен его латинский перевод сочинения Прокла, которое сам переводчик озаглавил «О жертвоприношении и магии» (De sacrificio et magia). Более четырех веков греческий оригинал этого сочинения оставался неизвестен и считался утраченным, так что издатель Прокла Вильгельм Кроль в 1901 году даже счел необходимым для полноты картины опубликовать свой соб-

ственный обратный перевод данного сочинения на греческий с латинского перевода Фичино. Кроль не дотерпел совсем немного: в 1928 году Жозеф Биде опубликовал обнаруженный им в одной рукописи Валлицелианской библиотеки (MS Vallicellianus F 20) греческий оригинал текста Прокла, озаглавленного здесь «Об иератическом искусстве согласно эллинам» (Περὶ τῆς καθ᾽ Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης). В авторстве Прокла исследователи не сомневаются: сам философ упоминает свои «трактаты об иератике» в комментарии на Платоново «Государство» (*In R.* 1.110.22–23), а также в эссе «О провидении» (*Prov.* 38.2). Высказывались предположения, что текст «Об иератическом искусстве» — фрагмент более объемных произведений Прокла, посвященных теургическим вопросам: «О вызывании» (Περὶ ἀγωγῆς) или «О мифических символах» (Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων) — увы, не сохранившихся. Текст посвящен главным образом симпатической магии и процедурам использования ее операторами («иератиками») вселенской симпатии, пронизывающей всё в мире (как явленное, так и неявное); всё, от богов до камней, связано и способно взаимодействовать со всем — принцип «всё во всём» (πάντα ἐν πᾶσι). В 2024 году опубликовано великолепное издание текста «Об иератическом искусстве» Элени Пахуми с учетом еще одной рукописи (пусть и апографа Валлицелианской), а также и латинского перевода Фичино (достаточно, как выясняется, вольного). По этому изданию в ближайшее время планируется осуществить русский комментированный перевод работы Прокла.

Ключевые слова: Прокл, неоплатонизм, теургия, Фичино, магия

Alexei Garadja; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Major Research Fellow

Proclus' *On the Hieratic Art according to the Hellenes*

The Venice 1497 edition of Marsilio Ficino's *Opera* includes his Latin translation of Proclus' work entitled *On Sacrifice and Magic*. For more than four centuries, the Greek original of this work was considered lost. In 1928, Joseph Bidez has

published this original, discovered in a manuscript from Biblioteca Vallicelliana, entitled *On the Hieratic Art according to the Hellenes*. The text is devoted to the sympathetic magic and the methods used by its operators in dealing with this all-encompassing συμπάθεια that permeates everything in the world: everything is connected and capable of interacting with everything, as the principle "everything is present in everything" (πάντα ἐν πᾶσι) goes. In 2024, an edition of Proclus' *On the Hieratic Art* was published by Eleni Pachoumi, taking into account one more manuscript, as well as Ficino's Latin translation. It will be used for a commented Russian translation of Proclus' work planned for the near future.

Keywords: Proclus, Neoplatonism, theurgy, Ficino, magic

Алымова Елена Валентиновна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Спросить Продика: вопрос о правильности имен у Платона

Тема доклада связана с одной из существенных проблем платоновскойфилософии, а именно с проблемой правильности имен. В платоновскойфилософии эта тема возникает естественным образом, так как имеетнепосредственное отношение к возможности оформления и передачи знания.В этом аспекте особого интереса заслуживает софист Продик, известныйсвоими рассуждениями о правильном именовании, различении смыслов исинонимике. Платон неоднократно заставляет своего Сократа апеллировать кПродику. Контекст этих обращений и значение их для платоновскоговопрошания о соотношении имени и вещи (ее сущности) мы постараемсяпредставить в докладе.

Ключевые слова: Продик, софистика, Платон, правильность имен

Elena Alymova, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Asking Prodicus: The Problem of Correctness of Names in Plato

The report is dedicated to one of substantial problems of the philosophy of Platothat is to the problem of so-called correctness of names. Being intimatelyconnected with a crucial preoccupation of Plato — formulation and communicationof knowledge —this problem appears natural within the context of his philosophy.Discussing the problem of correctness of names Socrates appeals to Prodicus, asophist famous for his special interest in different linguistic issues. The context ofthese appeals and their importance for Plato will be elucidated in the report.

Keywords: Prodicus, Sophistics, Plato, Correctness of Names

Караваева Светлана Викторовна, кандидат философских наук; Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Трагическое измерение γῆρας: Софокл, Еврипид, Платон

Доклад посвящен анализу феномена старости (γῆρας) в древнегреческой трагедии и философии, прежде всего у Софокла, Еврипида и Платона. Обращение к старости в греческой культуре, традиционно воспринимаемой как культура молодости, на первый взгляд может показаться периферийной темой. Однако, напротив, она являлась важной для грека частью представлений о человеке, его переживаний своей телесности, времени, судьбы.

Ключевые слова: Софокл, Еврипид, Платон, греческая трагедия, античная философия

Svetlana Karavaeva, CSc in Philosophy; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

The Tragic Dimension of γηρας: Sophocles, Euripides, Plato

The report focuses on the analysis of the phenomenon of old age (γῆρας) in ancient Greek tragedy and philosophy, particularly in the works of Sophocles, Euripides, and Plato. At first glance, the topic of old age may seem peripheral in Greek culture, which is traditionally associated with youth. However, it was an important aspect of Greek understanding of the human condition, including the perception of one's own body, time, and destiny.

Keywords: Sophocles, Euripides, Plato, Greek tragedy, Ancient philosophy, old age, gēras

Демин Ростислав Николаевич; Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель

Люди Платона: случай Эвфрея Орейского

В контексте требований, предъявляемых Ксенократом к ученикам (D. L. IV. 10), рассматривается свидетельство Афинея об ученике Платона Эвфрее Орейском (Athen. 11, 508 d). На основе анализа этого и других свидетельств об Эвфрее Орейском выдвигается тезис о необходимости внимания со стороны историков античной философии к таким малоизвестным фигурам в окружении Платона, как Поликсен, Архедем, Филистион, Гекатон, Эвеон Лампсакский, Херон Пелленский и др. Это позволит лучше понять степень распространения философского и научного знания в IV веке до н. э.

Ключевые слова: Платон, древнегреческая философия, геометрия, Академия, Эвфрей

Rostislav Dyomin; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Lecturer

People of Plato: the case of Euphraeus of Ores

In the context of Xenocrates' requirements for students (D. L. IV. 10), Athenaeus' account of Plato's student Euphraeus of Oresia (Athen. 11, 508 d) is examined. Based on the analysis of this and other evidence about Euthreus of Ores, the article argues for the need for historians of ancient philosophy to pay attention to lesser-known figures in Plato's circle, such as Polyxenus, Archedemus, Philistion, Hecaton, Euaeon of Lampsacus, Chaeron of Pellene and others. This will provide a better understanding of the spread of philosophical and scientific knowledge in the 4th century BCE.

Keywords: Plato, ancient philosophy, geometry, the Academy, Euphraeus

Рохмистров Владимир Геннадьевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Понятие «природа» (φύσις) в античности

Ключевым понятием античной философии является понятие «природа» (φύσις). Рассмотрению этого понятия, как в зарубежной, так и в отечественной философской науке посвящены достаточно объемные специальные монографии. Однако отчетливого понимания того, что означало слово φύσις именно для древнегреческих авторов, на мой взгляд, до сих пор достигнуть не удалось. Тем более что и сами античные мыслители понимали слово φύσις далеко не однозначно. И это несмотря на то, что самым распространенным названием для философских сочинений того времени было название «О природе» (Περὶ φύσεως). Особенно разительной эта неоднозначность понимания античными авторами слова φύσις проявляется в отношении к основному предмету рассмотрения в поэме «Περὶ φύσεως» Парменида и в «физических» трактатах Аристотеля. Возможно, именно детальное рассмотрение этих двух различных, на первый

взгляд, подходов к пониманию слова φύσις в античности поможет нам более отчетливо разобраться в исходном значении понятия «природа».

Ключевые слова: природа, φύσις, натурфилософия, начало, цель, Парменид, Аристотель

Vladimir Rokhmistrov; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), graduate student

The concept of "nature" (φυσις) in antiquity

The key concept of ancient philosophy is the concept of "nature" (φύσις). Extensive specialized monographs have been devoted to the examination of this concept in both foreign and Russian philosophical scholarship. However, in my opinion, a clear understanding of what the word φύσις meant specifically to ancient Greek authors has remained elusive. Moreover, even the ancient thinkers themselves understood the word φύσις in a far from unambiguous manner. This is despite the fact that the most common title for philosophical works of the time was "On Nature" (ερὶ φύσεως). This ambiguity in the ancient authors' understanding of the word φύσις is particularly striking in their treatment of the main subject of Parmenides' poem "Ρερὶ φύσεως" and in Aristotle's "physical" treatises. Perhaps a detailed examination of these two seemingly different approaches to understanding φύσις in antiquity will help us more clearly understand the original meaning of the concept of "nature."

Keywords: nature, φύσις, natural philosophy, beginning, goal, Parmenides, Aristotle

Секция 2 «Русская философия и платоническая традиция»

Шмелев Денис Алексеевич; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), аспирант

От гения к порядку: римская «псевдоморфоза» в философии истории Н. Я. Данилевского*

В своей «цивилизационной» философии истории Н. Я. Данилевский обращается к сопоставлению древнегреческой и римской цивилизаций — примеру взаимной непроницаемости двух культур, которые долгое время сосуществовали рядом друг с другом и даже одна внутри другой (Греция, завоеванная Римом). Сочетание биологической метафоры и историософских идей приводит к описанию римской цивилизации как псевдоморфозы — правда задавшей форму для будущих цивилизаций.

Ключевые слова: Н. Я. Данилевский, философия истории, биологическая метафора, псевдоморфоза, О. Шпенглер

Н. Я. Данилевский в своем труде «Россия и Европа» обращается к античному наследию в основном для демонстрации того, насколько две кажущиеся близкими цивилизации различны по своей внутренней «субъектности». Греческий гений, эстетическое чувство меры, присущее эллинам изначально, при апроприации римлянами достижений их цивилизации по

* Исследование выполнено в Российском государственном гуманитарном университете за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, https://rscf.ru/project/23-18-00971/

мнению Данилевского превратили Рим в «новый Вавилон» с его развратом. Подражание эллинам в науке и произведениях искусства было исключительно внешним, а все то, что было создано «для вечности» в этот период, принадлежало перу и уму эллинов. Вместе с тем во «внешнем» проявлении своей цивилизации, в политико-правовой, военной сферах, в историописании, архитектуре Рим оказался непревзойден, по крайней мере для своего времени. Здесь можно увидеть пример стандартного разведения эллинско-византийского и римско-западного начал, на принципиальном различии которых настаивала славянофильская философия истории. Но не менее интересно, что Данилевский, активно используя биологические и ботанические метафоры, показывающие невозможность скрещивания греческого и римского цивилизационных субъектов, вместе с тем, по сути, предвосхищает Шпенглеровский образ «псевдоморфозы», который тот применял в отношении истории России. Только греко-римский мир Данилевского создает две «псевдоморфозы». Греческий гений оказался умещен и формально привязан к системе римского порядка — как геологическая порода занимает пустое место, оставшееся от иного по составу минерала. Но точно также и римский дух формально воспринимает нормы эллинской культуры. А потому с точки зрения Данилевского «Греко-римская» персона эпохи римской империи при внимательном рассмотрении «двоится».

Denis Shmelev; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Postgraduate

From Genius to Order: Roman "Pseudomorphosis" in N. Ya. Danilevsky's Philosophy of History*

In his "civilizational" philosophy of history, N. Ya. Danilevsky draws on the comparison of ancient Greek and Roman civilizations—an example of the mutual impermeability of two

* The research was carried out at the Russian State University for the Humanities, funded by the Russian Science Foundation, project No 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971/

cultures that coexisted for a long time alongside each other and even within each other (Greece, conquered by Rome). The combination of biological metaphor and historiosophical ideas leads to the description of Roman civilization as a pseudomorphosis that set the pattern for future civilizations.

Keywords: N. Ya. Danilevsky, philosophy of history, biological metaphor, pseudomorphosis, Otto Spengler

Тихеев Юрий Борисович, кандидат философских наук; Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет) (Москва, Россия), доцент

Плотин в русской историко-философской литературе XIX в.

Плотин впервые упоминается в «История философских систем» А. И. Галича. Галич следовал в русле немецких работ по истории философии XVIII в. Собственная оценка Галичем мысли Плотина была положительной. В середине века российские академическое сообщество разделились между сторонниками религиозного и светского подходов к истории философии. Сторонники религиозного подхода считали Плотина приверженцем восточных языческих религиозных культов и противником христианства. И. М. Скворцов и архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский) считали своим долгом противостоять язычеству в философии, и их оценка Плотина была крайне негативной. Во второй половине века светский подход возобладал в русских работах по истории древней философии. О. М. Новицкий и Г. П. Редкин находились под влиянием «Истории греческой философии» Э. Целлера. М. И. Владиславлев написал полноценное исследование философии Плотина и пытался развить оригинальный взгляд на его систему. В конце века Г. В. Малеванский первым перевёл «Эннеады» на русский язык, а В. С. Соловьев стремился дать общефилософскую интерпретацию мыслей Плотина.

Ключевые слова: рецепция Плотина в России, русские работы по истории античной философии XIX века

Yuriy Tikheev, CSc in Philosophy; Moscow Institute of Physics and Technology (Moscow, Russia), Associate Professor

Plotinus in Russian Works on the History of Ancient Philosophy of the 19th Century

Plotinus was first mentioned in A. I. Galich's *The History of Philosophical Systems*. In the middle of the century, Russian academic community were divided between supporters of religious and secular concepts of the history of philosophy. Within the religious concept, Plotinus were considered as an opponent of Christianity. This approach was shared by I. M. Skvortsov and Archimandrite Gavriil (V. N. Voskresensky). Both concentrated their efforts mostly on the struggle against paganism, so their assessment of Plotinus was negative. In the second half of the century, the secular approach reemerged as dominant one. O. M. Novitsky and G. P. Redkin were strongly influenced by E. Zeller. M. I. Vladislavlev wrote the study of Plotinus. G. V. Malevansky became the first to translate the *Enneads* into Russian, while V. S. Solov'yev attempted to provide a universal philosophical interpretation of Plotinus's thought.

Keywords: Russian reception of Plotinus, Russian works on history of ancient philosophy of 19th century

Ряполов Сергей Владимирович, кандидат философских наук; Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) (Москва, Россия), доцент

Эстетическое и этическое измерение природы (в интерпретации А. Ф. Лосева)

Спор двух мировоззрений, которые условно можно обозначить как прогрессивистское и традиционалистское, в полной мере проявляется в вопросе о эстетическом и этическом измерении природы. Вера во всемогуще-

ство человеческого разума, потеря человеком укорененности, связи с родной землей, свидетелем чего в наше время стал А. Ф. Лосев — все это не могло не затронуть чуткого к вопросам нравственности русского философа.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, Родина, родное, природа как категория этики, человек, русская философия

Безусловно, существует некоторое созвучие мира природного и духовного мира человека. На такую сообразность многократно указывали в своих сочинениях русские религиозные философы. Вместе с тем в современной философии приобрела особенную актуальность тема оторванности человека от природы, потеря укорененности, которая влечет за собой целую вереницу, впутывающих человека в свою паутину, экзистенциальных, нравственных, психологических и других проблем. Природа в сочинениях А. Ф. Лосева оказывается неразрывно связанной с темами жизни, Родины, родного, детства, жертвы, искупления. В повести «Жизнь», написанной А. Ф. Лосевым в первой половине 1940-х гг., постоянно звучит тема связи человека и его родного мира. Нравственная жизнь человека оказывается неразрывно связанной с тем, какое место в ней занимает природа. Вместе с тем, можно прийти к умозаключению, что именно в природе человеку открываются истина, добро и красота. Следуя такому ходу мысли, можно говорить не только об эстетическом, но и об этическом измерении природы. Безоговорочная вера в прогресс, во всемогущество человеческого разума, вульгарный гуманизм, поставивший человека на место Бога, закономерно закончившийся расчеловечиванием человека, указывают на глубокий духовный кризис современной европейской культуры, который отмечали многие выдающиеся мыслители современности, среди которых и А. Ф. Лосев. Безусловно, одним из симптомов той болезни, которая поразила человека в наше время, является потеря им укорененности, вырванность из почвы родного мира, его добровольный отказ от Родины, который А. Ф. Лосев характеризует как культурно-социальное вырождение.

Sergey Ryapolov, CSc in Philosophy; Moscow Aviation Institute (National Research University) (Moscow, Russia), Associate Professor

The aesthetic and ethical dimension of nature (as interpreted by A. F. Losev)

The dispute between worldviews, which can be described as progressive and traditionalist, is fully manifested in the question of the aesthetic and ethical dimension of nature. Boundless faith in the omnipotence of the human mind, the loss of human connection with his native land — these problems worried the Russian philosopher A. F. Losev, who was sensitive to moral issues.

Keywords: A. F. Losev, Homeland, native, nature as a category of ethics, human, Russian philosophy

Гравин Артём Андреевич, кандидат технических наук; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Энергийный символизм А. Ф. Лосева*

В докладе будет осуществлена реконструкция идеи энергийного символизма в философии Лосева. Этим словосочетанием русский мыслитель характеризовал собственную философскую систему. Этим подчёркивается важность выяснения его значения. В докладе будут рассмотрены понятия энергии и символа, а также основные исследовательские интерпретации энергийного символизма в 1990–2000-е гг.

Ключевые слова: энергия, символ, символизм, Лосев, Бибихин, Гоготишвили

* Исследование выполнено в ИМЛИ имени А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00248, https://rscf.ru/project/24-18-00248/

Artyom Gravin, CSc in Technics; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Senior Researcher; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Assistant Professor

A. F. Losev's Energy Symbolism*

This report will reconstruct the concept of 'energy symbolism' in Losev's philosophy. The Russian philosopher used this term to describe his own philosophical system. This underscores the importance of clarifying its meaning. The report will examine the concepts of energy and symbol, as well as the main scholarly interpretations of energy symbolism in the 1990s and 2000s.

Keywords: energy, symbol, symbolism, Losev, Bibikhin, Gogotishvili

Егорова Оксана Сергеевна; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), научный сотрудник

Перипатетики в отечественной критике и библиографии: рецензии и книжные обзоры (до 1917 г.)

Доклад посвящен анализу рецепции античного наследия в России (2-й пол. XIX — нач. XX вв.) через призму книжной критики и библиографических обзоров. В качестве источниковой базы используются материалы раздела «Рецензии», представленные в открытом доступе на электронном ресурсе «Русский Аристотель» (ИФПР СО РАН). Обращаясь к корпусу рецензий и аннотаций на труды представителей перипатетической школы (прежде всего Аристотеля и Теофраста), мы рассмотрим три ключевых

* The research was carried out at A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00248, https://rscf.ru/en/project/24-18-00248/

направления: 1) критический анализ (рецензии на переводы античных текстов на русский язык); 2) рецензирование научных работ (как российских, так и зарубежных исследований, посвященных непосредственно перипатетикам, либо трудов, для содержания которых обращение к аристотелевской традиции имеет немаловажное значение); 3) интеграция в мировой контекст (книжные обзоры на актуальные издания о перипатетиках на немецком, французском и английском языках). Имеющиеся источники демонстрируют, что досоветская рецепция перипатетизма была не фрагментарным явлением, а системным процессом освоения античного канона, интегрированным в общеевропейское научное пространство.

Ключевые слова: Аристотель, перипатетики, рецепция античности, научная критика, русская философия, рецензии

Oksana Egorova; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), Research Fellow

Peripatetics in Russian Criticism and Bibliography: Reviews and Book Surveys (before 1917)

This paper analyzes the reception of classical literature in Russia (second half of the 19th — early 20th centuries) through the prism of book criticism and bibliographic reviews. The source material is the "Reviews" section, available in the public domain on the "Russian Aristotle" electronic resource (Institute of Historical Perspectives, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences). Drawing on reviews and annotations of works by representatives of the Peripatetic school (primarily Aristotle and Theophrastus), we will examine three key areas: 1) critical analysis (reviews of translations of classical texts into Russian); 2) peer review of scholarly works (both Russian and international); 3) integration into the global context (book reviews of contemporary publications on the Peripatetics in German, French, and English). The available sources demonstrate that the pre-Soviet reception

of Peripateticism was not a fragmentary phenomenon, but a systemic process of mastering the ancient canon, integrated into the pan-European scientific space.

Keywords: Aristotle, the Peripatetics, the reception of antiquity, scientific criticism, Russian philosophy, reviews

Артемьев Тимур Мурманович, кандидат философских наук, доцент; Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Знание у Платона и его последователей в русской философии

В диалогах Платона знания появляются в познавательном процессе воспоминания того, что уже известно. Такой концепт способствует формированию в последующем альтернативных вариантов теории познания, в русской философии концепции всеединства. Так, у П. Д. Юркевича два уровня знания: относительное и абсолютное. В. С. Соловьёв частично заимствует у Платона деление знания на чувственный и разумный с интуитивным. По Н. О. Лосскому условием для познания становится внутреннее усилие, он следует за представлении о мире, основанном на Едином. С. Л. Франк полагал, что знание всегда направлено на такое неизвестное, которое нам уже известно. Делается вывод о том, что перечисленные философы, как и Платон выделяют интеллигибельное познание.

Ключевые слова: знание, Платон, Юркевич, Соловьев, Лосский, Франк

Гносеологические изыскания в диалогах Платона показывают сложность и многогранность вопроса о том, что такое знание само по себе. В«Теэтете» он указывает, что для ответа нужно прежде искать что получит душа, когда осуществляет познание сущего самого по себе. В «Меноне» Платон устами Сократа на примере решения неграмотным мальчиком рабом сложной геометрической задачи удвоения квадрата, путем задавания наводящих вопросов, доказывает, что знания уже есть в каждом из нас и появляются в акте припоминания. Далее Платон

утверждает, что знания появляются при связывании истинных мнений. Эти связующие узы и отличают истинное мнение от правильного. В познавательной деятельности Платон выдвигает на первый план роль разума. Чувственный опыт сам по себе не достаточен. Познание — это процесс воспоминания того, что душа уже знала до рождения в теле. Душа человека помнит опыт предыдущих жизней и знание универсальных принципов. Знание связывается со способностью души узнавать идеи, что требует особой интеллигибельной работы.

Платон закладывает гносеологическую базу для формирования в последующем альтернативных вариантов теории познания, развитых в последующих эпохах другими философами. Как известно, Платоновская концепция анамнезиса подразумевает пред историю существования души и её связь с вечным идеями. Это способствует представлению об единстве человека и всего бытия. В результате Платон через свою онтологию единого оказал значительное влияние на концепцию всеединства.

Последователь гносеологии Платона П. Д. Юркевич различал два уровня знания: всегда несовершенное относительное знание, опирающееся на опыт и абсолютное знание, осуществляющееся при полном единении познающего познаваемым. Его философия представляла христианскую итерацию платонизма, в которой идеи Платона творчески дополнены православным мировоззрением с верой в личностного Бога. Юркевич трактовал идеи как постигаемые разумом объективно реальные сущности вещей. При этом идеи у Юркевича это живые образы.

Позже В. С. Соловьёв (ученик Юркевича), сформулировал идею всеединства, в которой он частично заимствует и платоновскую концепцию. В частности, в его концепте присутствует идея о том, что познание связано с обращением к глубинным слоям бытия. Иначе говоря, у Платона, и у Соловьёва знание связано с более глубокой, чем чувственный опыт, реальностью. У Соловьёва человек метафизически связан с абсолютом узами всеединства, и познание — это не только рациональный процесс, а раскрытие этой внутренней связи. Полагаем, что Соловьёв описывает ту же мысль Платона о припоминании уже известного, только в более сложной форме.

Последователем концепции всеединства В. С. Соловьёва, в которой «всё имманентно всему» стал Н. О. Лосский. Он так развивал его идею: мир познаваем, потому что органически един, а человек способен непосредственно созерцать всю полноту реальности, от объектов до Бога. Действительность дается человеку через интуицию. Лосского тоже можно считать платоником. Так, познание по Лосскому осуществляется через внутреннее усилие (как и у Платона). В своей онтологии Лосский развивал идею органического единства мира, где все элементы взаимосвязаны. Это перекликается с платоновским пониманием мира как целого, основанного на Едином. Однако Лосский трансформирует идеи Платона в рамках собственной концепции идеал-реализма введя новое понятие «субстанциальных деятелей» — обладающих творческой силой и свободой индивидуальных существ, с христианским контекстом. В духе неоплатонизма полагал, что платоновские идеи — это сверхвременное и сверхпространственное бытие, к которому причислял общие понятия и математические объекты, постигаемые интуицией.

С. Л. Франк также исходил в гносеологии от установки Платона. Франк признавал значение концепта Соловьёва, его собственная философская система представляла собой переосмысление всеединства с учётом критики некоторых её аспектов. Франк положительно относился и к интуитивизму Лосского, однако развивал собственную концепцию интуиции в контексте философии всеединства. Франк утверждает, что знание всегда направлено на неизвестное, выходящее за рамки опыта. Но это неизвестное нам уже известно. Следует подчеркнуть последнее суждение, из которого видим, что платоновский концепт продолжает развиваться у Франка с творческой интерпретацией. Итак, это неизвестное нам известно непосредственно, интуитивным постижением всеединства как самоочевидное, неустранимое бытие вообще, с которым мы слиты не через сознание, а в самом нашем бытии. Такое знание живое и первичное по значимости. Другой вид знания — отвлечённое различение, оно вторично.

Переформулируем А. Ф. Лосева: «платоновское мировоззрение распространяется на все формы идеализма вообще». Следует отметить, что перечисленные философы, как и Платон отталкиваются от идеи, что существует вид интеллигибельного знания. Платон остаётся актуальным собеседником и для современной мысли, а его философия помогает осмыслить проблемы познания.

Timur Artemev, CSc in Philosophy, Associate Professor; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Knowledge by Plato and His Followers in Russian Philosophy

In Plato's dialogues, knowledge emerges in the cognitive process of recalling what is already known. This concept contributes to the subsequent formation of alternative variants of the theory of knowledge, particularly the concept of all-unity in Russian philosophy. For example, P. D. Yurkevich distinguished two levels of knowledge: relative and absolute. V. S. Solovyov partially borrowed from Plato the division of knowledge into sensory, rational, and intuitive components. According to N. O. Lossky, the condition for cognition becomes an internal effort; he follows the idea of a world based on the One. S. L. Frank believed that knowledge is always directed towards such unknown that is already known to us. It is concluded that the listed philosophers, like Plato, emphasize intelligible cognition.

Keywords: Knowledge, Plato, Yurkevich, Solovyov, Lossky, Frank

Шевцов Александр Викторович, кандидат философских наук, доцент; Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) (Москва, Россия), доцент

Учение о гносеологическом единстве у Платона и Н. О. Лосского

В докладе рассматривается концепция гносеологического единства у русского философа первой половины XX века Н. О. Лосского и сопоставляется с понятием единства

в диалоге «Парменид» Платона. У Платона рассматриваются только некоторые аспекты гносеологического учения «Парменида». Подчеркивается, что и Платон, и Лосский выстраивали гносеологию на понятии «единства» онтологического. На это указывали интересные места «Парменида» Платона и работы «Мир как органическое целое» Лосского. В докладе показывается, что и Лосский, и Платон использовали для построения гносеологии одну и ту же методологию — и это была логика. В «Пармениде» Платон показал разделение содержания восприятия на материю и идеальное, затем в беседе он продумывает сложный переход к единству онтологического и гносеологического. Этот процесс Платон проводил, как известно с филигранной логикой, чтобы не просто убедить собеседников в единстве предмета, а чтобы это доказательство было «увидено», т. е. интуитивно воспринято. Убеждающая методология Платона заключалась в логическом убеждении в гносеологии.

Ключевые слова: Н. О. Лосский, Платон, «Парменид», гносеология, логика, единство, субстанциальный деятель

Aleksander Shevtsov, CSc in Philosophy, Associate Professor; Moscow Aviation Institute (National Research University) (Moscow, Russia), Associate Professor

The doctrine of epistemological unity in Plato and Nikolay Lossky

The report examines the concept of epistemological unity in the Russian philosopher of the first half of the 20th century Nikolay Lossky and compares his concept with the concept of unity in Plato's dialogue *Parmenides*. It is emphasized that both Plato and Lossky built their epistemology on the concept of onthological "unity." This is indicated by interesting passages in Plato's *Parmenides* and Lossky's *The World as an Organic Whole*. The report shows that both Lossky and Plato used the same methodology to construct their epistemology — and that was logic. In the *Parmenides*, Plato demonstrated the division of perceptual content into matter and the ideal. He explores the complex transition to the unity of the onthological and epistemological. Plato conducted this process, as is well

known, with exquisite logic, not simply to convince his interlocutors of the unity of the object, but to ensure that is, intuitively perceived.

Keywords: Nicolay Lossky, Plato, the *Parmenides*, epistemology, logic, unity, substantial agent

Дорофеев Даниил Юрьевич, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II (Санкт-Петербург, Россия), профессор, заведующий кафедрой философиии

Платон и современная отечественная религиозная философия*

Доклад посвящен рассмотрению вопроса об основаниях, критериях, специфики, перспективах современной российской религиозной философии и значения Платона для нее. Важно понимать соотношение религиозного и научного для самого Платона и для последующих времен. В частности, актуальность религиозной философии связана не только с прошлыми временами, но и с нашим временем. Особенно это характерно для российской философии последних 30–35 лет (хотя здесь есть свои трудности и они будет рассмотрены), и фигуры С. Аверинцева, В. Бибихина, С. Хоружего тому подтверждение. При этом представляется принципиальным различать религиозную философию от богословия, теологии, патрологии, философии религии. В докладе будут представлены те критерии, которые позволяют, по мнению выступающего, считать философию религиозной, а затрагиваемые ею проблемы (будут указаны какие) предельно актуальными и насущными для нашего времени.

Ключевые слова: русская и российская философия, религиозная философия, ее критерии и специфика, религиозность и научность Платона

Вопрос о том, какой может быть — и может ли быть вообще — современная отечественная религиозная философия в наши дни представляется чрезвычайно актуальным. И обращение

* Исследование выполнено в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00841, https://rscf.ru/project/25-28-00841/

к Платону здесь кажется очень уместным. Во-первых, особое диалогическое взаимопроникновение научности, религиозности и фундаментальной философии; во-вторых, предельное развертывание возможностей разума, на границе которых мысль соприкасается с неким философско-религиозным Откровением (Бога и бытия); в-третьих, влияние платоновской философии на христианскую, прежде всего восточно-христианскую святоотеческую философско-религиозную мысль (не забудем и влияние Аристотеля с его «теологией» как высшей наукой, как об этом говорится в «Метафизике», на западное Средневековье). Если вопрос, был ли Платон религиозным не так интересен (скорее всего, его религиозность во многом была традиционной для IV в. до н. э.), то важнее порассуждать была ли его философия религиозной и в чем ее религиозность (здесь, кстати, работа В. Йегера о теологии досократиков может быть очень полезна и уместна).

Для европейской и, в частности, отечественной философской традиции религиозные основания определяются прежде всего христианством, но ведь само христианство, особенно раннее, нельзя понять вне его диалога с Античностью и, в частности, с Платоном (что и показывает александрийская школа, каппадокийцы и т. д.). Актуальность в современности религиозной философии во многом напрямую связано с актуальностью христианства в современном мире, причем как для достаточно узкого круга философов, так и для большого количества людей, считающих себя христианами. Начиная с конца 80-х годов прошлого века, в России много людей пришли к христианству (хотя намного меньше постоянно приходят в церкви). Философская мысль также активно впитывала многие новые для нее тексты русской религиозной философии первой половины XX века. О христианстве много писали и пишут, в том числе «философские тексты», но можно ли эти тексты отнести к религиозной философии?

Это большой вопрос, ведь очень часто, читая эти тексты, не чувствуется сама религиозность: дискурс словно затушевывает или даже заменяет живую веру, которая всегда ощущалась в сочинениях Бердяева, Франка, Вышеславцева,

не говоря уже о книгах о. П. Флоренского или о. С. Булгакова. Важно понять, что религиозная философия не продолжение или повторение богословия, патрологии, философии религии и даже теологии, которая в России в последнее время получила академическую легитимность (хотя, конечно, пересечений может быть очень много).

Примеры из западноевропейской философии это также подтверждают: Б. Паскаль, С. Кьеркегор, М. Шелер, М. Хайдеггер, М. Бубер и др. (иногда даже эту религиозную основу можно и не разглядеть — у одних она более заметна, у других менее, — но присмотревшись без нее не было бы философских сочинений этих авторов). Философия является собой благодаря свободе мысли, но в религиозной философии эта свобода органично фундируется и подпитывается верой, приводящей к открытию и развитию новых философских горизонтов, вопросов, актуальностей.

Эту связь веры и мысли, указанную еще Августином («верую, чтобы понимать»), нельзя сводить к клерикальной каноничности и догматичности. У всех крупнейших русских религиозных философов были непростые отношения с официальной православной Церквью, хотя они не выступали против Нее и не рассматривали себя как ее оппонентов.

Знаковым примером объединения научности, религиозности и философии является творчестве С. С. Аверинцева, который, кстати, последние десятилетия своей жизни регулярно выступал чтецом на богослужениях одного из московских приходов, т. е. был воцерковленным человеком. Особое место занимает в этом контексте творчество и личность В. В. Бибихина. И, конечно, нельзя не отметить философию С. С. Хоружего, которая, пожалуй, более других соответствовала классическим принципам религиозной философии, вдохновляясь опытом и глубиной исихазма (для русской религиозной философской традиции, наверное, самым значимым византийским учением).

Для современной философии очень значимы и насущны те вопросы, которые подымаются христианской (особенно православной) мыслью и которые, будучи творчески и свободно переосмыслены, открывают новые перспективы

и горизонты для современной философии. К таким проблемам относятся, например, проблема личности (то, что о ней много говорили и говорят, не мешает ей быть по-прежнему насущно актуальной), проблема символа и образа (в его соотношении в Первообразом), проблема айстесиса при восприятии человеческого образа в его целостности, проблема знания, познания, опыта, ценностей. Все это показывает, что религиозная философия может быть очень актуальной для современной философии, и, возможно, именно в России ее возможности имеют шанс раскрыться наиболее полно.

Daniil Dorofeev, DSc in Philosophy, Professor;
Empress Catherine II Saint Petersburg Mining University (Saint Petersburg, Russia), Head of the Department of Philosophy, Professor

Plato and modern russian religious philosophy*

This speech will devote to the foundations, criteria, specifics, and prospects of contemporary Russian religious philosophy, as well as Plato's significance for it. It is important to understand the relationship between the religious and the scientific for Plato himself and for subsequent periods. Specifically, the relevance of religious philosophy is linked not only to past times but also to our own. This is particularly true for Russian philosophy of the last 30–35 years (although this is not without its challenges, which will be discussed), and the figures of S. Averintsev, V. Bibikhin, and S. Khoruzhy are proof of this. It is also crucial to distinguish religious philosophy from theology, theology, patrology, and the philosophy of religion. The speech will present the criteria that allow us to consider philosophy religious, and the issues it addresses (which will be detailed) are extremely relevant and pressing for our time.

Keywords: Russian and Russian philosophy, religious philosophy, its criteria and specificity, religiosity and scientific of Plato

* The research was carried out at F. M. Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00841, https://rscf.ru/en/project/25-28-00841/

Артемьева Татьяна Владимировна, доктор философских наук, профессор; Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Аристотель и аксиологическая модель метафизики в России эпохи Просвещения*

Аристотель оставался важной фигурой в ряду философских авторитетов для российских мыслителей эпохи Просвещения. Одним из центральных вопросов метафизики этого времени был вопрос о соединении души и тела. Российские мыслители тщательно исследовали существовавшие в это время модели, объясняющие союз души и тела. Их выбором стала аристотелевская «теория физического втечения», предполагавшая некое опосредованное звено между двумя субстанциями. «Теория случайных причин» Декарта-Мальбранша, и «теория предустановленной гармонии» Лейбница были критически рассмотрены и отринуты по мотивам морального характера, так как предполагали, что они делают Бога причиной зла и несовершенства мира. Одной из причин была аксиологическая модель метафизики, неоднократно утверждавшаяся такими мыслителями, как А. Н. Радищев, А. Т. Болотов, В. А. Левшин, А. П. Сумароков, Д. С. Аничков, И. М. Кандорский и др., предполагавшая, что философствование имеет своей целью не нахождение истины (которая недостижима и доступна лишь Богу), а достижение «блаженства»

Ключевые слова: Аристотель, метафизика, Россия, эпоха Просвещения, душа, тело

Аристотель оставался важной фигурой в ряду философских авторитетов для российских мыслителей эпохи Просвещения. Его философское наследие активно изучалось в церковных школах XVIII века, равно как и в академических институтах. Кроме того, его наследие активно осваивалась в кругу просвещенной дворянской элиты. Одним из центральных вопросов метафизики этого времени был вопрос о соединении души

* Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01988, https://rscf.ru/project/25-28-01988/

и тела. Российские мыслители тщательно исследовали существовавшие в это время модели, объясняющие союз души и тела. Их выбором стала аристотелевская «теория физического втечения» (influxus physicus), предполагавшая некое опосредованное звено между двумя субстанциями. «Теория случайных причин» Декарта-Мальбранша, и «теория предустановленной гармонии» Лейбница были критически рассмотрены и отринуты по мотивам морального характера, так как предполагали, что они делают Бога причиной зла и несовершенства мира.

Российские мыслители были согласны мириться с неопределенностью понятия души в философии Аристотеля, не совпадавшей с ее определением в метафизике XVIII века и даже с нарушением логики, помещавшей между полярными субстанциями еще одну с неопределенным статусом. Одной из причин была аксиологическая модель метафизики, неоднократно утверждавшаяся такими мыслителями, как А. Н. Радищев, А. Т. Болотов, В. А. Левшин, А. П. Сумароков, Д. С. Аничков, И. М. Кандорский и др., предполагавшая, что философствование имеет своей целью не нахождение истины (которая недостижима и доступна лишь Богу), а достижение «блаженства». Хотя «теория физического втечения» так, как она излагалась в Новое время была скорее более поздней интерпретацией, она актуализировала идеи Аристотеля.

Tatiana Artemyeva, DSc in Philosophy, Professor;
Institute of the philosophy of a human, Herzen University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Aristotle and the Axiological Model of Metaphysics in Russia during the Enlightenment*

The theory of "Physical Influx" was described by Aristotle and presuppose that interaction between the soul and body realizes via intermediate substance which combines into one soul's and body's qualities. This theory was the most popular

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-01988, https://rscf.ru/en/project/25-28-01988/

in Russia. Other theories were rejected by Russian thinkers because of moral motives. They thought that these theories made God an "accomplice of evil" and consequently made him an origin of human sins.Russian thinkers were agreed to accept the uncertainty of the concept of the soul in the philosophy of Aristotle, does not coincide with its definition in the metaphysics o, and even in violation of logic placed between the opposite substances another one with an uncertain status. One of the reasons was the axiological model of metaphysics, repeatedly argued by Russian thinkers. They thought that philosophizing is not searching the truth, but the achievement of the happiness in that life.

Keywords: Aristotle, metaphysics, Russia, Age of Enlightenment, the soul, body

Синицын Александр Александрович,
кандидат исторических наук, доцент;
Русская христианская гуманитарная
академия им. Ф. М. Достоевского
(Санкт-Петербург, Россия), доцент

Геродот, Фукидид и Карамзин в стихотворении К. Н. Батюшкова «К творцу "Истории Государства Российского"» (1818)*

В докладе представлен анализ стихотворения русского поэта К. Н. Батюшкова «К творцу "Истории Государства Российского"», которое было написано во второй половине лета 1818 г. Это сочинение посвящено русскому писателю Н. М. Карамзину — «русскому Геродоту», исторический труд которого Батюшков читал летом 1818 года, находясь на юге России, в Одессе. Это стихотворение — первое в российском поэтическом архиве, где сопряжены два греческих историка-современника Ге-

* Исследование выполнено в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02585, https://rscf.ru/project/25-28-02585/

родот и Фукидид. Автор статьи рассматривает контекст стихотворения, его литературные источники и варианты их интерпретации К. Н. Батюшковым.

Ключевые слова: Геродот, Фукидид, Карамзин, К. Н. Батюшков, «История Государства Российского», рецепция античности, философия культуры, русская поэзия

Предметом обсуждения является стихотворение русского поэта Константина Николаевича Батюшкова (1787–1855) «К творцу “Истории Государства Российского”». Оно было написано летом 1818 г. и впервые опубликовано в 1824 г. в петербургском литературном альманахе «Полярная звезда». Это сочинение автор посвятил русскому писателю Николаю Михайловичу Карамзину (1766–1826), с восторгом встретив его новый исторический труд. В феврале 1818 г. были опубликованы восемь томов сочинения «История Государства Российского».

Лето 1818 года К. Н. Батюшков провел на юге России — в Одессе и ее окрестностях. Из Одессы он выезжал на развалины древнегреческой Ольвии. Поэт видел, что здесь, в «полуденной России», античная и русская истории сопряжены воедино. В том путешествии К. Н. Батюшков возил с собой «Историю» Геродота. Он пишет Е. Ф. Муравьевой: «Я недавно был на могиле Ольвии… Геродот не выходил из рук моих»; отчасти повторяется в письме А. И. Тургеневу: «Здесь недавно я бродил по развалинам Ольвии: сколько воспоминаний!… Жалею, что наш Карамзин не был в этом краю. Какая для него пища! Можно гулять с места на место с одним Геродотом в руках»; и в другом письме А. И. Тургеневу: «купаюсь в море, читаю повести Геродота о Черном море и смотрю италиянскую оперу».

«Повести Геродота о Черном море» — это IV книга «Истории» («Муз»), так называемый «Скифский логос». На русском юге яркие живые впечатления от артефактов эллинской классики, с которыми русский поэт знакомился in situ, и увлеченное чтение Геродотовой «Истории», совпали с чтением эпической истории Н. М. Карамзина. То и другое вызывало восхищение Константина Николаевича и побудило его создать антиковедческую «безделку» (как он называет свое сочинение).

В этом стихотворении оказались вместе Геродот, Фукидид, Карамзин и сам автор, восхищенный «Русским Геродотом». В архиве русской (да и мировой) литературы немного отыщется поэтических сочинений, действующими лицами которых одновременно являются Геродот и Фукидид. И сочинение К. Н. Батюшкова — первое в российском поэтическом архиве, где сопряжены два греческих историка-современника.

Стихотворение К. Н. Батюшкова состоит из двух частей. В первой поэт пересказывает эпизод, который содержится в «Жизнеописании Фукидида» биографа Марцеллина (V в. н. э.) о встрече юного Фукидида с Геродотом. Во второй части поэт приводит русскую параллель к этому античному рассказу: он говорит о своем глубоком впечатлении от чтения «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина.

Позднеантичный филолог, биограф Фукидида Маркеллин свидетельствует (*Vita Thuc*. LIV): «По-видимому, Фукидид жил в одно время с Геродотом… Существует еще и такой рассказ, будто однажды Геродот читал публично свою историю, а присутствовавший при этом Фукидид, слушая чтение, заплакал. Говорят, Геродот заметил это и сказал отцу Фукидида, Олору: “Олор, природа твоего сына жаждет знаний”». К. Н. Батюшков поэтически обыгрывает этот сюжет с двумя древними историками. Геродот Галикарнасский читает публике фрагменты своего исторического сочинения, а среди слушателей оказывается юный Фукидид. В стихотворении К. Н. Батюшкова Геродот не назван по имени, но поэт указывает его прозвание, данное римским писателем и оратором Цицероном, — «Отец Истории» (*pater historiae*). Говорится и о теме его труда: «Отец истории читал, / Как Грек разил вождей Азийских». У К. Н. Батюшкова чтение Геродотом «Истории» перед публикой происходит в Олимпии, где «в сей толпе многонародной» присутствует и Фукидид Афинский — будущий прославленный историк. В отличие от рассказа Маркеллина, у Батюшкова не упоминается отец Фукидида, а выступление «отца истории» (в стихотворении) почему-то происходит в Олимпии, на северо-западе Пелопоннеса, куда, надо полагать, афинский отрок самостоятельно добрался из родного полиса (?). О месте, где

произошла встреча юного Фукидида с прославленным путешественником и писателем из Малой Азии, сам Маркеллин не упоминает. Но резонно предположил, что это могло случиться в граде Паллады, где Геродот, насколько нам известно, не только бывал, но и жил, где историк неоднократно читал главы своего труда.

Не известно, был ли знаком К. Н. Батюшков с *Vita Thucydidis*, но даже если он читал очерк Маркеллина (по-латыни или на одном из новых языков, что вполне вероятно), все же рассказ о публичном выступлении Геродота, на котором якобы присутствовал юный Фукидид, поэт заимствовал из «Эмилиевых писем» Михаила Николаевича Муравьева (1757–1807) — его двоюродного дяди, известного поэта и писателя. К. Н. Батюшков был редактором книги покойного М. Н. Муравьева «Обитатель предместья и Эмилиевы письма», вышедшей в 1815 г. — за три года до стихотворения «К творцу “Истории Государства Российского”». М. Н. Муравьев пишет: «Когда *Геродот* читал историю свою на *Олимпийских* играх, тогда все несчетное множество *Греческих* народов в глубоком молчании упоевалося слушанием и гром плесканий увенчал оное. Каждая из девяти книг его удостоена именования *Музы*; а юный *Фукидид*, в числе слушателей, проливал слезы соревнования и полагал в душе своей обещание разделить некогда с *Геродотом* пальму Истории».

Похожее мы встречает и у К. Н. Батюшкова: во время Олимпийских игр Геродот читает публике отрывки из своих «Муз»; позабыв о спортивных состязаниях и торжествах, люди собрались и слушают его чтение. Среди них находится будущий прославленный историк Фукидид. Он плачет, слушая рассказы «отца истории». Этим заканчивается первая часть стихотворения — антиковедческая. Во второй части (актуальной) Батюшков обращается к автору «Истории Государства Российского». И русского историка поэт тоже не называет историка его имени, но обращается к нему на «ты». Здесь делается акцент не на сопоставлении Карамзина с Геродотом, себя же — с Фукидидом, а на тождестве того впечатления, которое произвело на автора стихотворения чтение русских «Муз».

В пересказе М. Н. Муравьева, в отличие от первоисточника (свидетельства Марцеллина), отсутствует Олор, отец юного Фукидида, нет и слов, обращенных к нему Геродотом. Главный мотив этого пассажа у автора античной биографии в том, что «отец истории», как бы «благославил» будущего афинского историка: он понял чувства мальчика, сопереживающего историческому рассказу. М. Н. Муравьев передает эту легенду, иллюстрируя свой тезис о свойствах античной литературы восхищать аудиторию. К. Н. Батюшков делает акцент только на воздействии исторической литературы (живых рассказов по истории) на сердца слушателей. И если у М. Н. Муравьева юный Фукидид, слушая Геродотовы «Музы», «проливал слезы соревнования», т. е. желал вступить в агон с «отцом истории», принимает решение в будущем стать историком и «разделить некогда с Геродотом пальму Истории», то у Батюшкова нет намерения соревноваться с «российским историографом», он лишь признается, что его восторг от того, что «гений чувствовать умел» (сентенция, которая венчает стихотворение). В стихотворении поэт сравнивает два умиленных плача («И я так плакал в восхищеньи»). Он утверждает, что история не только пишется сердцем, но рассказы об «отцов деяньях» и воспринимаются именно сердцем («с жаром»).

Alexander Sinitsyn, CSc in History, Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Herodotus, Thucydides, and Karamzin in K. N. Batyushkov's poem "To the Creator of *The History of the Russian State*" (1818)*

The article examines "To the Creator of *The History of the Russian State*," a poem by a Russian poet K. N. Batyushkov. It was written in the summer of 1818 and published in the Petersburg's "The Pole Star" almanac in 1824. Enthused by the

* The research was carried out at F. M. Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02585, https://rscf.ru/en/project/25-28-02585/

latest historical work by the Russian writer, N. M. Karamzin, the author dedicated his verse to him. In February 1818, the whole eight-volume set of "The History of the Russian State" came out. Few are poetic works in the Russian archives (and in those of the world, into the bargain) featuring both Herodotus and Thucydides. Batyushkov's work is the first in the Russian poetic corpus that brings together the two Greek contemporary historians. The author of the article examines the context of the poem, its literary sources and variants of their interpretation by Batyushkov.

Keywords: Herodotus, Thucydides, Karamzin, Batyushkov, History of the Russian State, reception of antiquity, Russian poetry

Секция 3 «Платонизм в философии XX века»

Курсенко Илья Вадимович; Университет города Кан, Нормандия (Кан, Франция), аспирант

«Преодоления Платона» как структурообразующий мотив европейской интеллектуальной истории: война, декаданс и полемос на рубеже XIX–XX веков

Доклад посвящён анализу феномена «преодоления Платона» в европейской мысли конца XIX — начала XX века через призму платоновской концепции войны (*polemos*) и декаданса. Платон формулирует первую в европейской традиции философию декаданса: падение Афин осмысляется как структурная неизбежность, заложенная в природе *polemos* и *eros*. Именно эта структура возрождается на рубеже XIX–XX веков: Ницше, Вагнер и русский платонизм (Соловьёв, Вяч. Иванов) предлагают три различные модели «преодоления» Платона, воспроизводя при этом его исходную апорию. Платон выступает архитектором самого вопроса о декадансе и войне, а его «преодолители» — его невольными продолжателями.

Ключевые слова: Платон, преодоление платонизма, декаданс, *polemos*, *eros*, Ницше, Вагнер, русский платонизм, Соловьёв, Первая Мировая война

Настоящий доклад посвящён анализу феномена «преодоления Платона» в европейской мысли конца XIX — начала XX века через призму платоновской концепции войны (*polemos*) и декаданса. Исходный тезис состоит в следующем: каждое

значимое «преодоление» Платона в истории европейской философии — это не отказ от него, но диалог с ним, спровоцированный кризисом, войной или предчувствием катастрофы.

Платон формулирует первую в европейской традиции философию декаданса: падение Афин после Пелопоннесской войны осмысляется им не как случайная историческая неудача, но как структурная неизбежность, заложенная в природе *polemos* и *eros* — двух сил, превосходящих возможности человеческого разума и политического устройства. «Республика» в этом смысле есть не утопия, но ответ на декаданс — попытка выстроить умопостигаемый порядок перед лицом неустранимого хаоса.

Именно эта платоновская структура возрождается на рубеже XIX–XX веков в момент нового общеевропейского кризиса. Ницше в «Казусе Вагнера» (1888) прямо указывает на платоновский дуализм как на корень декаданса: разрыв между феноменальным и трансцендентным, телесным и духовным порождает ту раздвоенность жизни, которая и есть декаданс. Парадоксально, что, «преодолевая» Платона, Ницше воспроизводит платоновскую апорию: ответом на декаданс вновь оказывается идеальный горизонт — Вальгалла вместо Республики, *Übermensch*вместо философа-царя.

Вагнер предлагает иное «преодоление»: в «Кольце Нибелунга» платоновская идея невозможного идеального государства переводится в музыкально-мифологический язык. Вальгалла как философия недостижимого *telos* — это платонизм, прошедший через романтическое разочарование. Гибель богов (*Götterdämmerung*) есть эстетически переработанный платоновский тезис о неизбежном вырождении наилучшего государства (VIII книга «Республики»).

Русская традиция платонизма — В. С. Соловьёв, Вяч. Иванов — предлагает третью модель «преодоления»: не через волю к власти и не через мифологическую трагедию, но через концепцию Софии как принципа примирения аполлонического порядка и дионисийского хаоса. В канун Первой мировой войны именно эта линия оказывается наиболее чуткой к платоновскому диагнозу: война как момент, в котором *polemos* и *eros* вырываются за пределы любого разумного устроения.

Таким образом, «преодоления Платона» у Ницше, Вагнера и в русском платонизме образуют единую историко-философскую парадигму: Платон выступает как архитектор самого вопроса о декадансе и войне, а его «преодолители» — как его невольные продолжатели.

Ilya Kursenko; Université de Caen, Normandie (Caen, France), 3rd year PhD candidate

"Overcoming Plato" as a Structural Motif in European Intellectual History: War, Decadence, and Polemos at the Turn of the 20th Century

This paper examines the phenomenon of "overcoming Plato" in late 19th and early 20th century European thought through the lens of Plato's conception of war (*polemos*) and decadence. Plato articulates the first philosophy of decadence in the European tradition: the fall of Athens is understood as a structural inevitability inscribed in the nature of *polemos*and *eros*. This structure re-emerges at the turn of the 20th century: Nietzsche, Wagner, and Russian Platonism (Solovyov, Vyacheslav Ivanov) each propose distinct models of "overcoming" Plato, while reproducing his original aporia. Plato thus emerges as the architect of the very question of decadence and war, and his "overcomers" as his unwilling continuators.

Keywords: Plato, overcoming Platonism, decadence, *polemos*, *eros*, Nietzsche, Wagner, Russian Platonism, Solovyov, World War I

Левшин Сергей Вячеславович; Дальневосточный федеральный университет (Владивосток, Россия), старший преподаватель

Э. Гуссерль о возникновении идеи философской науки у Платона (по курсу лекций "Erste Philosophie" 1923/24)

Методологический характер большинства прижизненно изданных текстов Э. Гуссерля часто оставляет на заднем плане историко-философский компонент. В посмертно изданных лекциях, в частности — курсе «Первая философия» (Erste Philosophie), Гуссерль связывает начало философии

с возникновением самой идеи философии как науки у Платона. Тем самым основатель феноменологии видит античное начало философии, с одной стороны, в ее идеалистическом самоопределении, а, с другой стороны, встраивает античную мысль в генезис своего собственного философского проекта.

Ключевые слова: Идея философии, Первая философия, Платон, Эдмунд Гуссерль, феноменология, генетическая феноменология

Sergei Levshin; Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia), Senior Lecturer

E. Husserl on the emergence of Plato's idea of philosophical science (based on *Erste Philosophie* lectures 1923/24)

The methodological focus of most of Husserl's lifetime published texts mostly overshadows its historical-philosophical component. In his posthumously published lectures, particularly the course "First Philosophy" (Erste Philosophie), Husserl connects the beginnings of philosophy with the emergence of the very idea of philosophy as a science in Plato. Thus, the founder of phenomenology sees the ancient origins of philosophy, on the one hand, in its idealistic self-definition, and, on the other, incorporates ancient thought into the genesis of his own philosophical project.

Keywords: Идея философии, Первая философия, Платон, Эдмунд Гуссерль, феноменология, генетическая феноменология

Данилкина Наталья Валерьевна, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Математика — «царица наук»? Аргумент Николая Гартмана

В докладе рассматриваются особенности познания идеальных объектов в онтологии Николая Гартмана. Он убежден, что идеальное бытие, открытое Платоном, ошибочно наделяется иерархическим превосходством. Подоб-

ное состояние дел Гартман объявляет ценностным предрассудком и пытается вернуть реальным объектам познания их онтический вес. Математика в рассуждении Гартмана оказывается наукой о низшем бытии и, соответственно, «низшей» наукой.

Ключевые слова: Онтология, идеальное, реальное, познание, математика, идеальный объект, ценность

Natalia Danilkina, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Is Mathematics the "Queen of Sciences"? Nicolai Hartmann's Argument

This paper examines the specifics of cognition of ideal objects in the ontology of Nicolai Hartmann. He is convinced that ideal being, as discovered by Plato, is mistakenly endowed with hierarchical superiority. Hartmann declares this state of affairs to be a value prejudice and attempts to restore the ontic weight of real objects of knowledge. In Hartmann's argument, mathematics is the science of lower being and, accordingly, a "lower" science.

Keywords: Ontology, ideal, real, knowledge, mathematics, ideal object, value

Гоглева Екатерина Андреевна; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

История философии или «список друзей»?

Доклад предпринимает попытку переосмысления «Истории философии» Томаса Стэнли. Текст определяется как проект, объединяющий историко-философскую реконструкцию и экзистенциальный жест составления «регистра» значимых фигур. История философии предстает перед нами как продолжение диалога с другом (далеким или близким). Способ работы с историко-философским материалом Аристотеля противопоставляется развива-

ющимся идеям Ф. Бэкона, М. Монтеня и Т. Стэнли, который намечает это противопоставление уже в своей «Истории философии» и сам включает себя в этот ряд.

Ключевые слова: История философии, Аристотель, «Список друзей», Томас Стэнли, Монтень

Ekaterina Gogleva; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The history of philosophy or "register of friends"?

The report attempts to reinterpret Thomas Stanley's *The History of Philosophy* as a project that unites philosophical reconstruction with an existential act of compiling a "register" of significant intellectual figures. The history of philosophy becomes a dialogue with a friend (whether he is near or distant). The approach to working with the material of the history of philosophy, found in Aristotle's works, is counterposed to that of Bacon, Montaigne and Stanley.

Keywords: The History of Philosophy, Aristotle, "Register of Friends," Thomas Stanley, Montaigne

Коптякова Ирина; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Номосы и ритурнели: создание территории через рефрен, напев и хореографию у Делеза и Платона

В докладе проводится параллель между «номосами» Платона и «ритурнелями» Делеза и Гваттари как концептами создания территории. Закон у Платона как напев, организующий полис, и ритурнель Делеза и Гваттари как процесс маркировки пространства живым существом будут представлены как бриколаж, создающий возможность временного тактического союза между казалось бы идеологически противоположными философскими работами.

Ключевые слова: Платон, Делез и Гваттари, законы, ритурнель, полис

> Охваченный страхом в темноте ребенок напевает, чтобы успокоиться. Он бродит, вдруг останавливается — и все по воле песенки. Потерянный, в меру своих сил, он защищается и, с грехом пополам, ориентируется благодаря песенке. Такая песенка напоминает грубый набросок убаюкивающего и стабилизирующего, спокойного и устойчивого центра внутри хаоса.
>
> Делез и Гваттари. *Тысяча плато. О ритурнели* (пер. Я. И. Свирского)

> В самом деле, когда матери хотят, чтобы заснуло дитя, а ему не спится, они применяют вовсе не покой, а, напротив, движение, все время укачивая дитя на руках. Они прибегают не к молчанию, а к какому-нибудь напеву, словно наигрывая детям на флейте.
>
> Платон. *Законы* VII (пер. А. Н. Егунова)

Это не доклад о теории музыки у Платона, Делеза и Гваттари. Нет необходимости анализировать музыку и танец буквально. Ритурнели и номосы — концепты, помощью которых Делез, Гваттари и Платон показывают то, как создается территория или город, организуется пространство. Коллаж платоновской мысли и философии Делеза и Гваттари не попытка анахронизма, не попытка посмотреть на Платона «по новому». Скорее возможность уловить общую, но по разному развернутую интуицию.

Платон свой последний диалог называет «Законы» (Νόμοι). В VII книге Афинянин говорит: «пусть будет допущено это странное обстоятельство, что песнопения станут у нас законами. Ведь название это — «номы» — древние, как видно, прилагали к тому, что исполнялось певцом под сопровождение кифары» (799c–800a). С помощью связки напев-закон создается напряжение движения и закрепления (территории-полиса).

Делез и Гваттари посвящают ритурнели главу в «Тысяче плато: капитализм и шизофрения». Ритурнель или рефрен — процесс, которым живое существо (или машина) создаёт свою

территорию, маркирует её, защищает. Ребёнок поёт, чтобы не бояться в темноте; птица поёт, чтобы обозначить свою территорию. Ритурнель создаёт территорию, на которой можно жить, двигаться, желать.

Кажется, что «Законы» и «Тысяча плато» находятся на разных, по крайней мере, идеологических полюсах и скорее разочаровывают читателей. Этот доклад попытка прорваться сквозь идеологический слой обеих работ, через заключение между ними временного тактического союза.

Irina Koptyakova; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), postgraduate student

Nomoi and Ritournelles: Development of Territory through Refrain, Songs, and Choreography in Deleuze and Plato

This paper draws a parallel between Plato's nomoi and Deleuze and Guattari's ritournelles as concepts of Territory Development. Plato's law as song organizing the polis, and Deleuze's refrain as a process by which a being marks its space, are presented as a bricolage enabling a temporary, tactical alliance between seemingly opposed philosophical works.

Keywords: Plato, Deleuze and Guattari, nomoi, ritournelle, polis

Аббуди Мохаммед Аммар Хашим; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Диалог как письмо за пределами жанра: Платон и Морис Бланшо

Доклад исследует платоновский диалог как форму письма, принципиально уклоняющуюся от жанровой классификации. Опираясь на исследования Андреа Найтингейл, автор показывает, что диалог конструирует философию через отрицание и присвоение других жанров — трагедии, риторики, поэзии, софистики — и потому является не жанром, а анти-жанром. Этот парадокс со-

относится с концепцией письма Мориса Бланшо: у обоих авторов письмо оказывается пространством, где невозможна фиксация истины, исчезает субъект и разрушается жанровая форма. Диалог Платона предстаёт как предшественник бланшоанского désœuvrement — письма, которое не принадлежит ни философии, ни литературе.

Ключевые слова: диалог, анти-жанр, безжанровое письмо, Платон, Морис Бланшо, Найтингейл, pharmakon, désœuvrement, исчезновение автора

Настоящий доклад посвящён парадоксу, который обнаруживается в самом основании платоновского диалога: Платон критикует письмо — и при этом пишет. Он отвергает жанры — и при этом использует их. Именно этот парадокс позволяет сопоставить платоновский диалог с концепцией письма Мориса Бланшо и увидеть в обоих опытах общую логику письма, выходящего за пределы жанра.

Отправной точкой служит исследование Андреа Найтингейл *Genres in Dialogue* (1995), в котором показано, что Платон строит философский диалог через систематическое присвоение и отрицание современных ему жанров. Диалог вбирает в себя трагедию, риторику, комедию, софистику, поэзию — но не для того, чтобы принадлежать ни одному из них, а для того, чтобы определить философию через их критику и отмежевание. Философия конструируется как то, чем не являются другие жанры. Это означает, что диалог по своей природе есть анти-жанр: форма, существующая за счёт постоянного разрушения жанровых ожиданий читателя. Диалог не фиксирует жанровую принадлежность, а непрерывно её проблематизирует.

В «Федре» Платон формулирует три ключевых обвинения против письма: оно ослабляет память, оно не способно отвечать на вопросы, оно создаёт лишь видимость знания. Письмо мертво — оно «молчит», когда его спрашивают. Живое знание рождается только в устном диалоге, в непосредственном движении мысли между собеседниками. Однако сам диалог записан. Эта парадоксальность — не случайная непоследовательность, а структурный принцип. Платоновский диалог симулирует устность: он воспроизводит живую речь, реплики,

паузы, иронию, телесное присутствие — и при этом остаётся письмом. Он пытается оживить письмо изнутри, сделать его «говорящим», способным к ответу. Но именно эта попытка обнажает неустранимость того, от чего Платон хочет уйти: письмо всегда уже здесь, оно и есть то пространство, в котором разворачивается философия.

Именно здесь возникает точка встречи с Морисом Бланшо. В «Пространстве литературы» и в концепции désœuvrement Бланшо утверждает, что письмо — это пространство, в котором исчезает автор, субъект, цель и жанр. Письмо не передаёт истину — оно есть опыт невозможности её фиксации. Письмо бесконечно, незавершимо, безымянно. Там, где Платон видит в этом недостаток — письмо мертво, потому что не может ответить — Бланшо делает из этой «мёртвости» онтологический принцип: письмо и есть пространство смерти субъекта, пространство нейтрального (le neutre). «Я» растворяется в безличном «он» (il); автор исчезает в тексте, как Малларме завещал исчезнуть писателю в написанном. У обоих — у Платона и у Бланшо — письмо оказывается не-местом: пространством, где невозможна фиксация истины, где форма не удерживается, где субъект не присутствует.

В бланшоанском ключе это можно прочитать иначе: Платон создаёт письмо в режиме désœuvrement — письмо, которое не принадлежит литературе, но и не выходит за её пределы. Диалог — это «письмо, которое отказывается быть письмом»: он использует все ресурсы письма и одновременно отрицает их правомерность. Бланшо называет именно такой опыт подлинным письмом — письмом, которое не служит никакой внешней цели, не производит завершённого произведения, но существует как событие, как разрыв, как след.

Сопоставление двух авторов выявляет разные, но структурно схожие стратегии. Платон хочет оживить письмо — заставить его имитировать живой диалог, сохранить в нём движение мысли. Бланшо, напротив, принимает «мёртвость» письма как его подлинную природу: письмо — это говорение без голоса, чистая дистанция, отсутствие. Однако в обоих случаях письмо оказывается пространством, в котором жанровая

форма не может удержаться. У Платона — потому что диалог постоянно разрушает жанровые ожидания через иронию, смену регистров, открытость финала. У Бланшо — потому что désœuvrement принципиально фрагментарно, анонимно, лишено завершения. Оба автора создают письмо, которое критикует саму возможность письма — и именно в этой критике обнаруживает свою силу.

Платоновский диалог и бланшоанское письмо объединяет общая логика: это формы письма, которые существуют через отказ от формы. Диалог — анти-жанр, конструирующий философию через отрицание других жанров. Désœuvrement — письмо, отказывающееся от произведения, автора и жанра. В обоих случаях письмо оказывается за пределами любой классификации — не потому что оно хаотично, а потому что его структурный принцип есть постоянное преодоление собственных границ. Именно это делает сравнение Платона и Бланшо продуктивным для современной теории жанра и философии литературы.

Mohammed Ammar Hashim Abboodi; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Dialogue as Writing Beyond Genre: Plato and Maurice Blanchot

The paper examines the Platonic dialogue as a form of writing that fundamentally resists generic classification. Drawing on Andrea Nightingale's research, the author argues that the dialogue constructs philosophy through the negation and appropriation of other genres — tragedy, rhetoric, poetry, sophistry — and is therefore not a genre but an anti-genre. This paradox is brought into dialogue with Maurice Blanchot's concept of writing: in both authors, writing proves to be a space where truth cannot be fixed, the subject disappears, and generic form dissolves. The Platonic dialogue emerges as a precursor to Blanchot's désœuvrement — writing that belongs neither to philosophy nor to literature.

Keywords: dialogue, anti-genre, Plato, Blanchot, Nightingale, pharmakon, désœuvrement, disappearance of the author

Ищенко Нина Сергеевна, кандидат философских наук, доцент; Луганский государственный аграрный университет имени К. Е. Ворошилова (Луганск, Россия), доцент

Бруно Латур против Платона: деконструкция мифа о Пещере

Доклад посвящен социологическому аспекту взаимоотношения науки как индустрии и общества. Бруно Латур показывает, что ученый выступает как заместитель философа в мифе Платона о Пещере: он может перемещаться между двумя мирами — пещерой и реальным миром, и способен познавать сущность вещей как они есть. В результате философ получает возможность остановить любой спор узников пещеры, поскольку он один знает истину. Латур утверждает, что это политическое право, влияющее на жизнь общества, и как таковое не может быть присвоено в одностороннем порядке, без обсуждения всех заинтересованных лиц, просто на основании иррационального мифа. Латур предлагает использовать для определения важных для сообщества явлений акторный анализ, определяющий субъект действия без предвзятых рассуждений о его истинной сущности и доступе ученых к истинному знанию об этой сущности.

Ключевые слова: Платон, Бруно Латур, Пещера, политическая философия

В современном обществе научные открытия все чаще и масштабнее влияют на жизнь людей. В то же время научная объективность используется для того, чтобы вывести какие-то практики из области этики и безнаказанно их применять. Например, для расчета удара дрона по мирному населению используется ИИ, а военные, запускающие дрон, снимают с себя ответственность, поскольку это объективно лучшее решение, рассчитанное научным методом. Такие манипуляции возможны в результате доминирующего положения научного дискурса в западной культуре. Французский философ Бруно Латур показывает, как это доминирование сформировалось на основе мифа о Пещере, и как можно избежать этой манипуляции.

В книге «Политики природы. Как привить наукам демократию» (1999) Бруно Латур деконструирует платоновский миф о Пещере с помощью социологического анализа научных практик. Философ показывает, что миф о Пещере создает необсуждаемые ментальные предпосылки западного научного мышления уже более двух тысяч лет, что создает ощутимые проблемы в наши дни.

Миф о Пещере приводится в «Государстве», где рассказывается, что большинство людей находятся в состоянии узников пещеры. Люди сидят в темной пещере, освещаемой только солнечным светом, падающим снаружи. Между входом в пещеру и людьми в пещере появляются разные предметы, но люди не могут повернуть голову и смотрят только на стену пещеры, на которую падают тени от этих предметов. Люди в пещере — узники, они не могут оглянуться назад, они не могут увидеть предметы, они видят только их тени и судят по теням. Философ выходит из пещеры и видит предметы при свете солнца такими, какие они есть. Вернувшись в пещеру, он рассказывает узникам, каков мир на самом деле.

Латур отмечает в этом мифе двойной разрыв. Во-первых, за границами пещеры — настоящие предметы, внутри пещеры — только их тени, и преодолеть этот разрыв невозможно. Во-вторых, между узниками и философов также существует непреодолимая граница — только философ почему-то может выйти из пещеры и увидеть вещи как они есть сами по себе на самом деле. Участь узников — вечно спорить о тенях. Прерогатива философа — говорить от имени реальных вещей. Философ знает истину, и потому способен прекратить любой спор.

К этой схеме множество вопросов. Почему узники не могут оглянуться? Выйти из пещеры? Увидеть то, что видит философ? Почему они не в состоянии узнать и понять истинную суть вещей? Почему в пещере только тени, а не реальные предметы? В отличие от мифа о грехопадении, где есть хоть какое-то объяснение, миф о Пещере постулирует двойной разрыв, не давая никаких ответов на вопросы.

Эта мифологическая схема, далекая от всякой эмпирики и психологической достоверности, перенесена в Новое

время на взаимоотношения обычных людей и ученых. Ученые имеют право провозглашать объективную истину как она есть. Тем самым они способны победить в любой дискуссии и прекратить любое обсуждение. Ученые получают неограниченную власть и право выигрывать любой спор. Латур утверждает, что это право — политическое, и как таковое не должно присваиваться самовольно, на основании авторитета, без обсуждения и согласия всех, кто участвует в дискуссии. Ученые на словах действуют во имя науки и рациональности, а фактически — опираются на иррациональный миф, чтобы присвоить себе доминирующее положение в дискурсе. Поскольку последствия научных инноваций затрагивают всех, этот авторитаризм неприемлем.

Выход Латур видит в деконструкции мифа о Пещере. Разделение на вещи и тени, объективную реальность, которую видят ученые, и субъективные мнения узников должно быть устранено. В любом социальном взаимодействии нужно отслеживать действия и субъекты действий, не составляя заранее предвзятого мнения о том, кто является субъектом, а кто нет. Субъект тот, кто действует, и эти действия должны учитываться для принятия правильных решений всеми заинтересованными лицами.

Nina Ishchenko, CSc in Philosophy, Associate Professor; Lugansk State Agrarian University named after K. E. Voroshilov (Lugansk, Russia), Assistant Professor

Bruno Latour vs. Plato: Deconstructing the Cave Myth

The report focuses on the sociological aspect of the relationship between science as an industry and society. Bruno Latour shows that the scientist acts as a substitute for the philosopher in Plato's Cave myth: he can move between two worlds — the cave and the real world, and is able to perceive the essence of things as they are. As a result, the philosopher gains the ability to stop any dispute among the prisoners of the cave, as he alone knows the truth. Latour argues that this

is a political right that affects the life of society, and as such, it cannot be appropriated unilaterally, without discussion among all stakeholders, simply on the basis of an irrational myth. Latour suggests using actor-network analysis to identify phenomena that are important to the community.

Keywords: Plato, Bruno Latour, Cave, political philosophy

Новиков Артём Абдуллаевич; Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), студент

Платон-коллективист и Платон-индивидуалист в политической философии Поппера

Доклад апосвящён анализу взглядов Карла Поппера на политическую философию Платона, касательно тех интуиций древнегреческого философа, которые касаются индивидуальной природы человека и его роли в принятии решений в государстве. Автор доклада хочет показать, что помимо служения высшим целям Платон оставляет человеку его личный выбор.

Ключевые слова: Поппер, теория социальной инженерии, историцизм, индивидуализм, Платон

Artiom Novikov; St Petersburg State University, Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), BA student

Plato the Collectivist and Plato the Individualist in Popper's Political Philosophy

The report focuses on the analysis of Karl Popper's views on Plato's political philosophy, particularly the ancient Greek philosopher's intuitions regarding the individual nature of human beings and their role in decision-making within the state. The author aims to demonstrate that Plato leaves room for personal choices in addition to serving higher goals.

Keywords: Popper, social engineering theory, historicism, individualism, Plato

Шашкова Анна Александровна; Европейский Университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Мимесис: от Платона к Теодору Адорно и Филиппу Лаку-Лабарту

Обнаружение Платона в том, что мимесис и в случае практики подражания, и в случае восприятия искусств работает сходным образом: формирует душу по образцу воспроизводимого или воспринимаемого. В континентальной философии XX века эти интуиции развиваются у Адорно и Лаку-Лабарта, которые говорят о том, как такое формирование, вылепливание души, во-первых, является природной изначальной склонностью человека, по сути подкрепляя платоновскую интуицию и более основательно ее раскрывая, а во-вторых, рассматривают способы существования этой склонности в мышлении и культуре.

Ключевые слова: мимесис, подражание, Платон, Адорно, Лаку-Лабарт

Anna Shashkova; European University at St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), Postgraduate

Mimesis: From Plato to Theodor Adorno and Philippe Lacoue-Labarthe

Plato's discovery is that mimesis, both in the practice of imitation and in the perception of art, operates in a similar way: it shapes the soul according to the pattern of what is reproduced or perceived. In 20th-century continental philosophy, these intuitions are developed by Adorno and Lacoue-Labarthe, who discuss how such shaping, or molding, of the soul is, firstly, a natural, primordial human tendency, essentially reinforcing Plato's intuition and further elucidating it, and secondly, they examine the ways in which this tendency exists in thought and culture.

Keywords: mimesis, mimicking, Plato, Adorno, Lacoue-Labarthe

Недяк Богдан Леонидович; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Проблема статуса общих идей в метафизике Платона и А. Бергсона

В докладе исследуется статус универсалий в метафизике Платона и Бергсона. Автор анализирует бергсоновскую критику «философии форм и идей» и осуществляет попытку доказательства того, что, вопреки интенциям французского мыслителя, его концепция длительности обнаруживает глубокое сходство с платонизмом и, в особенности, с неоплатонической традицией.

Ключевые слова: общие идеи, универсалии длительность, становление, Анри Бергсон, Платон, Аристотель

В докладе рассматривается широко известная проблема общих идей (универсалий) сквозь призму метафизики Платона и А. Бергсона. В конце XIX — начале XX века, в рамках общей тенденции «низвержения платонизма» в западной философии, французский мыслитель Анри Бергсон предпринял оригинальную попытку критики «философии форм и идей» с позиции временной, непрерывно длящейся и развивающейся реальности. Указывая на несостоятельность общепринятого в науке того времени механицизма для объяснения феноменов сознания, Бергсон в «Опыте о непосредственных данных сознания» проводит принципиальное отличие между временем и пространством, подчеркивая несводимость первого к последнему и вводя идею длительности. В «Творческой эволюции» данная идея становится онтологическим основанием самой реальности, которая приобретает черты непрерывной изменчивости, творчества и свободы. В четвертой главе данной работы осуществляется критика философии Платона и более поздних систем древней и современной мысли, в рамках которой общие идеи и формы объявляются Бергсоном своего рода «застывшими кинематографическими снимками» непрерывно становящейся, живой реальности.

Из этого можно сделать поспешный вывод о том, что вечная и неизменная умопостигаемая реальность (гиперурания), постулируемая Платоном, объявляется иллюзией. Однако при ближайшем рассмотрении метафизики Бергсона обнаруживается, что, несмотря на некоторые существенные отличия, в мысли Платона и Бергсона гораздо больше общего, чем полагал сам Бергсон. Направленность критики «философии форм и идей» более применима к формам, нежели к идеям, то есть к метафизике Аристотеля, а не Платона и уж тем более последующей традиции неоплатонизма, на основании идей которой, по мнению некоторых исследователей, и была написана «Творческая эволюция».

По Бергсону длительность как состояние сознания обнаруживается в его же глубине, очищенной от внешних, «наносных» пространственных форм восприятия. Также и Платон утверждает, что идеи «доступны лишь наиболее возвышенным частям души». Еще более сближает мыслителей систематическое использование метафор, иносказаний и уподоблений в противовес строго логическим формам мышления. Критике же Бергсон подвергает интеллектуальный способ познания, который склонен к формальному и категориальному схематизму, обеспечивающему четкое различение границ знания и классификацию, что характерно для философии Аристотеля.

Bogdan Nediak; Saint Petersburg State University
(Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The Problem of the Status of General Ideas in the Metaphysics of Plato and Henri Bergson

This paper examines the status of universals in the metaphysics of Plato and Bergson. The author analyzes Bergson's critique of the "philosophy of forms and ideas" and argues that, despite Bergson's intentions, his concept of duration shares profound similarities with Platonism and Neo-Platonic thought.

Keywords: general ideas, universals, duration, becoming, Henri Bergson, Plato, Aristotle

Секция 4 «Платонизм в Средние века и эпоху Возрождения»

Шемякина Мария Александровна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Проблема невыразимого в философском богословии античного платонизма и раннего христианства

Категория невыразимого содержит в себе проблемное начало, поскольку обозначает то, что по определению не может иметь выражения. Такое указание на собственный запредельный источник лежит в основании мысли и слова как таковых. Это основание стремится к ускользанию, поэтому трудно поддается предметному рассмотрению, хотя всегда остается неизменным условием движения истории мысли, что очевидно на примере значения неоплатонизма, сконцентрированного на исследовании трансцендентного первоначала. В докладе очерчивается перспектива разработки проблемы невыразимого в философском богословии от Платона через неоплатонизм к раннехристианской мысли. Эта преемственная линия, соединяющая античный платонизм и восточное христианское богословие, рассматривается в ракурсе исторической логики, итогом которой стало мистическое богословие паламизма.

Ключевые слова: Проблема невыразимого, Платон, неоплатонизм, философское богословие, раннее христианство

Maria Shemyakina; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), PhD student

The problem of the ineffable in the philosophical theology of ancient Platonism and early Christianity

The category of the ineffable contains a problematic element, as it denotes that which, by definition, cannot be expressed. This reference to a transcendental source lies at the foundation of thought and word as such. This foundation tends to slip away, and therefore is difficult to examine objectively, although it always remains an invariable condition for the development of the history of thought, as evident in the significance of Neoplatonism, focused on the exploration of a transcendent origin. This paper outlines the prospects for developing the problem of the ineffable in philosophical theology, from Plato through Neoplatonism to early Christian thought. This line of succession, connecting ancient Platonism and Eastern Christian theology, is examined from the perspective of historical logic, culminating in the mystical theology of Palamism.

Keywords: the ineffable, Plato, Neoplatonism, philosophical theology, early Christianity

Воевода Дарья Викторовна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Идеи обожествления и Обожения в античном и в христианском мировоззрении

Идеи обожествления и Обожения в античном и в христианском мировоззрении концептуально различны. В античной антропологии идея обожествления человека связана с феноменом государства. Обожествление раскрывается в культе героев, культе императоров, каждый свободный человек полиса может быть обоготворен в силу своей свободы и участия в управлении государством по средством общения с другими граж-

данами. В христианской антропологии нет понятия обожествления человека, но есть Обожение, которое подразумевает особое мистическое состояние человека, когда он находится в благодатном единении с Богом. Человек не становится Богом по существу, но его способ существования изменяется, человек находится в общении с Богом. Так идея Обожения в христианстве отличается от обожествления человека в античном мире, но есть понятия, объединяющие эти два очень разные мировоззрения — общение и свобода.

Ключевые слова: обожение, человек, обожествление, античность, христианство

Для античной антропологии характерны идеи обожествления человека, то есть придания человеку статуса бога или божества, из-за сакрального феномена античного государства. Культуролог П. А. Сапронов отмечает, что «государственность — это путь сакрализации в качестве движения снизу вверх, от человеческого к божественному. Он не отменяет более древнего и исходного, предполагавшего нисхождение божественного до человеческого, когда человек рассматривался как вместилище божества».[1] Исследователь античной антропологии В. Т. Звиревич говорит, что политика выявляет антропологическую сущность религии, в своих правителях люди видят богов — спасителей и благодетелей.[2] Из почитания и обожествления умерших людей, культа предков, древние греки и римляне постепенно перешли к боготворению живых через культ героев, который подразумевает выход за пределы человеческой природы посредством подвига. Различные философские учения (орфически-пифагорейские, стоические, герметизм) подпитывали идею о богоизбранности и обожествлении правителей, что в дальнейшем привело к культу римских императоров. В. Т. Звиревич отмечает, что религия находит свое политическое призвание именно в обществе с монархической формой

[1] Сапронов, П. А. (2014), *Человек среди людей*. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, с. 284.

[2] Звиревич, В. Т. (2001), *Обожение человека в античности*: Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, с. 31.

правления, республика, демократия не нуждаются в божественном подтверждении суверенитета народа. П. А. Сапронов же отмечает, что в античности государство образовывали свободные люди, становившееся гражданами, а гражданина можно обозначить как божественного человека, так как он обладает свободой. Любой свободный человек — есть божественный человек, царственный муж, а царственность — атрибут божества.[3] Общаясь, граждане достигают согласия и создают законы, происхождение которых мыслилось от богов. Так, учитывая аргументы П. А. Сапронова можно утверждать, что такая форма правления как республика и политическая система как демократия вполне могут обладать сакральным феноменом, наряду с монархией в античном мировоззрении.

Исследователи античной антропологии отмечают, что античность открывает перспективу для христианства. В. Т Звиревич отмечает, что «вместе с обожествлением живых людей в религиозное сознание греков пришла идея о Боге, воплотившемся в человеке, идея личного Бога — демона».[4] П. А. Сапронов утверждает, что античный человек способен стать божественным, оставаясь человеком. В христианском мировоззрении любой человек может достичь Обожения.

В христианской антропологии нет категории «обожествление» в смысле обоготворения человека. В христианстве есть идея «Обожение», которое подразумевает состояние человека, когда он находится в благодатном единении с Богом. Человек не становится Богом по существу, но его способ существования изменяется, человек находится в общении с Богом. Богослов В. Н. Лосский объясняет Обожение как тайну, «которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, соединив все во Христе, Бог станет всем во всем».[5] В христианской традиции Обожение — это цель аскетического учения и духовной

[3] Сапронов, П. А. *Человек среди людей*, с. 286.

[4] Звиревич, В. Т. *Обожение человека в античности*, с. 31.

[5] Лосский, В. Н. (2015), *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие,* пер. с фр. В. А. Рещиковой. М.: Академический проект; Парадигма, с. 29.

практики исихазма, когда на пути аскезы человеческая природа преображается, освещается духовно и телесно. Значение аскетического учения очень велико для Восточного христианства. П. М. Минин в статье «Главные направления древнецерковной мистики» называет идею «Обожения» центральным пунктом религиозной жизни Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики. П. М. Минин пишет, что для отцов Церкви «обожение не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего — факт их внутренней жизни».[6] Мистика — это не просто учение, это образ жизни человека, поэтому человек, пребывающий в лоне мистического учения будет твердо стоять на своем, защищая свою позицию в вопросах веры и существования религиозной истины. Так Обожение в христианстве концептуально отличается от обожествления человека в античном мире, но есть понятия, объединяющие эти два очень разные мировоззрения — общение и свобода.

Daria Voevoda; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Student

The ideas of deification and Theosis in the ancient and Christian worldviews

The ideas of deification and Theosis in the ancient and Christian worldviews are conceptually distinct. In ancient anthropology, the idea of human deification is linked to the phenomenon of the state. Deification is revealed in the cult of heroes and the cult of emperors; every free person in the polis can be deified by virtue of their freedom and participation in governing the state through interaction with other citizens. In Christian anthropology, there is no concept of human deification, but there is Theosis, which implies a special mystical state of personality, when he is in a blessed union with God. Person does not essentially become God, but his mode of existence changes; personality finds himself in communion with God. The idea of Theosis in Christianity

[6] Минин, П. М. (2015), "Главные направления древнецерковной мистики," В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, с. 490.

differs from the deification of man in the ancient world, but there are concepts that unite these two very different worldviews: communion and freedom.

Keywords: theosis, person, deification, Antiquity, Christianity

Кардинская Светлана Владленовна, доктор философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Бытие человека на пределе времени (от «Диалогов» Платона к «Размышлениям» Марка Аврелия)

В статье анализируются модели человеческого бытия, представленные в «Диалогах» Платона и «Размышлениях» Марка Аврелия, посредством проблематизации времени. Авторская аналитическая модель, основанная на целостном подходе (Ф. Шеллинг) и герменевтическом методе исследования, позволяют определить различия платоновского и стоического направлений мысли, раскрывающие вариативность западной философской традиции. Так, у Платона «время» оказывается круговоротом теней «пещеры», выявляющим трансцендентность Идеи Блага человеческому существованию, демонстрирующему невозможность полноты осуществления своего разумного начала. Напротив, стоическая мысль манефестирует имманентность Блага человеческому бытию, обнаруживаемую в момент самоопределения «я-мыслящего».

Ключевые слова: Целостный подход, герменевтика, стоицизм, благо, время, ανακυκλούμενα, διάστημα

По мысли Платона, человек — «существо бескрылое, двуногое, с плоскими ногтями; единственное из существ, восприимчивое к знанию, основанному на рассуждениях (logoi)» (ps.-Plat. *Defin*. 415a1–2). Способность к мышлению и языку рассматривается в качестве существенного свойства, отличающего человека от других существ, однако, она не всегда направлена на познание. Идея блага или «единое» оказывается неким предельным состоянием человеческого существования, его

максимальным раскрытием, а также точкой начала его разворачивания. «Благо» или «единое» у Платона мыслится существующим и, одновременно, не существующим: «если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому». (Plat. *Parm*. 160b). Соответственно, максимум и минимум человеческого бытия, рассматриваемого в контексте познания «единого блага», совпадают в точке «несуществующего единого» или состоянии перехода: «когда единое переходит из единого во многое, и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется…» (Plat. *Parm*. 157b). Такой переход, по высказыванию Платона, «причастен» времени, но не есть время, поскольку происходит «внезапно», «вдруг». Сам по себе переход обозначает «нулевое» состояние, характеризуемое через отрицание — ни бытие, ни небытие, ни единое, ни многое, ни соединение, ни различие и т. д.

Также нельзя утверждать, что единое или благо — сама нулевая граница, так как единого уже (еще) нет, его невозможно определить. Оставаясь неразличенностью, оно образует трансцендентную причину различия состояний. Поэтому человеческое познание в текстах Платона заключается в видении эйдосов (теней) идеального единого (эйдоса всех эйдосов), дающем лишь частичные представления об истинном существовании.

В работе «Государство» «мир», в котором живет человек показан в виде темной пещеры, наполненной искаженными образами бытия, а познание истины предполагает выход в сферу истинного света (единого блага). Проблема невозможности познания единого блага решается Платоном за счет допущения «врожденных» идей, существующих в «душе» человека изначально. Познание (осуществление человеческого предназначения) становится «припоминанием» идеальных сущностей в сфере единого. К познанию блага способны не все, а только те, у кого в большей степени присутствует «разумная» часть души, а значит, некоторым людям никогда не достичь состояния, собственно, «человека».

Платоновская модель мира как «пещеры» демонстрирует его изначальное несовершенство и, соответственно, необхо-

димость улучшения. Поскольку человеческое бытие неполно, ущербно, нехватка существования должна компенсироваться деятельностью по произведению блага, дополняющего существование «пещеры». Благо определяется как «общее» и трансформируется у Платона в благо государства. Познание мыслится недостаточным для выполнения человеческого предназначения (Plat. *R. P.* VII, 519c). Благо отделяется от человека, включаясь в сферу коллективности (государства как формы идеального единого), обозначая различие между бытием мыслящего существа и блага человеческого существования (добродетели).

В отличие от платоновской, стоическая модель бытия человека предполагает тождество мышления и блага, его изначальное присутствие в человеческой природе. Собственно, «природа» в стоических текстах — это «логос» — мышление-язык, раскрывающийся в человеческой душе в течение жизни. У Марка Аврелия человек составляет часть «природы целого» («логоса»), однако, это часть, манифестирующая целое специфическим способом. Жизнь человека схватывает всеобщее бытие определенным образом и закрепляет его как нечто «своё» — уникальное, единичное.

Согласно «Размышлениям» Марка Аврелия (и стоицизму вообще), человек — единственное существо, которому принадлежит время. Уточняя мысль Сенеки о том, что «все у нас… чужое, одно лишь время наше» (Sen. *Ad Lucil*., 1), Марк Аврелий сводит время к «настоящему», содержащему «всё, чего можно лишиться, ибо только им и обладаешь…» (M. Aurel. *De seipso* 2.14). Обнаруживая себя в настоящем, человек («я»), одновременно, является «всем», что «из века равно самому себе, пребывая в круговороте, и потому вполне безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, или двести, или же бесконечное время» (2.14), и не совпадает с этим, поскольку находится в позиции наблюдателя. Движение времени представляет собой «круговорот» (ανακυκλούμενα), постоянно повторяющийся и не содержащий ничего нового, но время также и «мгновение вечности» (M. Aurel. *De seipso* 6.36) — момент наблюдения «круговорота». Время, проходя сквозь точку «я», наблюдает само себя, оказываясь и потоком, и скважиной или промежутком (διάστημα).

По мысли Зенона Китийского, время есть некая реальность, существующая только в момент измерения и фиксации промежутка, в котором что-то уже исчезло, а другое еще не появилось. Наличие такого интервала становится дополнительной реальностью ко «всему», проносящемуся в «круговороте». В тексте Марка Аврелия «круговорот» присутствует в образе мира, полностью развернувшегося, не содержащего в себе ничего нового (M. Aurel. *De seipso* 7.1).

Будучи существом временным и телесным, человек погружен в мир и существует также как «всё» (вещь среди других вещей) двигаясь от рождения к смерти. Траектории движения «всего» и, в частности, человека разнообразны и, по большому счету, безразличны друг другу, «каждый» наряду с другими пребывает во множестве одновременно существующих единичностей, несущихся в неопределенном потоке (M. Aurel. *De seipso* 7. 19). Над множеством единичностей довлеет необходимость, их забирает смерть, движение к смерти обессмысливает богатство, славу и прочие «блага», при жизни приобретаемые людьми. В тексте Марка Аврелия присутствует повторяющийся образ: чем бы ни занимался человек при жизни, каким бы великим, мудрым, хорошим или плохим он ни был, всех ждет одинаковое окончание жизни и забвение потомков. Такое человеческое существование в виде ограниченной вещи практически совпадает с предъявленным в образе платоновской «пещеры». Но в отличие от Платона, полагавшего необходимость «улучшения» существующих мира и человека посредством «внедрения» трансцендентной «идеи блага», проявляющейся в благе государства, Марк Аврелий исходит из тождества мира (какой он есть) и блага. Так, показывая череду живущих и умирающих людей, их бессмысленный круговорот, он задается вопросом и отвечает на него: «В чем твое искусство? В том, чтобы быть хорошим» (M. Aurel. *De seipso* 11. 5).

Соответственно, «быть хорошим человеком» — парадоксальная цель, учитывая, что «смерть и жизнь, слава и бесчестье, страдание и наслаждение, богатство и бедность — все это одинаково выпадает на долю и хорошим людям, и дурным» (M. Aurel. *De seipso* 2. 11). Движимый «потоком», человек все же

обладает способностью наблюдения в «круговороте» «одного и того же», «того же самого. Все дела людей, повторяющиеся из века в век, дополняются деятельностью мышления, а именно, способностью «я» достраивать хаотическое множество безразличных единичностей до целого. Человек, реализующий свою способность к мышлению, обнаруживает свою «душу» («я») в качестве места полагания целого. «Я-мыслящий» застает себя на пределе развернутого перед ним мира в состоянии интервала (διάστημα) между тем, чего уже не стало и тем, что еще не началось, или «нулевого» состояния соприкосновения всего со всем. В «нулевой» точке «я-мыслящий» нейтрален к наполняющему его «потоку», на поверхности касания «всего», он раскрывает «родственную связь» (οικείως) всех элементов бытия с самим собой. «Природа целого» у Марка Аврелия — «связность», «родство» или отношение, присутствующее в виде логоса (мышления-языка), артикулирующегося в речи «я-мыслящего».

Svetlana Kardinskaya, DSc in Philosophy, Associate Professor; Saint-Petersburg State University of Industrial Technologies and Design (Saint Petersburg, Russia), Professor

Human existence at the limit of time (from Plato's Dialogues to Marcus Aurelius's *Meditations*)

This article analyzes the models of human existence presented in Plato's Dialogues and Marcus Aurelius's *Meditations* through the problematization of time. The author's analytical model, based on a holistic approach (F. Schelling) and a hermeneutic method of research, allows us to identify differences between Platonic and Stoic schools of thought, revealing the variability of the Western philosophical tradition. Thus, in Plato, "time" appears as the swirling shadows of the "cave," revealing the transcendence of the Idea of the Good to human existence, demonstrating the impossibility of fully realizing its rational principle. In contrast, Stoic thought manifests the immanence of the Good in human existence, revealed at the moment of self-determination of the "thinking self."

Keywords: Holistic approach, hermeneutics, stoicism, goodness, time, ἀνακυκλούμενα, διάστημα

Вахрушев Михаил Артёмович; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Натурфилософия в неоплатонизме: между магией и наукой

В работе рассматриваются натурфилософские концепции в учениях неоплатоников разных эпох, разбирается их влияние на формирование отдельных нефилософских учений и практик. Внимание уделяется мыслителям античности, средневековья и Возрождения, ввиду наиболее прямого их отношения к неоплатонической традиции. В работе показано значение аристотелевского наследия для натурфилософии в рамках неоплатонизма. Также рассматриваются метаморфозы различных учений при рецепции и заимствовании идей. Среди разбираемых нефилософских практик и учений оказываются теургия, алхимия и магия — каждая из которых обладает собственной спецификой и значением в рамках развития научного и околонаучного знания.

Ключевые слова: неоплатонизм, натурфилософия, магия, алхимия, теургия

Mikhail Vakhrushev; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Natural philosophy in neoplatonism: between magic and science

The paper examines the natural philosophical concepts in the teachings of Neoplatonists from different eras and analyses their influence on the formation of certain non-philosophical doctrines and practices. Attention is given to the thinkers of Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance, due to their most direct connection to the Neoplatonic tradition. The study highlights the significance of Aristotle's legacy for natural philosophy within Neoplatonism. It also explores the metamorphoses of various doctrines through the reception and borrowing of ideas. Among the non-philosophical practices and doctrines discussed are theurgy, alchemy, and magic — each of which possesses its own specificity and significance within the development of scientific and para-scientific knowledge.

Keywords: Neoplatonism, natural philosophy, magic, alchemy, theurgy

Щукин Тимур Аркадьевич, кандидат философских наук;
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), научный сотрудник

Оригенистические мотивы в толковании Иоанна Филопона на Быт. 1:9–10*

Доклад посвящен определению места в экзегетической традиции толкования Иоанна Филопона на Быт. 1:9–10. Толкование неоплатоника VI в. сопоставляется с интерпретациями отрывка у Оригена, Василия Великого, Дидима Слепца, Иоанна Златоуста, Прокопия Газского. Делается вывод, что предлагаемое Иоанном Филопоном противопоставление понятий «суша» и «земля», основанное на логико-грамматической аргументации, с одной стороны, встроено в традицию, восходящую к Василию Великому, для которой характерна трактовка имени «суши» как имени свойства вещи, то есть земли, а с другой стороны, Иоанн Филопон указывает на качественное различие суши и земли, что сближает его с Оригеном и его духовным толкованием этих слов.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Ориген, Василий Великий, экзегетика, натурфилософия, аллегория

Timur Shchukin, CSc in Philosophy; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Researcher

Origenistic Motives in John Philoponus' Interpretation of Gen. 1:9–10**

The report is devoted to determining the place of John Philoponus's interpretation of Genesis 1:9–10 within the exegetical

* Исследование выполнено за счет гранта в форме субсидии Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Русская и европейская классика в XXI веке: подготовка цифровых научных комментированных изданий», соглашение № 075-15-2024-549 от 23.04.2024 г.).

** The work was financially supported by the grant from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (agreement no. 075-15-2024-549 by April 23, 2024) "Russian and European Classical Texts in the 21st Century: Preparing Digital Academic Editions with Commentaries."

tradition. The sixth-century Neoplatonist's reading of this passage is compared with earlier interpretations by Origen, Basil the Great, Didymus the Blind, John Chrysostom, and Procopius of Gaza. It is concluded that the juxtaposition of the concepts "dry land" and "earth" proposed by John Philoponus, based on logical and grammatical argumentation, is, on the one hand, embedded in a tradition dating back to Basil the Great. This tradition characteristically interprets the term "dry land" as denoting a property of a thing (i. e., the quality of dryness), while "earth" refers to the thing itself — the material entity that possesses this quality. On the other hand, Philoponus also points out a qualitative difference between "dry land" and "earth," which brings his interpretation closer to Origen's spiritual (allegorical) reading of these terms.

Keywords: John Philoponus, Origen, Basil the Great, exegesis, natural philosophy, allegory

Маковецкий Евгений Анатольевич,
доктор философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Значение отымённых в учении о категориях: как Иоанн Филопон «понизил философскую тонкость и чёткость творца метафизики»

В докладе на примере отымённых анализируется значение аристотелевского учения об одноимённых, соимённых и отымённых в общем замысле Категорий. Понимать так, что Аристотель под вышеназванными словами подразумевает имена или предметы, значит действительно «понижать философскую тонкость творца метафизики» (Н. В. Пигулевская). Докладчик приводит некоторые основания, позволяющие предположить, что Иоанн Филопон видит за отымёнными, соимёнными и одноимёнными не предметы или имена, но то единство φωνή-πρᾶγμα-νόημα, которое он считает предметом Категорий. Если

это предположение верно, то с Иоанна может быть снято подозрение в упрощении Аристотеля, по крайней мере в этом важном вопросе.

Ключевые слова: Категории Аристотеля, Иоанн Филопон, Комментарии на Категории Аристотеля, Александрийская школа философии, одноимённые, соимённые, отымённые

Категории Аристотеля начинаются с определения одноимённых (ὁμώνυμα), соимённых (συνώνυμα) и отымённых (παρώνυμα). Во второй главе речь идёт о делении сущего, в третьей — о видо-родовых отношениях, и только в четвёртой главе Аристотель переходит собственно к категориям. Очевидно, задача первой главы соотносится с общей целью Категорий: определения одноимённых, соимённых и отымённых выполняют свою роль в учении о категориях, в общем замысле и в композиции книги Аристотеля.

Истолковывая Категории, Иоанн Филопон (вместе с большинством античных комментаторов[1]) называет предметом, или целью, книги единство звучащего, предмета и мысли (φωνή-πρᾶγμα-νόημα) (Иоанн Филопон 9: 12–15).[2] В соответствии с этим пониманием он и истолковывает одноимённые, соимённые и отымённые в качестве предметов (πρᾶγμα) (Иоанн Филопон 14: 11–16), хотя Аристотель прямо об этом не говорит. Далее по мере продвижения комментария Иоанн фактически приравнивает предмет к определению (Иоанн Филопон 24: 12–34; особ.: Иоанн Филопон 24: 27–34). Вероятно, это движение от предмета к определению раскрывает движение аристотелевской мысли к той цели, которую определяет для Категорий Филопон, но остаётся вопрос, насколько это соответствует замыслу самого Аристотеля?

[1] De Haas, F. A. J. (2004), "Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the Genera of Being* (*Enn*. VI 1–3 [42–44])," V. Celluprica, C. D'Ancona, R. Chiaradonna, eds., *Aristotele e i suoi esegeti. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Naples, Bibliopolis. P. 50.

[2] Busse, A., ed. (1898), *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: G. Reimer. P. 9. Далее ссылки в тексте — по этому изданию.

Разъясняя аристотелевское понимание отымённых, Иоанн Филопон таким образом подбирает примеры, чтобы стало понятно, что однокоренные слова вовсе не обязательно должны быть отымёнными: σπουδῆς и σπουδαῖος, ἀρετῆς и ἐνάρετος; что для отымённости семантическая близость не менее важна, чем морфологическая. Значит отымённость — это свойство как слов, так и определений предметов. Стало быть, первоначальное упрощение, состоящее в том, что Иоанн предлагает понимать отымённые в качестве предметов, разворачивается и охватывает в дальнейшем не только предметы, но также имена и определения. Тогда одноимённые, соимённые и отымённые из первой главы Категорий могут быть вполне «привязаны» не только к предмету или слову, но к тому единству φωνή-πρᾶγμα-νόημα, в котором Иоанн видит предмет Категорий, пожалуй, сохраняя тонкость и чёткость Аристотелевой мысли, не упрощая её.

Eugene Makovetsky, DSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

The significance of paronyms in the theory of categories: How John Philoponus "lowered the philosophical sophistication and precision of the creator of metaphysics"

Using the example of paronyms I analyze the place of the Aristotelian doctrine of homonyms, synonyms, paronyms in the general concept of Categories. To understand that Aristotle means names or objects by the above-mentioned words really means "lowering the philosophical sophistication of the creator of metaphysics" (N. V. Pigulevskaya). I give some reasons to suggest that John Philoponus does not see homonyms, synonyms, paronyms as objects or names, but as the unity of φωνή-πρᾶγμα-νόημα, which he considers to be the subject of Categories. If this assumption is correct, then John Philoponus may be cleared of oversimplifying Aristotle, at least in this important matter.

Keywords: Aristotle's Categories, John Philoponus, Alexandrian School, Commentary on Aristotle's Categories, homonyms, synonyms, paronyms

Антонюк Михаил Валентинович; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

«Древо Порфирия» как доказательство превосходства Божественной сущности в восточносирийской христианской традиции

Данный доклад посвящен доктрине о Боге в сирийском трактате «Причина основания школ», написанном Бархадбшаббой Арбайей, епископом Хулвана. Цель работы — исследовать факторы, повлиявшие на формирование первоначального учения о роли Божества в мире и образовательном процессе. Непосредственное влияние на это учение оказали труды Аристотеля и Порфирия, а также богословие Ефрема Сирина, Феодора Мопсуестийского и Нарсая. На этой основе Бархадбшабба строит свое учение о Боге как Первопричине не только всего сущего, но и образовательного процесса как такового, утверждая, что Бог создал первую школу и стремится обучать Свое творение. Используя философский язык Порфирия, Бархадбшабба обозначает высшую сущность бытия Бога, а также связывает Его деятельность с событиями человеческой истории.

Ключевые слова: Бархадбшабба, древо Порфирия, Нисибинская школа, свойство, сущность, Феодор Мопсуестийский, христология

Mikhail Antonyuk; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

"Tree of Porphyry" as a proof of superiority of the Divine essence in the East Syriac Christian tradition

This report is about the Doctrine of God in the Syriac treatise "The Cause of the Foundation of the Schools," written by Barḥadbšabbā ʿArbaya, Bishop of Hulwan. The purpose of the work is to examine the factors that influenced the formation of the original teaching on the divine role in the world and the educational process. The works of Aristotle and Porphyry, as well as the theology of Ephrem the Syrian, Theodore of

Mopsuestia, and Narsai, had a direct influence on this teaching. On this basis, Barḥadbšabbā builds his teaching about God as the First Cause not only of all that exists, but also of the educational process as such, arguing that God created the first school and strives to teach His creation. Using the philosophical language of Porphyry, Barḥadbšabbā establishes the superior essence of God's being and also links His activity with events in human history.

Keywords: accidence, Barḥadbšabbā, Christology, the Tree of Porphyry, School of Nisibis, substance, Theodore of Mopsuestia

Туманян Тигран Гургенович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Платон и социально-политическая мысль средневекового ислама

Философская мысль древних греков обладала столь великим интеллектуальным потенциалом, что ее хватило для длительного полноценного использования на многие века. Ее свет озарял философское становление Рима, а через него — и европейской цивилизации средневековья, его же оказалось достаточно, чтобы придать побудительный импульс к возникновению философской жизни на мусульманском Востоке. В докладе основной акцент будет сделан на степени влияния платоновских идей на те или иные интеллектуальные традиции и школы средневекового ислама, занимавшиеся поиском социального (политического) идеала.

Ключевые слова: Платон, ал-Фараби, арабоязычный перипатетизм, «ал-мадина ал-фадила»

Tigran Tumanain, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Plato and the socio-political thought of medieval Islam

The philosophical thought of the ancient Greeks possessed such great intellectual potential that it sufficed for many centuries of sustained and comprehensive use. Its light illuminated the

philosophical development of Rome, and through it, medieval European civilization, and it was also sufficient to provide the impetus for the emergence of philosophical life in the Muslim East. This paper will focus on the extent to which Platonic ideas influenced various intellectual traditions and schools of medieval Islam that were engaged in the search for a social (political) ideal.

Keywords: Plato, al-Farabi, Arab Peripateticism, "al-madina al-fadila"

Собольникова Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский Государственный химико-фармацевтический университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Собольникова Мария Дмитриевна; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия), студент

Концептуальное содержание термина *mentis* в философии Бонавентуры

Концептуальное содержание термина *mentis* в средневековой философии многогранно: этимологически латинское *mens* связано с понятием «разума», но не ограничивается интеллектуалистическими коннотациями. В философии Бонавентуры термин *mentis* наполняется новыми смыслами, главным из которых становится понятие «души», которая мыслится в единстве трех ее свойств: памяти, интеллекта и воли, как образ Божий в глубинах личности и непостижимое измерение духовного бытия человека *(abditum mentis*).

Ключевые слова: mentis, душа, *abditum mentis*, Бонавентура, средневековая философия

Философская интерпретация термина *mentis* сформировалось под влиянием апофатического богословия трактата «О таинственном богословии» Псевдо-Дионисия.[1] Высшей

[1] Fishley, D. (2021), "The Divine Ideas Tradition in Christian Mystical Theology by Mark McIntosh," *Arc: The Journal of the School of Religious Studies* 49, pp. 170–174. DOI: 10.26443/arc.v49i.301

целью мистического пути (mystica),[2] является достижение экстатического переживания (per mysticum rapiamur ad supermentales excessus), сверхрационального опыта единения с Богом. Бонавентура соотносит с термином *mentis* особое состояние, приводящее к экстатическому созерцанию — высшей точки сознания, то есть перехода от интеллектуального осмысления имен Бога к пассивному, эмоциональному и надрациональному переживанию единения с Богом. В мистическом созерцании происходит совершенное *озарение души*, «…словно … она видит человека, сотворенного по образу Бога (perfectio illuminationis mentis)».[3]

Духовный путь к Богу мыслился Бонавентурой как аффективный и экстатический переход (transitus) погружения разума в Бога во время созерцания, в котором мистик достигает состояния «экстатической любви» или «экстатического знания».[4] Такое «экстатическое знание» предполагало единство двух процессов: с одной стороны, субъект постигает объект посредством всеобъемлющего знания (modus comprehensionis) под «пристальным взглядом разума», с другой стороны, субъект словно «охвачен» объектом в экстатическом знании (modus cognescendi per excessum), которое порождает «желание ума».[5]

Путь мистического совершенствования, согласно Бонавентуре, связан с движением мистика к Богу, который начинается с отказа от привязанности к сотворенным вещам и завершается выходом за пределы всего, что «ощущается,

[2] Карпов, К. В. (2018), "Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути»)," *Философия религии: аналитические исследования* 2(1): 83.

[3] Задворный В. Л., перев., комм. (1993), *Бонавентура*, *Путеводитель души к Богу*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. С. 149.

[4] Карпов. Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры, с. 85.

[5] Dubbelman, S. J. (2022), *Mediated Mysticism: The Medieval Development of Mystica Theologia and Its Reception by Martin Luther*. Boston: Boston University School of Theology. P. 170.

воображается или понимается».[6] Мистическое знание не подразумевает ни общего познания вещей, ни познания вечного, а состоит, согласно Бонавентуре, в «бесформенной мудрости» (sapientia nulliformis), довольно редком достоянии святого человека, посвятившего жизнь созерцанию,[7] просветившего «очи *сердца* (et illuminatos oculos *mentis*)», «глаза души» ,[8] «зеркало *души* (speculum *mentis*)»,[9] «лик души».[10]

Бонавентура сопоставил путь совершенствования мистика, состоящего их трех этапов: размышления (meditatio), молитвы (oratio) и созерцания (contemplatio) с подробным шестикратным маршрутом духовного восхождения: ощущение (sensus), воображение (imagination), смысл (ratio), понимание (intellectus), ум (intelligentia) и вершина души (*apex mentis)* или synderesis scintilla.[11] Как только мистик достигает пределов понимания через рассмотрение божественных имен «бытия» (qui est) и «доброты» (bonum), он может отбросить разумное понимание и перейти к мистическому единению с Богом.

В философии Бонавентуры этапы восхождения к Богу соотносятся с шестью уровнями созерцания, последние две стадии которого связаны с достижением «экстаза ума» (excessus mentis).[12] Здесь можно заметить стремление к интерпретации духовной жизни через призму неоплатонического влияния в христианском богословии, а именно идеи Августина об изменчивости объектов нашего восприятия и признания разума (*mentis)* носителем вечной и неизменной истины.

[6] Бонавентура (2018), «О тройственном пути (или о воспламенении любви)», *Философия религии: аналитические исследования* 2(1): 94–101.

[7] Бонавентура, Путеводитель души к Богу, с. 149.

[8] Там же, с. 127.

[9] Там же, с. 47.

[10] Там же, с. 90.

[11] Цыпина, Л. В. (2013), *Учение об apex mentis в христианской мистике Средних веков как проблема трансформации сознания*. СПб.: Изд. РХГА.

[12] Бонавентура, Путеводитель души к Богу. С. 54.

Бонавентура убежден, что человек способен постигать истину в самом Боге, который сияет в душах (*apex mentis)* как свет истины и добра: «…насколько душа близка к Богу и как память в своих действиях ведет к вечности, понимание — к истине, а способность выбора — к высшему благу».[13]

В этот момент Бонавентура обращается к Христу и рассматривает его как совпадение противоположностей, ибо «…в нем соединены Первый принцип с последним, Бог с человеком, который был создан в шестой день; вечное соединено с временным человеком …, самое простое с самым сложным, наиболее актуальное с тем, кто страдал безмерно и умер, самое совершенное и необъятное с низменным, высшее и всеобъемлющее с составным индивидуумом, отличным от других, то есть с человеком Иисус Христос».[14] Глядя на Христа, человек должен преисполниться удивления и устремиться к седьмому этапу путешествия, к вершинам мистического экстаза, подобно св. Франциску, где интеллектуальная деятельность должна быть оставлена позади, а высота мистического созерцания должна быть полностью перенесена и преобразована в Бога.

Таким образом, Бонавентура расширяет и меняет концептуальное содержание термина *mentis,* понимая его и как «мистический восторг» (*mystica raptus*), и «мистическую мудрость» (*mystica sapientia*), «экстатическое созерцание» (*excessus contemplationis*), «экстатический разум» (*excessus mentales*), «экстатическую любовь» (*excessus dilectio*) и «ученое невежество» (*docta ignorantia*). Следуя трем этапам совершенствования души, Бонавентура описывает духовный путь верующего, как синтез двух «моделей» мистического путешествия: «интеллектуального» («очищение — просвещение — соединение»), и «эмоционально-волевого» («размышление — молитва — созерцание»), последняя стадия которого связана с достижением «экстаза ума» (*excessus mentis*) — высшей точки сознания сверхрационального опыта единения с Богом.

[13] Там же, с. 103.

[14] Там же, с. 149.

Elena Sobolnikova, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State Chemical Pharmaceutical University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Maria Sobolnikova; Peter the Great St Petersburg Polytechnic University (Saint Petersburg, Russia), Student

The conceptual content of the term *mentis* in Bonaventure's philosophy

The conceptual content of the term *metins* is versatile in Medieval philosophy. The Latin word *mens* is related to the concept of *mind in* etymological way but it is not limited by intellectualistic connotations. The term *mentis* is filled with new connotations and meanings in Bonaventure's philosophy, the main of which is the concept of *soul*. This concept is understood as the unity of its three properties: the memory, the intellect and the will, as well as the image of God in the depths of one's individual essence and the incomprehensible dimension of human spiritual existence (*abditum mentis*).

Keywords: mentis, soul, *abditum mentis*, Bonaventure, Medieval philosophy

Савинов Родион Валентинович, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный гидрометеорологический университет (Гидромет) (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Космос воплощённого числа: космогенез и творение в платонизме Ренессанса*

В докладе рассматривается проблема роли числа как онтологической категории в космологии и, отчасти, теологии периода Ренессанса. Показано, что представле-

* Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

ния о космосе и его становлении, оставаясь в основе своей христианскими, трансформировались под влиянием неоплатонических и неопифагорейских источников, и ключевым был поворот от качественного истолкования космоса к его пониманию как совокупности «соразмерностей».

Ключевые слова: число, философия, теология, Ренессанс, Мирандола, Кампанелла, неоплатонизм, неопифагореизм

В докладе рассматривается проблема роли числа как онтологической категории в космологии и, отчасти, теологии периода Ренессанса.

Показано, что представления о космосе и его становлении, оставаясь в основе своей христианскими, трансформировались под влиянием неоплатонических и неопифагорейских источников (открытых и переведенных М. Фичино и др.), и ключевым был поворот от качественного истолкования космоса к его пониманию как совокупности «соразмерностей».

Фундаментальный шаг на этом пути сделал Пико делла Мирандола, который под влиянием каббалы и герметизма (но также и наследия Николая Кузанского) ввел представление о «сакральной арифметике», которая позволяет истолковать процесс сотворения мира. Следующий шаг сделал Шарль де Бувель, который осмыслил космос как систему геометрических и числовых составляющих. Наконец, Томмазо Кампанелла применил принцип доказательства more geometrico к различным областям знаний, сделав вселенную универсумом воплощённого числа.

Кроме философского значения, данная трансформация сказывается на представлениях богословских: классическое истолкование Второго Лица Троицы как Логоса трансформируется: от представления о Sermo эта теология приходит к представлению о Numerus. Это повлияло как на натурфилософию Ренессанса, которая разрабатывала те или иные стратегии панэнтеизма, которая легла в основу будущей theologia naturalis, так и на развитие межконфессиональных дискуссий — отрицавшие возможность такого переосмысления протестанты (как лютеране, так и кальвинисты), выступали резко

против «натурализации» теологии, и подчеркивали момент трансцендентности божественной природы, которая может взаимодействовать с миром лишь опосредовано (Лютер, Меланхтон, Кальвин и др.)

Rodion Savinov, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian State Hydrometeorological University (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

Universum of incarnated Number: formation of cosmos and creation in Renaissance Platonism*

This report examines the problem of numerals as an ontological category in Renaissance cosmology and, to some extent, theology. It demonstrates that the concept of the cosmos and its formation, while remaining fundamentally Christian, were transformed under the influence of Neoplatonic and Neopythagorean sources. The key shift was from a qualitative interpretation of the cosmos to its understanding as a definition of "proportionality."

Keywords: mumber, philosophy, theology, mathematics, Renaissance, Pico della Mirandola, Campanella, Neoplatonism, Neopythagoreism

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

Круглый стол «Античная физика»

Афонасин Евгений Васильевич, доктор философских наук, профессор; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), профессор

Теофраст о движении*

В данной работе разбираются ключевые разделы «Метафизики» и фрагменты несохранившейся «Физики» Теофраста, в которых он пытается определить природу и цель движения небес, отмечая, что «круговое движение — это своего рода жизнь вселенной» (*Met.* 10a17), различая, вслед за Аристотелем, три вида движений, рассуждая о спонтанных изменениях, непрерывности и бесконечности движения.

Ключевые слова: древняя физика, неоплатонические комментарии, атомы, пустота, пространство, время, движение, вес

Формулировка ранними перипатетиками различных проблем, касающихся аристотелевской теории места, времени и движения, интересны историку античной науки потому, что в них нашла отражение школьная дискуссия, благодаря которой сформировалась перипатетическая физика, отличающаяся методологическим единством, но в то же время удивительным разнообразием методов и подходов к объяснению явлений природы. Апоретический характер сочинений Теофраста за-

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

трудняет оценку его собственной позиции. Тем не менее, его собственные слова и косвенные свидетельства подтверждают, что он скорее стремится сохранить основные философские положения своего учителя, нежели их радикально переосмыслить. Детально в данной работе разбираются ключевые разделы «Метафизики» и фрагменты несохранившейся «Физики» Теофраста, в которых он пытается определить природу и цель движения небес, отмечая, что «круговое движение — это своего рода жизнь вселенной» (*Met*. 10a17), различая, вслед за Аристотелем, три вида движений, рассуждая о спонтанных изменениях, непрерывности и бесконечности движения. Особое внимание уделяется вопросу о статусе «пятого элемента» в физике Теофраста. Исследование свидетельств перипатетиков Стратона и Ксенарха, а также рассуждений самого Теофраста в его трактате «Об огне» показывает, что мы не можем однозначно ответить на вопрос о том, принимал ли Теофраст теорию своего учителя, однако, что существенно, изучение этих сравнительно частных вопросов способствует пониманию того, как, в целом, функционирует перипатетическая физика и какими законами она руководствуется для объяснения разнообразных явлений окружающего мира.

Eugene Afonasin, DSc in Philosophy, Professor; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Professor

Theophrastus on movement*

This work examines in detail the key sections of Metaphysics and fragments of the lost Physics in which he attempts to define the nature and purpose of the motion of the heavens (*Met*. 10a17), distinguishing, following Aristotle, three types of motion, discussing spontaneous changes, continuity, and the infinity of motion.

Keywords: ancient physics, Neoplatonic commentaries, atoms, emptiness, space, time, motion, weight

* The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00141, https://rscf.ru/en/project/25-18-00141/

Афонасина Анна Сергеевна, кандидат философских наук, доцент; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), доцент

Физика как духовное упражнение: Эмпедокл и стоики*

Введенные П. Адо понятия «переживаемая физика» и «физика как духовное упражнение» применяются для интерпретации философии Платона и последующих философов, в первую очередь стоиков. Я же предлагаю интерпретировать таким образом и философию Эмпедокла, которую можно сравнить с некоторыми идеями ранних стоиков.

Ключевые слова: Физика, духовное упражнение, жизненная практика, Эмпедокл, стоики

Anna Afonasina, CSc in Philosophy, Associate Professor; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Assistant Professor

Physics as a spiritual excercise: Empedocles and the Stoics**

The concepts introduced by P. Hadot — "lived physics" and "physics as a spiritual exercise" — are used to interpret the philosophy of Plato and subsequent philosophers, primarily the Stoics. I, however, propose interpreting the philosophy of Empedocles in this way as well, which can be compared with certain ideas of the early Stoics.

Keywords: Physics, spiritual exercise, life practice, Empedocles, Stoics

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

** The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00141, https://rscf.ru/en/project/25-18-00141/

Магомедов Гамид Абдулганиевич;
Новосибирский государственный университет
(Новосибирск, Россия), аспирант

Эмпедоклов пролог к «Физике» и платоновская модель метемпсихоза: структурные параллели*

В докладе пересматривается традиционная атрибуция фрагмента B 115 D-K Эмпедокла, который обычно относят к поэме «Очищения». На основе сопоставления самопрезентации философа в B 115 (страдающий изгнанник-даймон) и B 112 (почитаемый бессмертный бог) обосновывается принадлежность B 115 к «Физике». Это позволяет реконструировать пролог физической поэмы как целостное повествование, где личная история вины, изгнания и перевоплощений даймона выполняет методологическую функцию: она задаёт антропологическую модель для описания всеобщего космического цикла. Далее проводятся структурные параллели между эмпедокловым учением о палингенезе (лестница перерождений, искупление, обретение божественного статуса) и платоновской теорией метемпсихоза в «Федре» (248d–249d). Выявляются как сходства, так и ключевые различия, что позволяет уточнить влияние Эмпедокла на формирование платоновской натурфилософии.

Ключевые слова: Эмпедокл, Платон, палингенез, метемпсихоз, античная физика

Gamid Magomedov; Novosibirsk State University
(Novosibirsk, Russia), Postgraduate

Empedocles' prologue to Physics and Plato's model of metempsychosis: structural parallels**

This paper reexamines the traditional attribution of Empedocles' fragment B 115 D-K, commonly assigned to the poem

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

** The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00141, https://rscf.ru/en/project/25-18-00141/

Purifications. Based on a comparison of the philosopher's self-presentation in B 115 (the suffering exiled daimon) and B 112 (the revered immortal god), it is argued that B 115 belongs to the Physics. This allows us to reconstruct the prologue of the Physics poem as a coherent narrative, in which the personal story of the daimon's guilt, exile, and reincarnations serves a methodological function: it provides an anthropological model for describing the universal cosmic cycle. Further, structural parallels are drawn between Empedocles' doctrine of palingenesis (the ladder of rebirths, redemption, and attainment of divine status) and Plato's theory of metempsychosis in the Phaedrus (248d–249d). Both similarities and key differences are revealed, which allows us to clarify the influence of Empedocles on the formation of Plato's natural philosophy.

Keywords: Empedocles, Plato, palingenesis, metempsychosis, ancient physics

Месяц Светлана Викторовна, кандидат философских наук; Институт философии РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), старший научный сотрудник

Может ли время быть образом вечности? Прокл о платоновском определении времени в «Тимее»*

Знаменитое платоновское определение времени как «образа вечности» в «Тимее» (*Tim*. 37de) выглядело в глазах неоплатоников апорией, потому что образ должен быть подобен прообразу, а Платон обращает внимание исключительно на различия между временем и вечностью, называя первое «движущимся от числа к числу», а вторую — неподвижной и «пребывающей в единстве». Анализируя текст «Тимея», Прокл показывает, что веч-

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

ность не может служить непосредственной причиной времени, так что между ней и временем должна располагаться сущность-посредник, являющаяся одновременно неподвижной и подвижной, единой и множественной. Введение подобной сущности, которую Прокл назвал «умным временем», позволило ему решить апорию с платоновским определением времени, истолковав «образ вечности» не как текучее время физического космоса, но как сходящий из Демиурга частный ум, который, с одной стороны, обладает неподвижной вечной сущностью и в этом отношении оказывается похож на вечность, а с другой движется вместе с приобщающимися к нему вещами, за счет чего как раз и отличается от вечности.

Ключевые слова: неоплатонизм, Прокл, время, вечность, «Тимей» Платона, монада времени, умное время, теория приобщения, теперь, число считающее

Svetlana Mesyats, CSc in Philosophy; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), Research Fellow; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Research Fellow

How can time be an image of eternity? Proclus' exegesis of Pato's definition of time in the *Timaeus**

Plato's definition of time as "the image of eternity" in the *Timaeus* (37 de) seemed aporetic to the Neoplatonists. Despite the fact that an image should be similar to its prototype, Plato focuses exclusively on the differences between time and eternity, calling the former "moving according number" and the latter immovable and "abiding in unity." Analyzing the text of the *Timaeus*, Proclus shows that between time and eternity there must be some kind of mediating hypostasis that combines the properties of both extremes, and is both moving and immovable, unitary and multiple. By introducing this

* The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00141, https://rscf.ru/en/project/25-18-00141/

entity, which Proclus called “intelligent time,” he was able to resolve the difficulty with Plato’s definition, showing that Plato must have meant not the visible time of the material cosmos, but the immovable partial Intellect which proceeds from the Demiurge and in its procession determines the measures of movement and change of all generated things.

Keywords: Neoplatonism, Proclus, time, eternity, Plato, the *Timaeus*, monad of Time, intelligent time, theory of participation

Нечвеева Ева Дмитриевна; Томский государственный университет (Томск, Россия), аспирант

Феноменологический поворот в гармонике Аристоксена*

В докладе рассматривается переход античной музыкальной мысли от космологической модели пифагорейцев к феноменологическому подходу Аристоксена. Для пифагорейцев гармония была онтологическим принципом, выражающим числовую структуру космоса. Аристоксен, ученик Аристотеля, переносит исследование в область восприятия: музыка познаётся «сообразуясь с тем, что является» (τοῖς φαινομένοις) слуху [Аристоксен, *Элементы гармоники*, II, 10]. В докладе особое внимание уделяется роли Аристотеля в этом переходе. Демонстрируется, что Аристотель разработал понятийный аппарат физики движения и времени, который Аристоксен применяет к описанию гармонии и ритма и создал в своих доксографических обзорах образ математической (пифагорейской) гармоники, от которого затем отталкивается его ученик.

Ключевые слова: гармония, ритм, мелос, пифагорейская космология, феноменология, античная музыка, Аристоксен

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

Eva Nechveeva; Tomsk State University
(Tomsk, Russia), Postgraduate

The phenomenological turn in Aristoxenus' *Harmonics**

The paper explores the transition in ancient musical thought from the cosmological model of the Pythagoreans to the phenomenological approach of Aristoxenus. For the Pythagoreans, harmony was an ontological principle expressing the numerical structure of the cosmos. Aristoxenus, a student of Aristotle, relocates the inquiry to the domain of perception: music is understood through "that which appears" (τοῖς φαινομένοις) to the ear. The paper highlights Aristotle's role in this transition. It demonstrates that Aristotle developed the conceptual framework of the physics of motion and time, which Aristoxenus applies to the analysis of harmony and rhythm, and, in his doxographical overviews, constructed an image of mathematical (i. e., Pythagorean) harmonics, against which his student subsequently defines his own position.

Keywords: harmony, rhythm, melos, cosmology, phenomenology, ancient music, Aristoxenus

Непряхин Иван Сергеевич; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта
(Калининград, Россия), лаборант

Рецепция и трансформация мифологемы хаоса в «Физике» Аристотеля**

Исследование во всей его полноте направлено на то, как Аристотель усваивает и интерпретирует космогоническую традицию в части представлений о первоначале, представленную Гесиодом, а также философами-до-

* The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation Project No. № 25-18-00141. URL: https://rscf.ru/project/25-18-00141/

** Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

сократиками. В центре этого доклада — вопрос о том, насколько и в чём именно Аристотель наследует мифологическому описанию первоначала, а также дальнейшая судьба гесиодовского хаоса в понятийном аппарате аристотелевской физики.

Ключевые слова: хаос, Аристотель, Гесиод, Теогония, Физика, первоначало, первоматерия

Ivan Nepryakhin; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Research Assistant

Reception and Transformation of the Mythologeme of Chaos in Aristotle's Physics*

The study, in its full scope, focuses on how Aristotle assimilates and interprets the cosmogonic tradition concerning the first principle, as represented by Hesiod and the Presocratic philosophers. At the centre of this presentation is the question of how far, and in what precisely, Aristotle inherits the mythological description of the first principle, as well as the subsequent fate of Hesiodic chaos within the conceptual apparatus of Aristotelian physics.

Keywords: chaos, Aristotle, Hesiod, Theogony, Physics, first principle, prime matter

Донских Олег Альбертович, доктор философских наук, профессор; Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ» (Новосибирск, Россия), профессор

Идея единства в становлении философии

В докладе анализируется движение индивидуального сознания к интуитивно угадываемому единству бытия. Это духовное движение происходит в разных сферах культурной жизни и проявляется в творческих поисках политиков, поэтов, религиозных мистиков и ценителей

* The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00141, https://rscf.ru/en/project/25-18-00141/

мудрости. Глубокое осознание Единого, которое определяет все, но недоступно для взаимодействия, означает прорыв к сознанию трансцендентного.

Ключевые слова: Единое, индивидуальное сознание, сознание трансцендентного, монизм, дуализм, судьба (Мойра), благой закон (Евномия), справедливость (Фемида), истина (Дике)

Идея единства проявила себя как в политической, так и в религиозной сфере. Евномия-благозаконие, Дике-справедливость, а также судьбоносные Мойры играют ключевую роль в полисном сознании, поскольку они определяют единство в многообразии. Судьба (Moira) стоит выше богов уже у Гомера. И именно она отделяет правду от неправды, что позже постепенно перенимает у нее Зевс. Именно Орфики осмысливают силу, способную привести к бессмертию, через образ Зевса, изначально связанного со стихией воздуха, которая, в свою очередь, связана с дыханием и мышлением. И Зевс определяет порядок сущего благодаря Дике. «Зевс — глава, Зевс — средина, из Зевса все сделано…» (Папирус из Дервени). Стремление найти ту силу, которая стоит выше отдельных богов и других действующих в мире сил, вдохновляло тех, кого позже стали называть философами. Мышление, направленное на поиск Единого, выводит мыслящего на позицию прямого противостояния божественному, стоящему за множественностью богов, но при этом являющихся лишь проявлениями одной божественной силы. И с этой силой невозможно взаимодействовать как с отдельными богами, поскольку, во-первых, она является трансцендентной, а, во-вторых, сам мыслящий оказывается лишь ее проявлением, и речь может идти, конечно, лишь о душе, тогда как тело в это единство входить не может, оно лишь иллюзия.

Oleg Donskikh, DSc in Philosophy, Professor;
Novosibirsk State University of Economics and Management (Novosibirsk, Russia), Professor

The idea of unity in the formation of philosophy

The paper analyzes the movement of individual consciousness to the intuitively guessed unity of being. This spiritual

movement takes place in different spheres of cultural life and manifests itself in creative searches of politicians, poets, religious mystics and wisdom lovers. Deep realization of the One, which determines everything but is inaccessible for interaction, means a breakthrough to the consciousness of the transcendent.

Keywords: the One, individual consciousness, consciousness of the transcendent, monism, dualism, fate (Moira), good law (Eunomia), justice (Themis), truth (Dike)

Круглый стол «Герменевтика классического текста как форма философской самоидентификации»

Карпук Александр Викторович; Московская международная академия (Москва, Россия), студент

Платон и блаженный Августин: концепции времени «Тимея» и «Исповеди»*

В докладе речь идет об особенностях концепций времени у Платона и блаженного Августина, представленных в диалоге «Тимей» и «Исповеди». В зависимости от избранной модели интерпретации космогоний, излагаемой в рассматриваемых текстах, указываются концептуальные сходства и различия в понимании времени у обоих мыслителей. К сходствам относятся: креационизм, сущностная антитеза «вечности — времени», математический характер, трехаспектная структура. Основные различия заключаются в объективном и субъективном понимании времени как космической и психологической реальностей соответственно, а также в способе «геометрического» представления последнего как цикла и линии. Субъективный и психологический характер времени позволяет задуматься о специфических началах трансцендентальной эстетики у блаженного Августина. В результате формулируется вывод о взаимодействии платонизма и августинизма, а также оценивается общий вклад в дальнейшее развитие хронологических идей.

Ключевые слова: Платон, Августин, время, «Тимей», «Исповедь»

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Alexander Karpuk; Moscow international academy (Moscow, Russia), student

Plato and Saint Augustine: time conceptions of the *Timaeus* and *Confessiones**

The report deals with the specific conceptions of *time,* founded in Plato's *Timaeus* and Saint Augusitne's *Confessiones*. Depending on the chosen interpretation model of the cosmogonies, presented in the texts, the conceptual similarities and differences between the understanding of time are shown. The similarities are: creationism, "eternity — time" fundamental antithesis, mathematical nature, three partial structure. The main differences include the objective and subjective way of time understanding as cosmological and psychological rialities and also the "geometrical" view of time as cyclic and linear. Subjective and psychological nature of time makes it possible to think about the origins of transcendental aesthetics in Saint Augustine works. The report concludes with the Platonism and Augustinianism interaction specifications, evaluating their common contribution into the further chronological ideas evolution.

Keywords: Plato, Augustine, time, the *Timaeus,* the *Confessiones*

Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Странные платоники — от Эратосфена до Теодахада**

Античность дает нам немало примеров самоидентификации ученого или политического деятеля как платоника, которая верифицируема с большим трудом. К числу

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24–18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

платоников принадлежали такие ученые, как Эратосфен и Гален, многие тираны и тираноборцы Эллады IV–III вв. до н. э. и даже один из последних остготских королей Теодахад. Доклад посвящен причинам этого разнообразия, добавляющего новые черты к облику античного платонизма.

Ключевые слова: Платон, античная наука, платоники-тираны и тираноборцы, Теодахад

Античность дает нам немало примеров мировоззренческой самоидентификации ученого или политического деятеля как платоника, которая верифицируема с большим трудом, а, порой, и совсем не верифицируема. К числу платоников принадлежали такие выдающиеся ученые, как Эратосфен и Гален, которые известны нам фундаментальными открытиями в области астрономии, географии, медицины. Отметим, что их открытия далеко не всегда вписывались в привычные границы платоновской «идеалистической метафизики», как и универсума, описанного в «Тимее». С другой стороны с Академией и платонизмом связано довольно много политических деятелей, особенно эпохи эллинизма: как поколения близкого Платону (сицилийские, малоазийские тираны и революционеры второй половины IV в. до н. э.), так и времен ранней скептической Академии (профессиональные «тираноборцы» Экдел и Демофан). Но и с наступлением владычества Рима «политический платонизм» находил своих сторонников. И если примеры Галиена и Юлиана Отступника нам хорошо известны, то куда менее понятен случай Теодахада, одного из последних остготских государей. В каждом конкретном примере «платонизм» означал что-то свое, конкретное. Да и само понимание того, какая концепция, ценность, политическая или жизненная стратегия соответствует подлинному универсуму Платона, менялось с течением времени. Однако такая пестрая палитра «платонизмов» помогает нам понять, каким образом идеи основателя Академии меняли горизонт эпохи, как они становились регулятивными принципами для жизненных стратегий своих адептов. «Странные платоники» добавляют несколько новых важных черт к облику античного платонизма.

Roman Svetlov, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Strange Platonists — from Eratosthenes to Theodahadus*

Antiquity provides us with numerous examples of scholars and political figures self-identifying as Platonists. Platonists included scholars such as Eratosthenes and Galen, any tyrants and tyrant-fighters of the Hellenistic period, and even one of the last Ostrogothic kings, Theodahadus. This paper examines the reasons for this diversity, which adds new features to the face of ancient Platonism.

Keywords: Plato, ancient science, Platonist tyrants and tyrant-fighters, Theodahadus

Календа Алексей Владиславович; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), аспирант

Проблема критерия истины в полемике между скептиками-академиками и стоиками**

Доклад посвящен одной из проблемных тем длительного философского конфликта, возникшего между скептиками-академиками и стоиками. Проблематизация вопроса достижимости знания заметно выделяется в сохранившихся текстах, из которых мы вычитываем эпистемологические воззрения античных мыслителей. В докладе рассматриваются причины, по которым скептики предпочитали epoché вместо квалификации содержания сознания устойчивым именем.

Ключевые слова: академический скептицизм, полемика, стоицизм, критерий истины

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Aleksey Kalenda; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Assistant Professor

The problem of the criterion of truth in the polemic between Academic skeptics and Stoics*

The study focuses on one of the problematic topics of the long philosophical conflict that arose between skeptical Academics and Stoics. The problematization of the question of the attainability of knowledge stands out prominently in the surviving texts, from which we obtain the epistemological views of ancient thinkers. The report examines the reasons why skeptics preferred epoché instead of qualifying the content of consciousness by a stable name.

Keywords: Academic skepticism, polemic, stoicism, criterion of truth

Гурьянов Илья Геннадьевич, кандидат философских наук; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Платонизм множественности: полемика Фичино с аверроистским учением о едином для всех людей интеллекте**

Доклад посвящен герменевтическим особенностям критики аверроистского учения о «единстве интеллекта», осуществляемой Марсилио Фичино как философом-платоником. Критика помещается в контекст (анти)аверроистского дискурса Фичино, который анализируется с точки зрения его неоднородности в трех типах произведений, классифицируемых по жанровой принадлежности: посланиях, комментарии на Плотина и трактате «Платоновская теология». Показывается

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24–18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

амбивалентное отношение Фичино к фигуре Аверроэса и его безусловное неприятия неких «современных аверроистов» — университетских «секулярных аристотеликов». Фичино стремится подорвать принципиальную позицию аверроистов, что их учение получено с помощью аподиктического доказательства. Для этого он, лишь формально оставаясь на поле перипатетической гносеологии, «переописывает» саму процедуру познания интеллекта как диалектическое доказательство. В «современном аверроизме» Фичино категорически не устраивает элиминация интерсубъективного измерения и контингентности актов познания. Флорентийцу важно показать, что это *мы* мыслим, восходя высшей частью души к Единому, и через это образуем новые формы единства (с космосом, с людьми) и преобразуем себя, а не некий единый интеллект мыслит через нас, пользуясь нами как орудиями познания.

Ключевые слова: Марсилио Фичино, (анти)аверроистский дискурс, множественные аверроизмы, единство интеллекта, герменевтика жанра

1. Проблема идентификации «аверроиста» в историко-философской литературе

П. О. Кристеллер сформулировал апорию: если называть аверроистами в интеллектуальной истории Средних веков и раннего Нового времени только тех, кто согласен с Аверроэсом по каждому пункту, то их не существовало; если же включать всех, кто что-либо заимствовал, то аверроистами окажутся почти все аристотелики. Гвидо Джильони предложил различать «аверроэсово» (положения самого Ибн Рушда), «аверроистское» (взгляды латинских последователей) и «аверроистическое» (культурный ярлык). Сложность может представлять и строгое разграничение влияний философии Аверроэса и философии Аристотеля, поскольку значительная и наиболее дебатируемая часть интеллектуального наследия первого — это комментарии на второго. Иначе говоря, если целью исследуемых нами авторов выступает «истинное» по-

нимание философии Аристотеля, то, характеризуя их как аверроистов, мы лишь указываем на средства ее достижения. Можно ли тогда говорить о большей обусловленности их творчества философией Аверроэса, нежели чем философией Аристотеля? Вероятно, утвердительный ответ требует вынесения цели за скобки и сравнения средств ее достижения — разных герменевтических стратегий чтения Аристотеля и комментаторских традиций, которые к тому же желательно связать с конкретными оформленными учениями.

Однако в случае авторов раннего Нового времени мы часто имеем дело с переплетением таких традиций и переходами от одной к другой в зависимости от обсуждаемого вопроса. На мой взгляд, чем больше будет появляться исследований, в которых нюансировано проговаривается характер и степень влияния философии Аверроэса на конкретного автора и даже текст, тем ближе мы подойдем к конкретизации понятия «множественных аверроизмов». Последнее представляется мне более экономным, чем строгое разделение «влияния Аверроэса» и «аверроизма», поскольку позволяет более целостно работать с мыслителями (такими как Фичино), в чем-то одобряющими/принимающими положения кордовского мыслителя, а в чем-то порицающими/оспаривающими их — иначе говоря, сделать некоторые формы антиаверроизма частью истории «множественных аверроизмов».

Фактически исследователи уже оперируют такими накладывающимися друг на друга описательными различениями «аверроизмов», как макротемпоральное (средневековый, ренессансный, сейчентистский, просвещенческий), локально-групповое (например, «группа Сигера», «болонский аверроизм XIV века»), институционально-герменевтическое (схоластический, гуманистический), доктринально-тематическое (метафизический, эпистемологический, медицинский, этический, политический, теологический, натурфилософский), герменевтико-языковое (арабский, латинский, еврейский), конфессиональное (католический, протестантский, исламский, иудейский) и др.

2. Специфика платонической критики Фичино

В отличие от Фомы Аквинского, который критикует Аверроэса за неверное толкование Аристотеля, оставаясь на позициях «конвенциональной» перипатетической эпистемологии, Фичино как философ-платоник почти не связан этим аспектом авторитета Стагирита (хотя, вероятно, понимает его генезис в соответствующих текстах). Так, в «Сумме против язычников» (2.61.3) Фома сохраняет верность перипатетическому идеалу аподиктического доказательства, а Фичино в «Платоновской теологии о бессмертии душ» критикует отождествление души с умом, указывая на диалектический и контингентный характер нашего познания; в частности, с этой целью он апеллирует к повседневному опыту и отличным от интеллекта способностям души, вовлеченным в познавательный процесс. В «Платоновской теологии» (15.9.3–6) флорентиец пишет:

> Я, конечно, испытываю это на себе самом: при слишком напряжённом (*intenta*) воображении ослабляется человеческое понимание или разум, и наоборот; вплоть до такой степени, что ум или разум чаще всего бездействует, когда воображение слишком уж властвует, даже если воображение здорово и воздержанно (*sobria*), и наоборот. Подобно тому, и чувство, даже если оно здорово, сосредоточенно занимаясь внешними вещами, отвлекает воображение, и наоборот. Опять же, когда у грезящих во сне, пьяных, разъяренных, влюблённых (*amantibus*), безумных (*amentibus*) и находящихся в горячке воображение со всем вниманием души рассматривает в себе свои собственные образы, разве не усыпляется всякое суждение человеческого ума или разума? … Кто же тогда станет отрицать, что ум и воображение суть силы (*vires*) одной и той же души, раз они взаимно ослабляют друг друга своим напряжением (*intentione*)? … Никогда взаимный обмен качествами не бывает внезапным, легким и всецелым, если только обоим не подлежит общая материя. Посему ни интеллект никогда столь легко не становился бы воображающим, ни воображение не становилось бы интеллектуальным, ни тот не оказывался бы порой неразумным (*irrationalis*),

ни то — разумным, если бы у них уже не было общего подлежащего (*subiectum*). Ибо как одно колесо приводит в движение другое, поскольку они закреплены на одном и том же механизме, так и эти два стремления (*appetitus*), а именно разумное и неразумное, побуждают друг друга взаимно и с чрезвычайной легкостью как порывом (*impetu*), так и суждением, потому что находятся в одной и той же субстанции души.

Таким образом, весомейший аргумент флорентийца против учения о едином для всех людей интеллекте сочетает диалектическое доказательство (в котором ум — предмет нашего познания) и апелляцию к непосредственному самосознанию мыслящего «Я»: именно этот конкретный человек мыслит, и никакая отсылка к общей для всех умопостигаемой форме не может объяснить факт индивидуального *cogito*. Фичино переворачивает аверроистскую схему: не интеллект пользуется людьми как поставщиками образов для неких актов универсального познания, а человеческая душа обладает собственным бессмертным интеллектом, который соединяется с телом как его субстанциальная форма.

Так, отождествление души с интеллектом/умом/разумом (не столь важно, действующим или воспринимающим, так как аверроистская их концептуализация считается флорентийцем в целом ложной) опровергается им в «Платоновской теологии» (15.11.1–11):

Что же касается того, что они [аверроисты — *И. Г.*] утверждают, будто интеллект действующий и воспринимающий суть две сущности (*essentias*), из которых составляется единое бытие рациональной (*intellectualis*) души, — это, конечно, излишне и нелепо. … Аристотель весьма проницателен, никогда не называя действующий и воспринимающий ум двумя сущностями и не полагая их выше души, но именуя их частями души и говоря, что они суть две различные силы (*vires*) в душе. Но если бы кто назвал аверроистский ум душой, он злоупотребил бы именем «душа».

Рассуждая в логике, близкой моральному консеквенциализму, Фичино указывает, что безоговорочное принятие аверроист-

ского учения об интеллекте не ведет человека к счастью, а ввергает его в состояние самой рабской беспомощности, поскольку такое понимание собственной познавательной активности лишает человека сил (говоря современным языком, мотивации) для познания космоса и сохранения своей души.

Однако в завершении XV книги «Платоновской теологии» Фичино риторически примиряет собственное (то есть «подлинно» платоническое) понимание души и ума с тем, что пишут Аверроэс и Александр Афродисийский. Объяснение этого «поворота», который не позволяет отнести Фичино к «чистым» антиаверроистам будет представлено в докладе.

Ilya Guryanov, CSc in Philosophy; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Senior Research Fellow

Platonism of multiplicity: Ficino's polemic against the Averroist doctrine of the unicity of intellect*

The paper examines Ficino's Platonic critique of the famous Averroist doctrine. It analyzes the heterogeneity of Ficino's (anti-)Averroist discourse across three genres: *epistolae*, the commentary on Plotinus, and the treatise "Theologia platonica." Ficino shows ambivalence toward Averroes but unequivocally rejects "modern Averroists"—university secular Aristotelians. Ficino aims to undermine their claim that their doctrine of the intellect rests on apodictic demonstration. He re-describes the cognition of intellect as dialectical demonstration. What Ficino finds unacceptable in "modern Averroism" is its elimination of the intersubjective dimension and the contingency of cognitive acts. Ficino insists that it is *we* who think, ascending through the highest part of the soul to the One. Through this ascent, *we* form new unities—with the cosmos and with other people—and transform ourselves. This stands against the Averroist model

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

where a single intellect thinks through us, using us merely as instruments of cognition.

Keywords: Marsilio Ficino, (anti-)Averroist discourse, multiple Averroisms, unity of the intellect, hermeneutics of genre

Гравин Артём Андреевич, кандидат технических наук; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Анохина Юлия Юрьевна, кандидат филологических наук; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Феноменология и платонизм в «Философии имени» А. Ф. Лосева*

В докладе будет осуществлена попытка реконструкции философской методологии А. Ф. Лосева в его первой крупной работе «Философия имени». Будет показано, что эта методология сочетает в себе три основных рецепции: феноменология Э. Гуссерля, диалектика Г. Гегеля и ноология неоплатонизма. В докладе будут отмечены некоторые особенности этих рецепций, а также показано, как полученный синтез был использован Лосевым в богословских и лингвофилософских целях.

Ключевые слова: феноменология, платонизм, философия имени, Лосев

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Artyom Gravin, CSc in Technics; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Senior Researcher; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Assistant Professor

Yuliya Anokhina, CSc in Philology; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Research Fellow; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

Phenomenology and Platonism in A. F. Losev's Philosophy of the Name*

This report will attempt to reconstruct A. F. Losev's philosophical methodology as presented in his first major work,*The Philosophy of the Name*. It will be shown that this methodology combines three main influences: the phenomenology of E. Husserl, the dialectic of G. Hegel, and the noology of Neoplatonism. The paper will highlight certain features of these influences and demonstrate how Losev utilised the resulting synthesis for theological and linguistic-philosophical purposes.

Keywords: phenomenology, platonism, philosophy of name, Losev

Курбатов Анатолий Григорьевич; Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель

Учение о Мировой душе Гильома Коншского на примере «Глосс на Тимея»**

«Глоссы на [Тимея] Платона» Гильома Коншского являются ярким примером аллегорической экзегетики и ценнейшим источником для изучения интеллекту-

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

альной культуры ренессанса XII в. Гильом, понимая опасность отождествления Мировой души со Святым Духом христианской теологи, что он не готов защищать истинность или ложность подобных размышлений. Для Гильома Мировая душа является прежде всего integumentum (покровом), и это ключ к мировоззрению автора. То, что Мировая душа является integumentum, вовсе не исключает того, что в ней можно видеть Святой Дух. Этот ход, например, делал Пьер Абеляр, который недвусмысленно проводил параллели между Святым Духом и Мировой душой. Другой способ избрал Гильом. В силу поливалентности самого способа аллегорической интерпретации и в зависимости от аспекта, под которым рассматривается конкретный фрагмент, Гильом оставлял за собой право на вариативность выводов и мог одновременно выдвигать несколько различных интерпретаций платоновских текстов о Мировой душе. Примечательно, что эти интерпретации не противоречили, а взаимодополняли друг друга. Именно этой особенностью работы с текстом и объясняется та множественность интерпретаций, которые можно найти в текстах Гильома.

Ключевые слова: Гильом Коншский, глоссы, платонизм, Тимей, *integumentum*

Anatoly Kurbatov; Saint Petersburg Theological Academy (Saint Petersburg, Russia), Lecturer

William of Conches's Doctrine of the World Soul as Exemplified in His *Glosses on the Timaeus**

William of Conches's *Glosses on Plato's Timaeus* (*Glosae super Platonem*) are a prime example of allegorical exegesis and an invaluable source for studying the intellectual culture of the twelfth-century Renaissance. Realizing the danger of

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

identifying the World Soul with the Holy Spirit of Christian theology, William states that he is not prepared to defend the truth or falsity of such speculations. For William, the World Soul is primarily an *integumentum* (a covering or veil), and this serves as the key to the author's worldview. The fact that the World Soul is an *integumentum* does not at all exclude the possibility of seeing the Holy Spirit within it. This move, for instance, was made by Peter Abelard, who explicitly drew parallels between the Holy Spirit and the World Soul. William chose a different approach. Due to the polyvalence of the allegorical method of interpretation itself, and depending on the aspect under which a specific passage is examined, William reserved the right to vary his conclusions and could simultaneously put forward several different interpretations of Platonic texts concerning the World Soul. Remarkably, these interpretations did not contradict one another, but rather complemented each other. It is precisely this feature of working with the text that explains the multiplicity of interpretations found in William's writings.

Keywords: Guillaume of Conches, glosses, Platonism, the *Timaeus*, *integumentum*

Протопопова Ирина Александровна, кандидат культурологии, доцент; Платоновский исследовательский научный центр (Москва, Россия), руководитель; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Платон, Плотин, Делез: приключения симулякра*

В докладе будет рассмотрен способ «преодоления платонизма», предложенный Ж. Делезом. Основная тема — способ «переворачивания» концептов «тождественного» и «иного» на основании идеи децентрирования и отказа от «глубины» и «запредельного». Будет

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

показано, какую роль концепт «иного» играл у Платона и Плотина для обоснования различия «подлинности» и «фантазма», и как использует его Делез, описывая власть симулякра в современную эпоху.

Ключевые слова: Платон, Плотин, Делез, тождественное, иное, фантазм

Irina Protopopova, CSc in Culturology, Associate Professor; Platonic Research Center (Moscow, Russia), Head; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Major Research Fellow

Plato, Plotinus, Deleuze: the adventures of a simulacrum*

The report will consider the method of "overcoming Platonism" proposed by J. Deleuze. The main theme is a way to "flip" the concepts of "identical" and "other" based on the idea of decentering and rejecting "depth" and "beyond." It will be shown what role the concept of the "other" played in Plato and Plotinus to substantiate the difference between "authenticity" and "fantasma," and how Deleuze uses it, describing the power of the simulacrum in the modern era.

Keywords: Plato, Plotinus, Deleuze, identity, other, fantasma

Цыпина Лада Витальевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

«Парадокс совпадения Платона и Канта» в шопенгауэровском учении о природе и эстетике**

В докладе анализируется «парадокс совпадения Платона и Канта» в философии Шопенгауэра. В фокусе внимания

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

находится концепт «идей Платона», как он представлен в главном труде немецкого мыслителя «Мир как воля и представление». Шопенгауэр настаивает, что именно в этой работе он сохраняет аутентичный смыл понимания платоновских идей. С одной стороны, Шопенгауэр следует за Платоном в указании на идеи как на архетипы формообразования реальности. С другой, стороны, он, сохраняя за ними онтологическую подлинность, лишает их статуса высшего бытия, который в его системе делегирован Воле как слепому и иррациональному источнику существования. Как имманентно присущие Воле, идеи не подвержены изменению и пребывают вечно вне мира становления и множественности, как универсальные индивиды, типы природного бытия. Идеи познаваемы, в опыте эстетического созерцания мира они выступают как чистые созерцания гения, который способен усмотреть их в феноменах, т. е. в эмпирических, созерцаемых представлениях реальности. Этот ход носит кантовский характер и нарушает требования Платона усматривать идеи исключительно умом.

Ключевые слова: Платон, Шопенгауэр, «идеи Платона», преодолевающая ассимиляция, эстетическое созерцание

Доклад представляет развёртку знаменитой самохарактеристики Шопенгауэром своей философии как «парадокса совпадения Платона и Канта». Актуальность обращения к указанному сюжету связана с тем, что большая часть современных научных дискуссий о влиянии Платона на мысль Шопенгауэра, как правило, сосредотачивается на статусе и роли платоновских идей в его философии, в первую очередь, применительно к эстетике немецкого мастера. Однако, знаменитое выражение «идеи Платона» (Die Platonischen Ideen) Шопенгауэр использует не только в III посвященной эстетике книге «Мира как воли и представления», на этом концепте строится философия природы немецкого мыслителя, представленная во II книге его главного трактата и в многочисленных дополнениях к нему. Если эстетика Шопенгауэра утверждает, что связанный служением Воле познающий субъект достигает эмансипации посредством созерцания Идей, становясь «чистым оком мира», то

его философия природы поднимает более фундаментальные онтологические проблемы:

1) Согласуется ли введение Шопенгауэром платоновских идей с его философией Воли как вещи в себе и феноменов-представлений?

2) До какой степени корректно утверждать, что Воля метафизически едина, неделима и безосновна и одновременно, в своем стремлении к самообъективированию в представлении порождает, множество Идей, которые имманентны феноменам (например, природным видам) и одновременно трансцендентны им?

Не предполагая дать исчерпывающие ответы на указанные вопросы, мы намереваемся конспективно рассмотреть согласуется ли теория идей Шопенгауэра с (как он настойчиво утверждает) с теорией идей Платона и какие шопенгауриан-ские поправки к учению Канта позволяют осуществить такое согласование с учетом того, что «напряжение между Платоном и Кантом, подобно двум палочкам, трущимся друг о друга, чтобы произвести пламя, порождает философию Шопенгауэра, которую можно рассматривать как непрерывный процесс переговоров и компромиссов между этими двумя великими мыслителями».

Напомним, что Шопенгауэр начал свои занятия философией достаточно поздно во время обучения в гёттингенском университете, где по рекомендации и под руководством автора знаменитого «Энезидема» философа-скептика Готлоба Эрнста Шульце (1761–1833), внимательно читал Платона и Канта в 1809–1810 гг. Кроме того во время двух дополнительных годах обучения (1811–1813) в Берлинском университете среди его курсов были лекции по диалогам Платона, которые читал филолог Август Бёк (1785–1867), опубликовавший в 1810 г. исследование платоновского учения о мире. К этому времени сложился первый набросок философии начинающего мыслителя, выполненный в теистическом духе, но уже содержащий отсылку к учению об идеях. «[Платоновы Идеи (Ideen)] должны были пребывать в Божестве (in der Gottheit) при сотворении видов, и таким образом Божество передает свою Идею челове-

ку через орган природы, который следует рассматривать как её язык. В переносном смысле это становится ясно, когда мы говорим, что Идеи — это реальности, существующие в Боге. Телесный мир — это вогнутая линза, рассеивающая лучи, исходящие от Идей; человеческая способность разума — это выпуклая линза, которая снова фокусирует их и вновь представляет первоначальные идеи, хотя они стали менее ясными через косвенный путь. Но те Идеи, которые пребывают внутри нас, не имея объекта в материальном мире чувств, были переданы нам Богом напрямую, так сказать, а не, как те первые Идеи, через язык природы». Уже в этом рукописном наброске Шопенгауэр связывает собственное понимание идеи с платоновским и остается верен этой своей интуиции во всех последующих сочинениях.

В своем главном сочинении «Мир как воля и представление» Шопенгауэр в описании процесса познания следовал за Кантом, но процесс формообразования мира, свою философию природы он описывает на языке Платона. Вслед за Платоном немецкий мыслитель стремится учесть различение между зримым миром становления и умопостигаемой реальностью идей. Согласно «Государству» (509d–10b) область видимого (ὁ τόπος ὁρατός) и область умопостигаемого (ὁ τόπος νοητός) разведены на основании отношения подлинности и неподлинности. У Шопенгауэра в качестве истока реальности — «самого глубокого ядра единичного, а также целого» выступает мировая Воля, произвол (*Willkür*) которой порождает восходящую линию ее объективаций — ступеней мирового процесса. Именно «различные ступени объективации воли, которые будучи выражены в бесчисленных индивидах, предстают как их недостижимые образцы, или вечные формы вещей» мыслитель называет *идеями Платона*, подчеркивая, что «это слово всегда следует понимать в его подлинном и первоначальном значении, в том, которое придал ему Платон» в отличие от не чуждого Канту схоластически-догматизируемого разума. Как и Воля, которой они имманентно присущи, идеи не подвержены изменению и пребывают вечно вне мира становления и множественности.

Но их бытие далеко от безмятежности, как и Воле-в-себе идеям свойственен непокой (*Unruhe*), вызванный постоянным столкновением в борьбе за овладение пространством, временем и материей. В этом конфликте низшие, менее совершенные ступени объективации воли поглощаются высшими, более совершенными. Шопенгауэр называет этот процесс *преодолевающей ассимиляцией*, объясняя его суть так: «Более совершенная идея, возникающая из победы над рядом низших идей, или объективаций воли, обретает это именно потому, что она вобрала в себя из каждой преодоленной идеи более высоко потенцированную аналогию, совершенно новый характер». Соответственно воля и выражающие её «идеи Платона» разделяют статус онтологической подлинности в противовес конструируемому способностями разума миру представлений, который можно уподобить миражу или «покрывалу Майи». Хотя «платоновские идеи как объекты более реальны, чем пространственно-временной мир, но не являются в полной мере реальностью как таковой. Как универсальные индивиды, они подобны промежуточному предложению силлогизма, поскольку устанавливают связь между, с одной стороны, бесшовной и слепой универсальностью вещи-в-себе как Воли, и с другой — бесчисленным количеством случайно существующих пространственно-временных объектов в физическом мире».

А представленное в «Тимее» столкновение между умом и истинным мнением, которое Платон разрешает указанием на то, что воспринимаемое «нашими телесными ощущениями (διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα)» и «постигаемое одним лишь умом» — это «два различных рода: они и рождены порознь и осуществляют себя неодинаково», Шопенгауэр транспонирует в гносеологическую сферу. В отличие от любых наших представлений (Vorstellungen), будь то создаваемые с помощью чувственности и рассудка интуитивные (Intuitiven) представления или конструируемые с помощью разума абстрактные (Abstrakten) «представления из представлений» (Vorstellungen von Vorstellungen), идея как онтологическая реальность, проявленность Воли, входя в область познания чи-

стого субъекта (reines Subjekt) оказывается чистым созерцанием (reine Anschauung), открытым воображению (die Phantasie) гения. Важно заметить, что «семиотический "круг сигнификации" в индивидуализированном познании, которое относится к конкретному "этому"» представлен как редукция, ведущая от идей, как форм объективации Воли, к созерцаниям гения как иллюстративным интуициям, отражающим эмпирические интуиции, т. е. полные созерцаемые представления реальности. В этом пункте Шопенгауэр расходится с Платоном, который в «Федре» говорил о «бесцветной, без очертаний неосязаемой сущности, подлинно существующей», которая «видима» только мысленным взором (μόνῳ θεατὴ νῷ). Романтический взгляд на эстетическое познание вытесняет строго умозрительный, философский, тогда как в этике сострадания и квиетизма воли Шопенгауэр разделяет провозглашенную Платоном экзистенциальную замкнутость, характеризующуюся глубоким разочарованием в поисках счастья.

Lada Tsypina, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

"Paradox of the Coincidence of Plato and Kant" in Schopenhauer's Theory of Nature and Aesthetics*

The report analyzes the "paradox of the coincidence of Plato and Kant" in Schopenhauer's philosophy. The author's attention is focused on the concept of "Plato's ideas" as it is presented in the German thinker's main work, "The World as Will and Representation." Schopenhauer insists that it is in this work that he preserves the authentic meaning of understanding Plato's ideas. Schopenhauer follows Plato in identifying ideas as archetypes of reality, but he preserves their ontological authenticity, because the status of supreme

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

being is delegated to the Will as a blind and irrational source of existence. As immanent elements of the Will, ideas are not subject to change and remain eternally outside the world of formation and multiplicity, like universal individuals, types of natural being. Ideas are knowable; in the experience of aesthetic contemplation of the world, they appear as pure contemplations of genius.

Keywords: Plato, Schopenhauer, "Plato's ideas," overcoming assimilation, aesthetic contemplation

Секция 5 «Платоновский диалог и античная наука». Часть 2

Лихтер Павел Леонидович, кандидат юридических наук, доцент; Пензенский государственный университет (Пенза, Россия), доцент

«Законы» Платона и юридический позитивизм

Исследование посвящено сопоставительному анализу взглядов Платона, представленных в диалогах «Государство» и «Законы». Переход от идеальной конституции Каллиполиса, где управление осуществляется философами-правителями на основе чистого разума, к «второлучшей» конституции Магнезии обусловлен несовершенством человеческой природы, которая делает невозможным безошибочное служение общему благу. В качестве субсидиарного инструмента Платон вводит позитивное право, которое становится средством противодействия несправедливости. Анализируются ключевые новеллы конституции Магнезии: принцип смешения политических элементов, отказ от жёсткой кастовой системы и коммунистической организации быта, восстановление институтов семьи и собственности. По итогам исследования делается вывод, что принцип верховенства закона позволяют совместить черты идеального и дегенеративных режимов, что даёт основание рассматривать Платона как предвозвестника юридического позитивизма. Холистический подход к организации сообщества сохраняется, но трансформируется из содержательного холизма «Государства»

в процессуальный холизм «Законов», где ключевую роль играет формальный нормативный акт, чей авторитет выше любого персонального авторитета правителя.

Ключевые слова: Платон, юридический позитивизм, «Законы», «Государство», справедливость, общее благо, конституция, право

Сам факт написания Платоном «Законов» после «Государства» подтверждает, что политическую профессию и искусство служения общему благу невозможно сохранить в чистоте, коль скоро правитель из наилучшей конституции Каллиполиса перемещается во второлучшую конституцию Магнезии:

> Ни один человек не в состоянии безошибочно соблюдать публичный интерес и следовать ему в своей политике. Если даже некий индивид и был бы способен уразуметь то, что следует делать, его «тленная природа» толкала бы его к самовозвеличиванию, готовя тем самым крах государства. (875ad)[1]

Если в конституции Каллиполиса Платон делает ставку на философов-правителей, которые управляют обществом посредством разума, то есть посредством того, что можно назвать «прикладной теорией эйдосов», то, разрабатывая конституцию Магнезии, Платон уже не надеется лишь на силу разума и вводит субсидиарный инструмент, а именно позитивное право и, соответственно, принцип управления посредством абстрактных норм. Необходимость права и правопорядка для человеческого сообщества профессор Джордж Клоско подчеркивает в следующих словах:

> Управлением посредством права… не следует пренебрегать. Только это позволяет человеческим существам подняться над уровнем свирепых зверей. (*Legg.* 874e–875a)[2]

Ввиду невозможности призвать на должность философа-правителя безупречного претендента автор «Законов» вносит

[1] Klosko, G. (2006), *The Development of Plato's Political Theory*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press. P. 218.

[2] Ibid., p. 218.

в конституцию Магнезии новеллы, которые трудно согласовать с его же мотивацией при учреждении наилучшей конституции для Каллиполиса. К таким новеллам, во-первых, следует отнести то, что можно назвать принципом смешения. Так, Магнезия:

> лишь опосредованно может находиться под философским управлением; посредством безличного кодекса философского права можно достичь лишь нечто «второлучшее». Государство при таком управлении все еще будет нуждаться в некотором персональном элементе для осуществления правопорядка, что… может представлять собой смешение или комбинацию разных элементов — монарха и народа, богатых и бедных — которые в реальных государствах соревнуются за обладание политической властью.[3]

По Платону, главная задача внешней справедливости заключается в том, чтобы блокировать плеонексию человека, то есть его стремление захватить то, что ему не принадлежит. Главная задача внутренней справедливости заключается в достижении и сохранении гармонии как в индивидуальной душе каждого гражданина, так и в мегадуше полиса. Не случайно Клоско отстаивает тезис о том, что платоновская справедливость не представляет собой юридическую материю и не интересуется внешней схемой юридических прав и обязанностей.[4]

Не отказываясь от приоритета правильного воспитания граждан Магнезии с младенчества, Платон все же делает уступку и «второсортному» решению: стабильные и неизменные законы должны стать вспомогательным средством если не гарантии индивидуального и коллективного счастья граждан, то по крайней мере противодействия несправедливости.

> В то время как в «Государстве»… самоконтроль и другие добродетели подчинены справедливости, в «Законах»

[3] Barker, E. (2009), *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. Routledge. P. 341.

[4] Ibid., p. 207.

именно самоконтроль венчает и довершает все другие добродетели, включая добродетель справедливости.[5]

Императив разума как единственного мерила справедливой и, следовательно, счастливой жизни в Каллиполисе уступил место идее самоконтроля и взаимного сдерживания разных частей человеческой души в Магнезии. Другими словами, предметный (содержательный) масштаб разума, знания и справедливости наилучшей конституции уступил место процессуальному (формальному) масштабу самоконтроля и взаимного сдерживания трех частей души смертного человека второлучшей конституции.

Однако холистический подход Платона к организации человеческого сообщества остался неизменным. Поменялся только ракурс платоновского холизма: в «Государстве» речь идет о содержательном холизме (разум + знание + счастье + справедливость), в «Законах» делается акцент на холистической динамике или процессе: *законы должны быть такими, чтобы не допустить нетерпимого дефицита одной части души за счет эксцесса другой и, соответственно, дефицита одной добродетели за счет переизбытка другой.*

В «Законах» Платон предпринимает беспрецедентную попытку совместить модель прескриптивной конституции Каллиполиса со всеми четырьмя моделями дескриптивно-прескриптивных конституций. Речь идет о возможных типах дегенеративных политических сообществ в виде тимократии, олигархии, демократии и тирании.

При таком ракурсе *институциональная, а по сути конституционно-правовая система* Магнезии должна каким-то образом совмещать организационные признаки пяти режимов: одного идеального (аристократическая конституция Каллиполиса) и четырех дегенеративных (тимократия, олигархия, демократия и тирания).

Как один из первых представителей западного холизма, Платон находит простой и изящный выход: идеальную (аристократическую) конституцию в духе Каллиполиса и дегенера-

[5] Ibid., p. 344.

тивные конституции в духе тимократии, олигархии, демократии и тирании может объединить только формальный закон, точнее, принцип верховенства закона. *Данное обстоятельство позволяет рассматривать автора «Государства» и «Законов» в качестве предвозвестника юридического позитивизма.*

Pavel Likhter, CSc in Law, Associate Professor; Penza State University (Penza, Russia), Associate Professor

Plato's "Laws" and Legal Positivism

The article is devoted to a comparative analysis of Plato's views in the *Republic* and *Laws*. It is proved that the transition from the ideal constitution of Kallipolis, where the government is carried out by philosophers-rulers based on pure reason, to the "second best" constitution of Magnesia is due to the imperfection of human nature, which makes it impossible to serve the common good absolutely infallibly. As a subsidiary instrument, Plato introduces positive law and abstract norms that become a means of countering injustice. According to the results of the study, it is concluded that the principle of the rule of law makes it possible to combine the features of ideal and degenerate regimes, which gives reason to consider Plato as a harbinger of legal positivism. The holistic approach to community organization remains, but is transformed from the meaningful holism of the *Republic* into the procedural holism.

Keywords: Plato, legal positivism, the *Laws*, the *Republic*, justice, common good, constitution, law

Зоткин Алексей Александрович, кандидат политических наук; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), доцент, независимый исследователь

Три формы воплощения идеального государства Платона в их единстве и взаимодополнении

Целостное представление об идеальном государстве Платона складывается при рассмотрении трех форм его реализации, описанных в «Государстве», «Законах»

и «Тимее» с «Критием». Единство этих форм обусловлено исходной мыслью Платона о том, что идеальное государство может быть воплощено лишь при его актуальной связи с миром идей, миром Блага. В «Государстве» эту связь вершат правители-философы. В «Законах» связь с миром Блага осуществляют совершенные законы и блюдущие их старцы. В «Тимее» с «Критием» она поддерживается «благообразием» и «благопристойностью» предков афинян, позволившим с достоинством им выйти из войны с атлантами. В творчестве Платона описанные формы друг друга не сменяют, но взаимодополняют, раскрывая суть его учения об идеальном государстве в целом.

Ключевые слова: Платон, идеальное государство, Благо, справедливость, законы

Alexey Zotkin, CSc in Political science; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Assistant Professor, independent scholar

Three forms of Plato's ideal state in their unity and complementarity

A holistic understanding of Plato's ideal state can be achieved by examining the three forms of its realization described in the *Republic*, *Laws*, and *Timaeus* with *Critias*. The unity of these forms is rooted in Plato's belief that the ideal state can only be achieved through its connection with the world of ideas, the world of the Good. In the *Republic*, this connection is established by philosopher-rulers. In the *Laws*, the connection with the world of the Good is maintained through perfect laws and the elders who uphold them. In Timaeus and Critias, it is supported by the "beauty" and "decency" of the Athenian ancestors, which allowed them to emerge with dignity from their war with the Atlanteans. In Plato's work, these forms do not replace each other but complement each other, revealing the essence of his teachings on the ideal state as a whole.

Keywords: Plato, the ideal state, Good, justice, laws

Махнов Арсений Дмитриевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Даймон и случай: от Платона к Аристотелю

В докладе рассматривается трансформация соотношения понятий δαίμων и τύχη при переходе от платоновской к аристотелевской философии. У Платона случайность (τύχη) выступает силой, влияющей на человеческую жизнь наряду с божественным. В «Законах» случайность занимает промежуточное положение в триаде θεός — τύχη — τέχνη (709bc). Аристотель, анализируя источники εὐτυχία в «Евдемовой этике», последовательно отвергает божественное попечение (ἐπιμέλεια θεῶν) и даймоническое покровительство как объяснение счастливой жизни (1247a 23–31), заменяя их природным влечением (ὁρμή) и финальной причинностью Перводвигателя. Тем самым εὐδαιμονία утрачивает этимологическую связь с δαίμων и становится результатом деятельности (ἐνέργεια) согласно добродетели, а τύχη — лишь условием, но не источником счастья.

Ключевые слова: случайность, даймон, счастье, Платон, Аристотель

Arsenij Makhnov; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

Daimon and chance: from Plato to Aristotle

This paper examines the transformation of the relationship between the concepts of δαίμων and τύχη during the transition from Platonic to Aristotelian philosophy. In Plato, chance (τύχη) appears as a force influencing human life alongside the divine. In the Laws, chance occupies an intermediate position in the triad θεός — τύχη — τέχνη (709bc). Aristotle, analyzing the sources of εὐτυχία in the Eudemian Ethics, consistently rejects divine care (ἐπιμέλεια θεῶν) and daimonic patronage as explanations for a happy life (1247a23–31), replacing them with natural attraction (ὁρμή) and the final causality of the Prime Mover. Thus, εὐδαιμονία loses its et-

ymological connection with δαίμων and becomes the result of activity (ἐνέργεια) in accordance with virtue, and τύχη is only a condition, but not a source of happiness.

Keywords: chance, daemon, happiness, Plato, Aristotle

Слободковский Сергей Владимирович;
Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), ассистент

Религиозный контекст «Энеиды» Вергилия. Неоднозначное благочестие Энея

В «Энеиде» Вергилия есть определение главного героя как благочестивого Энея. В докладе анализируется, в каких контекстах и ситуациях Эней предстаёт как благочестивый герой. Анализ поэмы показывает, что понятие благочестия применительно к действиям Энея охватывает широкий спектр обстоятельств — от участия в войне до преодоления страха и совершения жертвоприношений. При этом прослеживается эволюция образа благочестия Энея на протяжении всего произведения.

Ключевые слова: Вергилий, Эней, Энеида, благочестие, Рим, культура

Sergey Slobodkovsky; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), assistant

The Religious Context of Virgil's *Aeneid*. The ambiguity of Aeneas

Virgil's *Aeneid*, the main character has acquired a well-established definition as the good Aeneas. The report analyses in which contexts and situations Aeneas appears as a pious hero. An analysis of the poem reveals that the concept of piety, as applied to Aeneas's actions, encompasses a wide range of circumstances — from participation in war to overcoming fear and performing sacrifices. At the same time, an evolution of the image of good Aeneas's can be traced throughout the entire work.

Keywords: Virgil, Aeneas, the *Aeneid*, piety, Rome, culture

Земляков Глеб Сергеевич; Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель

Тезис Парменида «бытие есть»: опыт формально-логической реконструкции

В исследовании предпринимается попытка перевода тезисов Парменида «сущее есть» (B2,3) и «сущее не есть» (B2,5) на формальный язык логики. Подлежит обсуждению формальное различие между предикативным и количественным подходами к интерпретации тезисов Парменида. Проводится различие между отдельными смыслами слова «есть» (ἔστιν). При количественном подходе слово «есть» приобретает экзистенциальный смысл. Предикационный вариант прочтения тезисов элеата акцентирует внимание на предикативном или копулятивном смысле глагола «есть». Первый подход к интерпретации обоих тезисов имеет в виду дескриптивное выражение «то, что есть». Сам тезис «есть» (B2,3) принимает вид тавтологии «то, что есть, есть», тогда как тезис «не есть» (B2,5) характеризуется как противоречие «то, что есть, не есть». Проводится различие между атрибутом в именной группе и предикатом в составе обоих предложений элеата. При предикационной интерпретации «сущее» (τὸ ἐὸν) рассматривается в качестве ярлыка всякой эмпирической вещи и в логической записи принимает вид дескрипции. Под предикатами подразумеваются свойства вещей. Проводится формализация обоих тезисов элеата при предикационной и количественной интерпретации.

Ключевые слова: сущее, есть, Парменид, монизм, атрибут, предикат

Gleb Zemlyakov; St Petersburg State University, Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), Lecturer

Thesis of Parmenides "Being Is:" An Attempt at Formal-Logical Reconstruction

The study undertakes a formal-logical reconstruction of Parmenides' theses "what is, is" (B2, 3) and "what is, is not" (B2, 5). A distinction is drawn between the predicative and quantitative approaches to the interpretation of these

theses. The analysis differentiates between various senses of the verb "is" (ἔστιν). Within the quantitative approach, "is" acquires an existential meaning, whereas the predicative interpretation emphasizes its predicative or copulative function. The first approach treats both theses as descriptive expressions, rendering "what is, is" as a tautology and "what is, is not" as a contradiction. The paper also distinguishes between the attribute within a noun phrase and the predicate in the structure of Parmenides' sentences. Under the predicative interpretation, "what is" (τὸ ἐόν) functions as a label for any empirical entity and is formalized as a description, while predicates denote properties of things. Both theses are formalized according to the predicative and quantitative interpretations.

Keywords: being, Parmenides, monism, attribute, predicate

Чулков Олег Алексеевич, кандидат философских наук, доцент; Государственный университет морского и речного флота им. адмирала С. О. Макарова (Санкт-Петербург, Россия), доцент

К вопросу о географической локализации Островов Блаженных

В докладе представлена реконструкция образа «Острова Ахилла» в контексте античной литературно-философской традиции. Развитие мифологемы «Островов блаженных», истоки которой восходят к одам Пиндара и трагедиям Еврипида, приобрела новые коннотации в платоновском «Пире» (речь Федра). В эллинистический период «Ахиллов остров» переместился из сферы мифопоэтического воображения в предметную область описательной географии и прикладной навигации. Автором доклада обсуждается вопрос об обоснованности отождествления мифических владений Ахилла с островом Левка.

Ключевые слова: География, мифология, Платон, «Пир», Острова блаженных, остров Левка

Речь Федра в платоновском «Пире» завершается пересказом одной из версий мифических событий, произошедших после гибели Ахилла у стен Трои: почтив павшего героя «особым

отличием», боги переправили его на Острова блаженных (*Symp.* 180 ab). Согласно наиболее раннему из сохранившихся источников этой мифологемы, — синопсису «Эфиопиды», — Фетида выхватила тело сына из пламени погребального костра и перенесла его на Белый остров — Левку. У Пиндара (*Olimp.* II, 70), этот остров, именуемый «Островом Блаженных» (до прибытия Ахилла на острове уже обрели бессмертие Пелей и Кадм) назван «эвксинским», т. е. расположенным в акватории Черного моря (Nem. IV, 49). В «Андромахе» Еврипида белый остров Ахилла также «эвксинскими омыт волнами» (1262), однако эпитет «остров горный» из «Ифигении в Тавриде» (433) плохо корреспондирует с плоским рельефом эвксинской Левки. Тем не менее, позднеантичные авторы — Квинт Смирнский (III, 774–776), Страбон (VII, 3, 16), Плиний Старший (*NH* IV, 93), Павсаний (III, 19, 11) — отождествляют остров Ахилла с о. Левка в Понте Эвксинском (современное название — о. Змеиный).

Корреляция этой мифологемы с островом, располагающимся неподалеку от устья Дуная, подкрепляется свидетельствами о происходящих на острове мистических событиях. Арриан сообщал, что этот остров безлюден, но обитающие на нем птицы заботятся о ритуальной чистоте храма Ахилла: «каждый день рано утром слетают они к морю, затем, омочив крылья, поспешно летят с моря в храм и окропляют его; а когда этого будет достаточно, они обметают крыльями пол храма». В сочинениях историков и географов II–IV вв. н. э. (Максима Тирского, Ференикa Гераклейского, Антигона Каристского, Флавия Филострата и др.) в описаниях эпифаний Ахилла на о. Левка и в его окрестностях, появились новые персонажи (Елена, Патрокл, Антилох); Павсаний (III, 19, 11) и Конон (*Fab.* XVIII) сообщают о чудесных исцелениях, происходивших с теми, кто проводил ночь в расположенном на осторове храме Ахилла.

В 1823 г. по результатам первых раскопок древних сооружений на острове Змеиный капитан-лейтенант Н. Д. Критский составил план святилища, предположительно имевшего отношение к местному культу Ахилла. В ходе последующих археологических изысканий были обнаружены

постамент, с фрагментом надписи: «…посвятил Ахиллу, владыке Левки»); фрагменты тонкостенной керамики с вотивными граффити; монеты древнегреческих полисов. На дне северной бухты найдены несколько десятков якорных штоков, датируемых VII в. до н. э. — IV в. н. (некоторые из якорей могли быть специально брошены за борт, в качестве подношения Ахиллу — покровителю мореплавания).

Таким образом, существуют достаточно надежные свидетельства о некогда существовавшем на острове Змеином культе Ахилла, что, в свою очередь, является косвенным подтверждением того, что именно эвксинская Левка была одним из мифических Островов блаженных Следует отметить, что в античной географии Понт Эвксинский представлялся самым «краем» опоясанной Океаном эйкумены. Само наименование «Понт Эвксинский» могло истолковываться как «гостеприимное [для умерших] море», чему вполне соответствует локализация Островов Блаженных в этом регионе.

Античным географам известны еще несколько «белых» островов, каждый из которых мог быть причислен к архипелагу Блаженных. Один из возможных вариантов — Левкадийская скала, Левкада, (современное название — остров Лефкас), упоминаемая Гомером при описании пути в Аид убитых Одиссеем женихов Пенелопы: в сопровождении Гермеса они летят из Итаки в Аид, минуя Врата Солнца, Страну Сновидений и Левкаду (*Od*. XIV, 11–13). Расположенная близ ведущего в Адриатику Отрантского пролива Левкада, подобно эвксинской Левке, воспринималась как предел обжитого мира, сопряженный с царством мертвых.

Неопределенность географической локализации Островов Блаженных является следствием характерного для античной визуальной культуры различия между непосредственно видимым фрагментом местности (хорография) и интуитивно угадываемым образом мира в целом (космо- и география). Непосредственно воспринимаемое подлежит уточнению и детализации (таковы древние периплы и периэгезы), тогда как общая картина мироздания является лишь правдоподобным подобием космоса. В «Критии» Платон иллю-

стрирует это различие следующим образом: «если дело идет о земле, горах, реках и лесе, а равно и обо всем небосводе со всем сущим на нем и по нему идущим, мы бываем довольны, если живописец способен хоть совсем немного приблизиться к подобию этих предметов; и, поскольку мы не можем ничего о них знать с достаточной точностью, мы не проверяем и не изобличаем написанного, но терпим неясную и обманчивую тенепись» (107cd).

Изобретенные эпическими поэтами и мифографами Острова Блаженных, подобно «потерянному острову» Святого Брендана в средневековой картографии, оказались «потеряны» для науки (ср. возражение «ученого монаха» Гаунило против онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского). Тем не менее, блаженные острова, первоначально существовавшие (*als ob*) лишь в пространстве творческого воображения (Атлантида, *Ultima Thula*, *Terra Australis, Taprobane*), провоцировали «серендипность» географических открытий XV–XVIII вв., сформировавших «научную картину мира» Нового времени.

Oleg Chulkov, CSc in Philosophy, Associate Professor; Admiral Makarov State University of Maritime and Inland Shipping (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

On the issue of geographical localization of Islands of the Blessed

This paper presents a reconstruction of the image of the "Island of Achilles" within the context of the ancient literary and philosophical tradition. The development of the "Islands of the Blessed" mythology, whose origins date back to the odes of Pindar and the tragedies of Euripides, acquired new connotations in Plato's *Symposium* (a speech by Phaedrus). In the Hellenistic period, the "Island of Achilles" shifted from the realm of mythopoetic imagination to the subject matter of descriptive geography and applied navigation. The author discusses the validity of identifying mythical Achilles' domain with the island of Leucas.

Keywords: Geography, mythology, Plato, the *Symposium*, the Islands of the Blessed, the island of Leucas

Близнеков Владимир Леонидович, PhD; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия), доцент

Значение даймония Сократа в платоновской теологии и метафизике

В докладе анализируется богословское и метафизическое значение феномена даймония Сократа в контексте платоновской философии. Вера рационального и независимого мыслителя Сократа в божественную сущность и благо даймония, равно как и безусловное доверие к истине его советов нуждается в объяснении с точки зрения современной науки и философии. В докладе представлены различные интерпретации сущности сократовского даймония, прежде всего толкование даймония — учениками Сократа — Платоном и Ксенофонтом, а также понимание даймония с точки зрения христианского богословия и современной науки. В докладе делается вывод о значительном влиянии трансцендентного и мистического опыта на платоновскую философскую традицию.

Ключевые слова: даймоний, богословие, вера, трансцендентное, рациональное, наука, знание, разум

Vladimir Bliznekov, PhD; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia), Associate Professor

Significance of Socrates' Daimonion in Platonic Theology and Metaphysics

The report examines the theological and metaphysical significance of Socrates' daimonion in the context of Platonic philosophy. The belief of the rational and independent thinker Socrates in the divine essence and goodness of the daimonion, as well as his unconditional trust in the truth of his advice, requires explanation from the perspective of modern science and philosophy. The paper presents various interpretations of the essence of Socrates' daimonion, primarily those of Socrates' students Plato and Xenophon, as well as understandings of daimon from the perspective of

Christian theology and modern science. The paper concludes that a transcendental and mystical experience significantly influenced the Platonic philosophical tradition.

Keywords: daimonion, theology, faith, transcendent, rational, science, knowledge, reason

Неаполитанский Максимилиан Сергеевич;
Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург, Россия),
младший научный сотрудник

Географическая наука и воображение в диалоге Платона «Федон»: к вопросу навигации в подземном пространстве*

Доклад посвящён анализу подземной топографии в финальной части диалога «Федон» сквозь призму концепции географического воображения. Показывается, каким образом Платон выстраивает многоуровневую пространственную модель — от Тартара до «истинной Земли» — и встраивает в неё разветвлённую речную систему, функционирующую как инструмент посмертного воздаяния. Особое внимание уделяется тому, как картографическая логика служит здесь этическим и эсхатологическим целям, а также тому, как пространство выполняет нормативную работу, распределяя души сообразно их моральному статусу. В более широкой перспективе «Федон» рассматривается как ранний прецедент философской картографии воображаемых пространств в истории западной мысли.

Ключевые слова: Платон, «Федон», воображение, подземное пространство, география, философия пространства

Доклад посвящён исследованию того, каким образом пространственные образы подземного мира в диалоге Платона «Федон» функционируют как философский инструмент — как

* Исследование выполнено в Федеральном научно-исследовательском социологическом центре Российской академии наук за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02379, https://rscf.ru/project/25-28-02379/

средство концептуализации этических, антропологических и онтологических идей. Теоретической рамкой служит концепт «географического воображения», под которым в данном контексте понимается фундаментальная способность мышления артикулировать сложные абстрактные категории — справедливость, вину, природу души — через конкретные пространственные категории, например, маршруты, рельеф, границы, навигацию и так далее.

Центральным материалом для анализа выступает эсхатологический миф в финале «Федона», где Сократ разворачивает детальную картину устройства Земли и загробного пространства. Важная особенность платоновской модели — это её вертикальная стратификация. Обитаемый мир людей оказывается лишь одной из многочисленных низинных впадин земного тела, сравнимой с донным осадком по отношению к подлинной поверхности Земли, расположенной в чистом эфире. Под человеческим обиталищем залегает Тартар — осевая пустота, пронизывающая всю толщу земли. Между этими полюсами функционирует разветвлённая гидрологическая сеть: четыре реки образуют замкнутую циркуляционную систему, в которой движение воды задаёт ритм самого посмертного существования.

Данная топография не является ни декоративной, ни произвольной. Речные маршруты у Платона выполняют функцию морального различия, траектория посмертного перемещения души определяется характером её прижизненных поступков. Так пространство у Платона перестаёт быть нейтральной средой и превращается в нормативную, а положение в топографии оказывается, по сути, тождественно моральному статусу.

Помимо этой этической логики, в докладе рассматривается и нарративная рамка мифа: Сократ излагает эту географию в последние часы своей жизни, накануне казни. Это обстоятельство придаёт описанию особое измерение, умирающий учитель выстраивает карту пространства, в которое сам вот-вот вступит. Платоновский текст тем самым оказывается определенным способом утвердить посмертное существова-

ние: речь о посмертной географии сама становится частью философской подготовки к смерти.

В более широкой перспективе доклад предлагает рассматривать «Федон» как один из ранних образцов целенаправленного философского картографирования воображаемых пространств в западной интеллектуальной традиции. Платон переводит мифопоэтические образы подземного мира в геометрически организованную, нагруженную образами топографию, подчинённую задачам этики и учения о душе. Пространственная сложность здесь работает как риторический и концептуальный аргумент, так как, чем детальнее устроен загробный мир, тем убедительнее тезис о неотвратимости и длительности посмертного существования. Именно эта логика — когда география служит Логосу — составляет главный предмет анализа настоящего доклада.

Maximilian Neapolitanskiy; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Junior Research Fellow

Geographical imagination and knowledge in Plato's *Phaedo*: on the navigation of subterranean space*

The paper examines the subterranean topography in the concluding section of Plato's *Phaedo* through the lens of the concept of geographical imagination. It demonstrates how Plato constructs a multi-layered spatial model — ranging from Tartarus to the "true Earth" — and integrates into it an elaborate river system that functions as an instrument of post-mortem retribution. Particular attention is given to the way in which cartographic logic serves ethical and eschatological ends, and to how space performs a normative function by distributing souls according to their moral standing.

* The research was carried out at the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02379, https://rscf.ru/en/project/25-28-02379/

In a broader perspective, the *Phaedo* is considered an early precedent for the philosophical mapping of imaginary spaces in the history of Western thought.

Keywords: Plato, the *Phaedo*, imagination, subterranean space, geography, philosophy of space

Каримов Виталий Владиславович; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), младший научный сотрудник

Форма и структура платоновских диалогов в драматическом подходе

В докладе будет представлен анализ формы и структуры текстов диалогов Платона на основании драматической концепции. Будет рассмотрен вопрос о соотнесении Мифа и Логоса и следующий из него способ аргументации с помощью аналогии. Форма текста анализируется с обращением к концепции Т. В. Васильевой, описанной в работе «Поэтика античной философии». В качестве иллюстрации «аналогического» способа аргументации приводится формирование определений понятия «софист» в одноимённом диалоге. Вместе с этим будет продемонстрировано, как форма работает внутри текста и формирует структуру диалога на примере драматического анализа диалога «Государство» за авторством И. А. Протопоповой в статье «Прыгающий лебедь. О драматическом подходе к диалогам Платона». Высказывается предположение о влиянии свойств формы и структуры текста на сложности при его интерпретации.

Ключевые слова: драматический подход, миф и логос, уподобление, интерпретация, «Софист», «Государство»

Vitaliy Karimov; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), Research Assistant

The form and structure of Plato's dialogues in the dramatic approach

This report will present an analysis of the form and structure of Plato's dialogues based on a dramatic conception. It will examine the relationship between Myth and Logos and the

resulting method of argumentation by analogy. The form of the text is analyzed with reference to T. V. Vasilyeva's concept, described in her work "The Poetics of Ancient Philosophy." The formation of definitions of the concept "sophist" in the dialogue of the same name is cited as an illustration of the "analogical" method of argumentation. At the same time, we will demonstrate how form operates within the text and shapes the structure of the dialogue, using the example of a dramatic analysis of the *Republic* by I. A. Protopopova in the article "The Leaping Swan: On a Dramatic Approach to Plato's Dialogues."

Keywords: dramatic approach, myth and logos, likening, interpretation, the *Sophist*, the *Republic*

Секция 6 «Платоническая традиция в поздней античности»

Левин Сергей Михайлович; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Антропологический контекст христианской эсхатологии

В данном докладе представлен анализ современного состояния христианской эсхатологии и раскрыта ее связь с антропологией. Автор приходит к заключению, что эсхатология не сводится исключительно к учению о «последних днях» (1 Тим. 4:1) или «последних временах» (Ис. 2:2; Дан. 8:19; 11:35; 12:4.9), об эсхатоне. Само понятие ἔσχᾰτον многозначно. В контексте данного доклада показано, что значения этого слова, такие как «край, «крайний» — в смысле всеохватный, охватывающий весь мир, «предел», «предельный», остаются не проинтерпретированы в свете христианского вероучения. В свою очередь это могло бы обогатить содержание эсхатологии. Особенно, если рассматривать значения «предел», «предельный» в контексте антропологии. Эсхатология задает предельные состояния человеческого бытия. Повторяющийся в Евангелии призыв к постоянному бодрствованию требует от человека предельных напряжений сил (Мф. 24:42, Мк. 13:33–37), которое достигается благодаря данному ему в опыте Царства Бога. Таким образом, эсхатология оказывает мобилизующее влияние на человека.

Ключевые слова: христианская эсхатология, антропология, Царство Божие, апокалиптика, опыт, любовь, надежда

Словосочетания, или образы, *последний день*, *страшный суд*, *всеобщее воскресение* преимущественно библейские, то есть восходят к иудейской религиозности и ее апокалиптике. Это важно, потому что именно через эти знакомые для иудеев об-

разы Иисус Христос пытался донести нечто новое, пусть и в каких аспектах коррелирующее по смыслу с тем, что несут в себе эти библейские словосочетания и образы. Он структурировал их определенным образом, чтобы различные изображения и их комбинации (в притчах) выражали различные элементы и аспекты общей структуры Его эсхатологической Благой Вести.

Одна из проблем, затрудняющая понимание эсхатологии, заключается в ее соотношении с апокалиптикой. Последняя имеет больше дело с трансцендентной реальностью, а не с имманентной, с будущем, а не с настоящим.

Первичный эсхатологический смысл Благой Вести заключается в том, что приблизилось Царство Небесное. Царство Бога, как и Сам Бог, утрачивает свой абсолютный трансцендентный характер, привычный для апокалиптики. Отныне главная задача для человека — поиск этого Царства и Его правды через покаяние и крещение. Уже в первичном смысле прослеживается корреляция эсхатологии и антропологии. Поэтому эсхатология является преимущественно учением Господа о Царстве Небесном, которое дано человеку в настоящем в опыте переживаемой любви и конституирует его надежду. Тогда эсхатология это не учение о конце мира и пр., а учение, которое раскрывает эсхатологический характер всего христианского провозглашения о победе Христа и торжестве Его Царства. В таком контексте одна из важнейших задач эсхатологии должна быть связана с тем, чтобы поместить человека, его деятельность, культуру, окружающий мир в перспективу Царства.

Sergey Levin; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), PhD student

The Anthropological Context of Christian Eschatology

The report presents an analysis of the state of eschatology and reveals its connection with anthropology. The author believes that eschatology is not limited to the teaching of the "last times" (Isaiah 2:2). The very concept of ἔσχατον is ambiguous. In the context of this report, it is shown that the meanings of this word, such as "extreme" — in the sense of

all-encompassing, encompassing the whole world, "ultimate," remain not interpreted in the light of the Christian faith. In turn, this could enrich the content of eschatology. Especially if we consider the meanings of "limit" and "marginal" in the context of anthropology. Eschatology defines the ultimate states of human existence.The Gospel's call to wakefulness requires a person to exert his strength (Matthew 24:42, Mark 13:33–37), which is achieved through the experience of the Kingdom of God given to him. Thus, eschatology has a mobilizing effect on a person.

Keywords: Christian eschatology, anthropology, Kingdom of God, apocalypticism, experience, love, hope

Хмара Игорь Владимирович; Хоровое училище имени М. И. Глинки (Санкт-Петербург, Россия), старший преподаватель

Александрийская философская школа: образовательные практики и их контекст

В докладе философская и богословская школа Александрии будет рассмотрена не только как интеллектуальная традиция, но и как образовательная практика. Анализируя контекст этой практики, внимание будет уделено характеристике ее участников: учителей и учеников, специфических мест реализации, после чего, это будет связано с ее различными целями, способами осмысления, а также, собственно, формами.

Ключевые слова: александрийская философская школа, образовательная практика, философский метод

Igor Khmara; The Glinka Choral College (Saint Petersburg, Russia), Senior Lecturer

Alexandrian philosophical school: educational practices and their context

The philosophical and theological school of Alexandria will be examined not only as an intellectual tradition but also as an educational practice. By analyzing the context

of this practice, attention will be given to characterizing its participants — teachers and students, as well as the specific educational places. This will then be connected to its various goals, modes of reasoning, and, finally, its forms.

Keywords: alexandrian philosophical school, educational practice, method in philosophy

Мельников Сергей Анатольевич, кандидат философских наук, доцент; Институт философии РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Платон о проницательности Аристотеля и Порфирий об «уме Аммония»

Характеристики Аристотеля, приписываемые Платону, как «анагноста» и деятельного «ума», способного проницательно руководить ходом умной беседы и учёного разыскания (diatribē), засвидетельствованы в целом ряде античных источников: Vitae Aristotelis: Marciana, 6–7; Vulgata, 5; Latina, 6–7; Philoponus, De aeternitate mundi, VI, 27; Vita Syriaca I, 5; Barḥaḏbšabbā ʿArḇāyā, 383, 9–14; Ishāq ibn ʾAlī al-Ruhāwī, Adab al-Tabib, 30a; Al-Mubaššir ibn Fatik, Kitāb Mukhtār al-Ḥikam wa-Maḥašin al-Kalim, 10–12; Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿUyūn ul-Anbā fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā, 29. Все эти авторы в значительной мере зависят от одного источника — «Послания к Галлу», составленного в III в. Птолемеем «аль-Гарибом», текст которого сохранился до нашего времени в переводе на арабский язык. Существуют достаточные основания полагать, что указанный Птолемей тождественен с «перипатетиком Птолемеем», упомянутым в «Жизни Плотина» Порфирия Тирского (*Vita Plotini*, 20, 49). Названный в этом же месте «перипатетик Аммоний» может быть отождествлен с легендарным Аммонием Александрийским («Саккасом»), чьим «умом» как методом в школе Плотина было принято руководствоваться и восхищаться (ibid. 4, 15–16).

Ключевые слова: Платон, Аристотель, Порфирий, Плотин, Аммоний «Саккас», Птолемей «аль-Гариб», интуиция, интерпретация, метод

Sergey Melnikov, CSc in Philosophy, Associate Professor; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), Senior Researcher

Plato on Aristotle's insight and Porphyry on the "mind of Ammonius"

Aristotle's characteristics, attributed to Plato as an "anagnostēs" and an active "mind" capable of discerningly guiding the course of intelligent conversation and scholarly inquiry (diatribē), are attested in a number of ancient sources: Vitae Aristotelis: Marciana, 6–7; Vulgata, 5; Latina, 6–7; Philoponus, De aeternitate mundi, VI, 27; Vita Syriaca I, 5; Barḥaḏbšabbā ʿArḇāyā, 383, 9–14; Ishāq ibn ʾAlī al-Ruhāwī, Adab al-Tabib, 30a; Al-Mubaššir ibn Fatik, Kitāb Mukhtār al-Ḥikam wa-Maḥašin al-Kalim, 10–12; Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿUyūn ul-Anbā fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā, 29. All these authors largely depend on one source — the "Letter to Gallus," compiled in the 3rd century by Ptolemy "al-Garib." There are sufficient grounds to believe that the aforementioned Ptolemy is identical to the "peripatetic Ptolemy" mentioned in Porphyry of Tyre's "Life of Plotinus" (*Vita Plotini*, 20, 49). The "peripatetic Ammonius" named in the same passage can be identified with the legendary Ammonius of Alexandria ("Sakkas"), whose "mind" as a method in Plotinus' school was accepted to be guided by and admired (ibid. 4, 15–16).

Keywords: Plato, Aristotle, Porphyry, Plotinus, Ammonius "Sakkas," Ptolemy "al-Gharib," intuition, interpretation, method

Никулин Максим Сергеевич, кандидат философских наук; Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Элементы среднеплатонической ноологии в библейской экзегезе Филона Александрийского

В докладе рассматривается учение иудейского философа Филона Александрийского об уме в контексте его онтологии, теологии и антропологии. В связи с док-

триной о Нусе исследуется представление среднего платоника о Логосе и Софии. Кроме того, в ноологии мыслителя выявляются элементы перипатетизма, стоицизма и неопифагореизма.

Ключевые слова: ноология, Филон Александрийский, нус, логос, София

Maksim Nikulin, CSc in Philosophy; Saint Petersburg Theological Academy (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Elements of Middle Platonic Noology in the Biblical Exegesis of Philo of Alexandria

The report examines the Jewish philosopher Philo of Alexandria's teaching on the mind in the context of his ontology, theology, and anthropology. In connection with the doctrine of Nous, the Middle Platonist concept of Logos and Sophia is explored. Furthermore, elements of Peripateticism, Stoicism, and Neo-Pythagoreanism are revealed in Philo's noology.

Keywords: noology, Philo of Alexandria, nous, logos, sophia

Приходько Максим Александрович, кандидат философских наук; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Гармония души у Филона Александрийского и Оригена*

Доклад посвящен рецепции пифагорейского учения об устройстве души у двух крупных представителей Александрийской школы — Филона и Оригена. Важным моментом для анализа выступает взгляд обоих мыслителей

* Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

на отражение в душе гармонии космоса, микрокосма и макрокосма, соотнесении друг с другом разных уровней состава души. Филон склонен понимать гармонию души нумерически, широко применяя пифагорейскую аритмологию. На примере ветхозаветных патриархов Филон демонстрирует целый ряд аритмологических трактовок добродетелей, приводящих душу в состояние гармонии с законом природы и Логосом Бога. Другим путем идет Ориген. У христианского мыслителя аритмология, как таковая, не находит широкого применения. Привести состав души в гармоничное состояние может соответствие образу Бога, архетипу, общему для отдельной души и всего универсума. Процесс упорядочивания души переносится в сферу религиозной жизни. Образ Божий в человеке, по Оригену, существует по-природе, но в реальном, эмпирическом человеке этот образ динамичен: он формируется благодаря «созерцанию» образа Христа, либо замещается противоположным образом диавола в тех, кто уподобился ему через грех.

Ключевые слова: число, образ, душа, гармония, логос, космос

Maxim Prikhodko, CSc in Philosophy; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Associate Research Fellow

Harmony of the Soul in Philo of Alexandria and Origen*

The report deals with the reception of the Pythagorean doctrine of the soul's structure by two major representatives of the Alexandrian school—Philo and Origen. A key element of the analysis is the view of both thinkers on the reflection of the harmony of the cosmos, microcosm, and macrocosm in the soul, and the interrelationship between the different levels of the soul's composition. Philo tends to understand

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

the soul's harmony numerically, making extensive use of Pythagorean arrhythmology. Origen takes a different approach. Arrhythmology, as such, is not widely used by the Christian thinker. Harmony can be achieved through conformity to the image of God, an archetype common to the individual soul and the Universe.

Keywords: number, image, soul, harmony, logos, cosmos

Пантелеев Алексей Дмитриевич, кандидат исторических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Ориген и Амвросий: интеллектуал и его покровитель*

Доклад посвящен изучению взаимоотношений Оригена и Амвросия на основании, прежде всего, сочинений самого Оригена, и того, что сообщают более поздние историки Церкви (Евсевий Кесарийский, Иероним, Руфин и другие). В античном мире литературное меценатство представляло собой сложную систему социальных отношений, включающую взаимный обмен услугами и благами. Покровитель обеспечивал писателю разовую или систематическую финансовую поддержку, жилье, подарки, определенный социальный статус, взамен ожидая посвящения ему литературных трудов, создание произведений по его заказу и сопровождение его на различных мероприятиях. Сочинения Оригена показывают в целом его уважительное отношение к Амвросию, но в то же время иногда заметны и признаки напряжения из-за разных подходов к работе.

Ключевые слова: Ориген, раннее христианство, Александрия, теология, патронат

* Исследование выполнено в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02474, https://rscf.ru/project/25-28-02474/

Aleksey Panteleev, CSc in History, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

Origen and Ambrose: an intellectual and his benefactor*

The paper deals with the relationship between Origen and Ambrose, based primarily on Origen's own writings, as well as on the reports of later church historians (Eusebius of Caesarea, Jerome, Rufinus and others).In the ancient world, literary patronage represented a complex system of social relations, including mutual exchange of services and goods. The patron provided the writer with either one-time or systematic financial support, housing, gifts, and a certain social status, in return expecting dedication of literary works to him, creation of works commissioned by him, and accompaniment at various events. Origen's writings generally reflect his respectful attitude towards Ambrose. However, sometimes they also show signs of tension due to different approaches to work.

Keywords: Origen, early Christianity, Alexandria, theology, patronage

Щербаков Фёдор Борисович, кандидат философских наук; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Петербургский государственный университет путей сообщения императора Александра I (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Поэтика гностической аллегорезы и её пифагорейские истоки**

Общеизвестна чрезвычайная разнородность гностических учений начала нашей эры. Тем не менее, по всей видимости,

* The research was carried out at F. M. Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02474, https://rscf.ru/en/project/25-28-02474/

** Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

всё-таки можно говорить не только об их идейном единстве, но также и о типологической близости гностических иносказательных практик: в самом деле, в том, как офиты, ператы, карпократиане и валентиниане толковали тексты обоих Заветов, а также интерпретировали явления материальной действительности, на наш взгляд, можно найти сходные черты, связанные с общей поэтикой гностической философии и мифологии. В предлагаемом докладе предполагается эксплицировать эти предпосылки. Особое место в нём будет посвящено вопросу о влиянии (нео)пифагорейской иносказательной герменевтики на доктринальное содержание указанных направлений: выдвигается предположение о том, что гностическая аллегореза сильно зависела от традиции пифагорейской аритмологии, поскольку во многом она строилась на игре образных и понятийных коннотаций, значимых для пифагорейской школы.

Ключевые слова: античная философская аллегореза, античный гностицизм, неопифагорейство, офиты, ператы, карпократиане, феноменология античной философской аллегорезы

Fedor Shcherbakov, CSc in Philosophy; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher; Emperor Alexander I St. Petersburg state transport university (Санкт-Петербург, Russia), Associate Professor

The Poetics of Gnostic Allegoresis and its Pythagorean Background*

The extreme heterogeneity of Gnostic teachings at the beginning of the Common Era is well known. Nevertheless, it seems possible to speak not only of their ideological unity but also of a typological similarity in the Gnostic allegorical practices: indeed, in the way the Ophites, Perates, Carpocratians, and Valentinians interpreted the texts of both Testaments, as well as the phenomena of material reality, we believe we can find similarities linked to the shared poetics of Gnostic philosophy and mythology. This report intends to explicate these premises. A special place in it will be devoted to the question of the influence of (neo)Pythagorean allegorical hermeneutics on the doctrinal content of the aforementioned trends: the

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

assumption is put forward that Gnostic allegoresis was strongly dependent on the tradition of the Pythagorean arrhythmology, since it was largely built on the play of figurative and conceptual connotations significant for the Pythagorean school.

Keywords: ancient philosophical allegoresis, ancient Gnosticism, Neopythagoreanism, Ophites, Perates, Carpocratians, the phenomenology of ancient philosophical allegoresis

Кропотов Роман; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Невидимое подлежащее: возможно ли познание материи, согласно Плотину?

В докладе рассматривается способность души к познанию материи в «Эннеадах» Плотина. С одной стороны, учение о материи предполагает её участие в составленном в качестве подлежащего по отношению к эйдосам, и познание материи чувственного мира здесь осуществляется как схватывание той неопределенности и текучести, которой подвержено всё множество телесных сущих. Начало множественности здесь выступает как условие и граница протяженности и делимости смысла. Материя здесь постигается лишь по примышлению, как вечно ускользающее наличие. С другой стороны, Плотином предполагается непосредственный опыт постижения материи, имеющий сверх-чувственный и недискурсивный характер. Проблема соотношения такого опыта с принципиальной реальностью «умопостигаемой материи» и место неопределенности в философии Плотина заслуживают пристального внимания.

Ключевые слова: материя, небытие, неопределенность, бытие, ум, чувственное

Roman Kropotov; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Invisible subject: is knowing of matter possible, according to Plotinus?

The ability of soul to knowing matter in Plotinus *Enneads* is investigating in the report. On the one hand, the doctrine about matter implies its participation in composite like a subject in a relation to eidoses and the knowing of the matter of sensual world

is effected here like a conception of these uncertainty and fluctuation, which all plurality of corporal beings is been amenable. The source of plurality stands here as the conditional and the boundary of length and divisibility of the meaning. Matter is knowing here only by a thinking up like an all-time escaping occurrence. On the other hand, the unmediated experience of knowing of the matter, having super-sensual and undiscursive character, is been proposed by Plotinus. The problem of correlation of this experience with the principal reality of intelligible matter and the place of uncertainty in Plotinus's philosophy is especially noteworthy.

Keywords: matter, non-being, uncertainty, being, intellect, sensual

Федчук Дмитрий Аркадьевич, доктор философских наук, доцент; Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Генология как отклонение от метафизики Платона

Отождествление блага и бытия у Платона отсутствует, так как благо запредельно бытию. Однако диалектика высших идей в «Софисте» указывает на причастность блага бытию, равно как и остальных четырех высших родов — движения, покоя, тождественного и иного. Каждый из них «есть», а значит благо, если его считать Богом, не есть ничто, как оказывается в онтологии Плотина, если логически провести следствия из концепции Единого и его ипостасей. Платон и Аристотель двигались в одном направлении, а именно: единое и сущее должны быть онтологически положены, поскольку без единого сущее не познается, а без бытия его нет. Выходит, что единое в мысли Платона не является трансцендентным, оно становится таковым у Плотина: Единое над бытием, оно Бог, но Бог без бытия. Так формируется генология, которая утверждает Единое, но отрицает в нем бытие. В основании сущего и бытия находится небытие, Единое. Из этого следует парадоксальный вывод: след Единого (о котором писал Плотин) в сущем есть знак небытия. Это означает, что сущее зависит от другого, оно экзистенциально несамодостаточно. Полюс такой зависимости — Единое. Проблема несоответствия между истолкованием природы Блага как Едино-

го у Платона и Плотина заключается в том, что Платон не утверждал тождество идеи Блага, Бога и бытия. Бытие для него есть общий род, единящий все множество идей. Плотин же полагает тождество Блага как Единого и бога как первого начала, при этом отрицая бытие в Нем. Дионисий Ареопагит подхватит идею у Плотина, но преобразует его платонизм в подходящий для христианства вид, избавившись от генологии и заложив основания метафизики существования.

Ключевые слова: генология, Платон, Плотин, Дионисий Ареопагит, Единое, идея Блага

Васильева Ольга Олеговна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

От конвенции к присутствию: *synthemata* Ямвлиха как экзистенциальные индексы в свете логической прагматики Ч. С. Пирса

Теургия Ямвлиха переосмысляется с позиций логической прагматики Ч. С. Пирса. Преодолевая парадигму критики теургии как «иррациональной магии», оспаривается применимость структуралистского подхода, основанного на произвольности знака, к анализу позднеантичных практик. Интерпретируются ямвлиховские *synthemata* как экзистенциальные индексы, обладающие онтологической связью с божественным. Рассматривается механика ритуала как объективного акта автокоммуникации Божественного Логоса. Также интегрируется космология «Халдейских оракулов», где лиминальную функцию медиатора выполняет Геката.

Ключевые слова: Ямвлих, теургия, неоплатонизм, Ч. С. Пирс, экзистенциальный индекс, Геката Сотейра, *synthema*, Халдейские оракулы, световое тело

1. Эпистемологический тупик и критика произвольности знака

Позднеантичный платонизм столкнулся с проблемой радикального разрыва (χωρισμός) между трансцендентным Единым и человеческой душой. В трактате «О египетских мистериях» Ямвлих констатирует тотальную беспомощность чистого

дискурсивного мышления перед Абсолютом. Попытки анализировать теургический ритуал через оптику соссюровского структурализма ошибочны, так как опираются на произвольность (конвенциональность) знака. Ямвлих настаивает на абсолютном реализме сакрального символа, исключающем человеческую договоренность.

2. Synthema *как онтологический гипер-индекс*

Для избежания ловушки структурализма предлагается обращение к логической прагматике Ч. С. Пирса. Понятие σύνθημα (знак, печать) у Ямвлиха функционирует как пирсовский экзистенциальный индекс. Сакральные камни, растения и акустические формы («неизреченные имена») базируются на реальной причинно-следственной смежности с божеством, являясь его онтологическими отпечатками (τύποι) в материи. Индекс не репрезентирует, а осуществляет энергетическое присутствие (παρουσία).

3. Механика ex opere operato
и автокоммуникация богов

Индексальная природа *synthemata* объясняет ямвлиховский тезис об эффективности ритуала *ex opere operato*. Индекс действует объективно, независимо от интерпретации жреца. Теургический акт — это процесс объективной автокоммуникации Божественного Логоса, где тщательно очищенный теург выступает лишь медиумом, собирающим резонирующий контур. Боги сами «узнают» свои пароли в материи.

4. Архитектура порога и медиация
Гекаты Сотейры

Ключевым элементом теургической космологии выступает интеграция «Халдейских оракулов», где функцию лиминального медиатора между Умом и материей выполняет Мировая Душа — Геката Сотейра. Она удерживает связи (συνόχαι) миров, а ее сакральные ключи (σύμβολα) метафизически санкционируют переходы между уровнями бытия, превращая активацию *synthemata* в открывание космических замков.

5. Опасности порога и обретение светоносного тела

Пересечение порога сопряжено с колоссальной опасностью поглощения хтоническими эманациями («демоническими

псами Гекаты»). Спасительная функция Гекаты заключается в предоставлении очищенной душе эфирного «светового облачения» (αὐγοειδὲς ὄχημα). Как показывает гимн Прокла «К Гекате и Янусу», богиня объективно втягивает (ἕλκω) душу теурга сквозь порог, позволяя ей безопасно миновать иллюзии и достичь теургического единения (ἕνωσις).

Olga Vassiljeva; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

From convention to presence: Jamblichus' synthemata as existential indexes in logical pragmatism of Ch.S. Pierce

Abstract Report is devoted to reconceptualization of Iamblichus theurgy from the perspective of C. S. Peirce's logical pragmatics. Overcoming the established paradigm that criticizes theurgy as "irrational magic," we challenge the applicability of the structuralist approach, based on the arbitrariness of the sign, to the analysis of Late Antique practices.

Keywords: Iamblichus, theurgy, Neoplatonism, C. S. Peirce, existential index, *Hekate Soteira*, *synthema*, Chaldean Oracles, luminous body

Оговицин Олег Николаевич, кандидат философских наук, доцент; Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Повествование Книги Бытия об актах творения мира Богом в интерпретации Иоанна Филопона и неоплатоническая теория языка*

Доклад посвящен исследованию того, как в философском трактате «О вечности мира против Прокла» и в богословском трактате «О сотворении мира» Иоанн Филопон проясняет механизм, который репрезентирует акт

* Исследование выполнено по гранту в форме субсидии Минобрнауки РФ в Институте мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (проект «Русская и европейская классика в XXI веке: подготовка цифровых научных комментированных изданий», соглашение № 075-15-2024-549 от 23.04.2024 г.).

творения — Бог творит всякую вещь по своему желанию, так что замысел его немедленно воплощается в дело. Если в философском трактате особенность этого механизма служит дополнительным доказательством бесконечной силы Бога, то в богословском комментарии к Шестодневу этот принцип должен быть извлечен из текста Моисея в качестве конструктивной формы самого богодухновенного повествования. Чтобы посредством комментария образцового повествования о творении мира привести образованного читателя к заключенному в его душе общему понятию о всемогуществе Бога, Филопон обращается к грамматической аргументации и аргументам, предполагающим знание читателями неоплатонической теории языка.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Платон, творение мира, Бытие, античная грамматика, неоплатоническая теория языка

Как и для всех христианских богословов, для Иоанна Филопона Шестоднев Книги Бытия выступает своего рода протоколом, в котором зафиксирован порядок творения мира Богом и одновременно нарративные условия интерпретации принципов этого творения. В I книге трактата «О вечности мира против Прокла» Филопон, доказывая необходимость бесконечной силы для творения Богом сущего, указывает, что имеет в виду не просто его способность творить всегда, но и творить в каждое «теперь» (νῦν) каждую вещь совершенно бесконечной силой. Особым доказательством этому служат общие понятия (αἱ κοιναὶ ἔννοιαι), которые учат тому, что все верят, что Бог создает все вещи вне времени вместе или одновременно (ἅμα) с мыслью о них (*Contr. Pr.* I.3). В пример он приводит солнце, душу и небо, т. е. вещи, согласно Книге Бытия, сотворенные непосредственно Богом, а не порожденные в силу заключенной в уже сотворенных вещах возможностью.

В 1 главе I книги трактата «О сотворении мира» Филопон говорит уже о Моисее, который представил невидимого Бога как мастера, повелевающего «теперь» возникнуть то одному, то другому в определенном порядке, поскольку здесь доказатель-

ства всемогущества Бога уже ограничены нарративом книги Бытия. Соответственно, если в философском трактате «О вечности мира против Прокла» особенность механизма, который репрезентирует акт творения — Бог творит по своему желанию, так что замысел его немедленно воплощается — служит дополнительным доказательством бесконечной силы Бога, то в богословском комментарии к Шестодневу этот принцип должен быть извлечен из текста Моисея в качестве конструктивной формы самого богодухновенного повествования. Чтобы посредством комментария образцового повествования о творении мира привести образованного читателя к заключенному в его душе общему понятию о всемогуществе Бога, сотворившего все сущее или этот конечный мир, Филопону необходимо привести грамматические доказательства достоверности этого повествования.

Первое из них грамматическая демонстрация первенства рассказа Моисея по отношению к подобному и образцовому для образованного позднеантичного читателя повествованию о сотворении космоса. Поэтому в начале 2 главы I книги своего трактата Филопон говорит о подражании Моисею, которое было свойственно Платону, и цитирует речь демиурга из «Тимея» (*Tim*. 41b6–d3), в которой тот дает повеление уже сотворенным им небесным созданиям принять от него семена трех еще нерожденных смертных родов и заняться их порождением при помощи той силы, что он уже дал им, когда создавал их самих. Филопон сталкивает этот пространный и риторически изысканный пассаж с выражающим акт божественного творения кратким словом Моисея в Быт. 1:3 «И сказал Бог: да будет свет; и возник свет»: «Но послушай, насколько более величественно богословствовал Моисей: *И сказал Бог: да будет свет; и возник свет*, — и так же обо всем. Насколько это возвышеннее и боголепнее [слов] Платона?! Ибо, если «сказал» нельзя умопредставлять как некий голос и звук речей (εἰ γὰρ τὸ ‘εἶπεν’ μὴ φωνήν τινα καὶ ῥημάτων ψόφον νοεῖν δυνατόν) — ведь это невозможно и относительно только что приведенной речи Бога у Платона, — что иное хотело этим выразить слово, как не то, что при каком бы то ни было сотворении сущих вслед за желанием Бога немедленно следовало дело?» (*Opif*. I.2).

Филопон подчеркивает разницу между εἶπεν Бога и человеческим φωνή в лаконичном тексте Моисея, о которой не упомянул Платон, заставивший демиурга произнести длинное и риторически сложное наставление, хотя не представимо, что он мог о ней не знать. Это может понять всякий обученный грамматике и риторике читатель, знающий, что φωνή относится к артикулированному звучанию человеческого голоса. И тем более это должно быть понятно тому, кто учится или обучен философии: он должен знать, что Бог у Платона не мог говорить с помощью φωνή, поскольку этому учат еще в начале курса, посвященного трактату «Об истолковании» Аристотеля. Филопон, несомненно, имеет в виду теорию языка школьного неоплатонизма, согласно которой в семантическом треугольнике слово — мысль — вещь произносимое и слышимое слово — φωνή не только зависит от человеческого соглашения относительно именования тех и ли иных предметов, аналогами которых являются идентичные у разных людей представления в уме, но и от материальных условий формирования и извлечения звука в речевом аппарате человека, причем конкретная форма звука как раз и артикулируется посредством соглашения. Филопон на тексте Быт. 1:3 наглядно демонстрирует, что εἶπεν Бога у Моисея не совпадает с φωνή человека, которое таким образом изымается из семантического треугольника и мы остаемся только с парой νόημα — πρᾶγμα. Иными словами, в случае божественного «сказал», мы имеем дело с соединением мысли и вещи, которое не требует временной формы словесного приказа. Именно это хотел сказать Моисей, и именно того же эффекта добивался Платон, ему подражая.

В конце I книги, в 22 главе, Филопон соотносит два словесных выражения для творческой воли Бога в Быт. 1:1 «В начале сотворил Бог небо и землю» и в Быт. 1:3, поскольку их сопоставляет Федор Мопсуестийский в отрывке, несомненно, являющемся вторым, наряду с цитатой из Платона, интертекстом для толкования Филопона. Именно там Феодором выражена мысль, предполагающая материальность εἶπεν Бога и его плохо обоснованное смысловое отличие от ἐποίησεν первого стиха Книги Бытия.

Oleg Nogovitsin, CSc in Philosophy, Associate Professor;
A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Senior Researcher

The Neoplatonic theory of language and John Philoponus' interpretation of the Genesis narrative of God's acts of creation*

This paper examines how John Philoponus elucidates the mechanism that represents the act of creation in his philosophical treatise "On the Eternity of the World Against Proclus" and his theological treatise "On the Creation of the World" — God creates everything according to His will, so that His plan is immediately realized. While in the philosophical treatise the peculiarity of this mechanism serves as additional proof of God's infinite power, in the theological commentary on the Hexaemeron, this principle must be extracted from the text of Moses as the constructive form of the inspired narrative itself. In order to lead the educated reader to the general concept of God's omnipotence, embedded in their soul, through his commentary on the exemplary narrative of creation, Philoponus turns to grammatical argumentation and arguments that presuppose a knowledge of Neoplatonic linguistic theory.

Keywords: John Philoponus, Plato, creation of the world, Genesis, ancient grammar, Neoplatonic theory of language

* The work was financially supported by the grant from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (agreement no. 075-15-2024-549 by April 23, 2024) "Russian and European Classical Texts in the 21st Century: Preparing Digital Academic Editions with Commentaries."

Секция 7 «Новые подходы в платоноведении»

Григорьева Марина Петровна; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), аспирант

Драматургия разума в этике Аристотеля

Уникальное положение человека в космосе определяется наличием у него разумного начала, позволяющего постигать истину и красоту и выстраивать собственный способ бытия. Согласно Аристотелю, человеческая природа телеологична: она устремлена к благу — *εὐδαιμονία* [EN] и при этом с необходимостью стремится к познанию [Met]. Разум, сближающий человека с божественным уровнем существования, выступает одновременно и причиной осмысленного существования, и его предельной целью. Драматургия заключается в том, что разумное начало не дано человеку как завершенная данность, оно является вечным требованием к самому себе. Поэтому разум в этической вселенной Аристотеля — это не только организующий принцип, но и действующая сила, превращающая биологическое существование в личную судьбу и восхождение к высшему благу.

Ключевые слова: Аристотель, логос, εὐδαιμονία, τελεολογία, ἐνέργεια, φρόνησις, сознательный выбор, антропология

Marina Grigoreva; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Postgraduate

The Dramaturgy of logos in Aristotle's ethics

The unique position of a person in the universe is determined by the presence of a rational principle that allows them to comprehend truth and beauty and create their own way of life. According to Aristotle, human nature is teleological,

striving for the good while necessarily seeking knowledge. Reason, which brings humans closer to the divine level of existence, is both the cause and the ultimate goal of meaningful existence. The drama lies in the fact that rationality is not given to humans as a complete gift, but rather as an eternal requirement. Therefore, in Aristotle's ethical worldview, reason is not just an organizing principle but also an active force that transforms biological existence into personal destiny and ascension to the highest good.

Keywords: Aristotle, logos, eudaimonia, teleology, energeia, phronesis, prohairesis, anthropology

Остапенко Юлия Артемовна; Государственный академический университет гуманитарных наук (Москва, Россия), студент

От колесницы души к трансцендентальному методу: Платон, Кант и Йога

Доклад исследует платоновскую аллегорию колесницы души в «Федре» как прото-трансцендентальный метод очищения от страстей к форме Блага. Это сравнивается с кантовским трансцендентальным идиализмом, очерчивающим условия опыта и ограничивающим субрепцию — ошибочный перенос чувственных понятий в область чистого разума, — и методом метафизической дхьяна-медитации Санкхья-йоги.

Ключевые слова: Платон, «Федр», форма Блага, Кант, трансцендентальный идеализм, субрепция, Санкхья-йога, дхъяна

Iulia Ostapenko; State Academic University for the Humanities (Moscow, Russia), Student

From the Chariot of the Soul to the Transcendental Method: Plato, Kant, Yoga

The paper explores Plato's chariot of the soul in the Phaedrus as a proto-trancendental method of purifying from passions toward the Form of the Good. This is compared with Kant's

transcendental idealism, delineating conditions of transfer of sensible concepts into the realm of pure reason — and the metaphysical dhyāna-meditation of Sāṅkhya-Yoga.

Keywords: Plato, the *Phaedrus*, form of the Good, Kant, transcendental idealism, subreption, Sāṅkhya-Yoga, Dhyāna

Куштынов Александр Игоревич; Дальневосточный федеральный университет (Владивосток, Россия), студент

Паритет знаний: знания о существующем

Вопреки нередко встречающимся мыслям о том, что метафизические убеждения не имеют значения для практик по приобретению знания, именно эти убеждения служат приоритизации знания в зависимости от его объектов. Платон формулирует такой критерий существования, который с одной стороны настолько широк, что позволяет отобрать в реально существующие предметы всё, о чем только можно помыслить, с другой — достаточно ясный, чтобы уточнить понятие существования. Понять, существует предмет или нет, можно через мыслимость предмета в системе отношений; такая мыслимость у Платона соответствует сплетению идей, истинному или ложному, которое выражается в предикативных структурах предложений. Принимая во внимание множества доменов с фактами, всякое знание будет знанием о реально существующем и в этом смысле не отличаться в своем приоритете; и Платон, как кажется, придерживается схожей позиции относительно знаний об идеях.

Ключевые слова: метафизика, Платон, существование, сущее, знание, идеи, мышление

Порой можно наткнуться на разного рода стратегии приоритизации знаний одного типа над знаниями другого типа. Обычно, раз знание не может не рассматриваться относительно своего предмета, такие стратегии бывают одного из двух видов: элиминирующие и не-элиминирующие. Первые можно смело ассоциировать с философскими проектами редукции, что пустили корни в убеждения адептов естественных,

когнитивных или социальных наук, вторые — с проектами иерархической метафизики по типу современных концепций монистического граундинга. Первые говорят о превосходстве своего знания, т. к. их знание — единственное знание о *реально существующих* объектах, вторые говорят о превосходстве знания о фундаментальном, т. к. именно оно является основанием для остальных метафизических слоев существующих объектов, каждый из которых не является основывающим фундаментальных слой.

В связи со сказанным представляется уместным говорить о релевантности метафизических убеждений относительно статуса той или иной практики по приобретению знания. Кажется, что несмотря на платоновское пристрастие к одному типу знания на страницах его диалогов можно встретить мысль об онтологическом паритете, который нам хотелось бы представить в качестве отражающегося на эпистемическом паритете.

В одном месте Платон дает критерий, по которому можно различать τὸ ὄντως εἶναι (*Soph.* 247e) или же τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν (246c), и этот критерий — определяющий для нашего текста (247de, 248c):

> (D) ∧x [x реально существует ↔ x имеет способность (δύνᾰμις) воздействовать (τὸ ποιεῖν) на что-то другое, или претерпевать (τὸ παθεῖν) хотя бы нечто наинезначительнейшее, хотя бы и один раз]

При полном учете правой части критерия (D) может претендовать на изрядную пермиссивность в области существующих предметов. Для этого, однако, требуется, чтобы воздействие и претерпевание понимались шире, чем это принято понимать, например, в натуралистических контекстах. — У Платона мы встречаемся с наиболее широким пониманием: с одной стороны, предмет претерпевает нечто даже когда мыслится (248de), с другой — когда находится в отношениях с чем-то (254c, ср. *Parm.* 147d, 157b). Если взять в расчет дальнейшее рассмотрение в Софисте Великих родов, а также одно из заключений Парменида, что помыслить Единое без отношений невозможно, то *реально существует* все, что как-то соотносится с чем-то,

в том числе с мышлением. Если обобщить полученное, что кажется оправданным, то можно прийти к предельной формулировке для всякого X:

(Ex) x реально существует значит x существует как-то

Так как (Ex) — не определение, то круговой характер не представляет проблемы. (Ex) сообщает, что бытие — это всегда бытие чем-то, или даже, что вернее в отношении к Платону, бытие в отношении чего-то (род Бытие *уже* что-то, т. к. причастен роду Идентичности относительно самого себя, а также различен через род Различие со всем остальным (*Soph.* 255e, 256ab). Такой реляционный характер Бытия склоняет к принятию его за предикат, однако в (Ex) это не имплицируется. Что следует из (Ex), так это то, что обладающее бытием необходимо предицированно, и все, чему предицируется что-то, обладает бытием. — Возможно, *inter alia* такая интуиция была мотивом введения понятия Мета-Предикат.

Какое значение такая картина могла бы иметь для вопроса о знании? — Мы условились, что «как-то» вслед за Платоном мы понимаем максимально широко. Такое понимание может prima facie склонить нас к квази-грамматической картине: существует все, что фигурирует в структуре предложения, т. к. всякое предложение может быть представлено в виде предикации чего-то чему-то. Это понимание может быть уточнено через последующую часть Софиста: идеи — содержания мышления, когда то мыслит (259e–260a). Это не значит, что идеи — просто мысли (*Parm.* 132bc), но что это именно идеи, а не их репрезентации, — то, что мыслится, и, наконец, всякая мысль — сплетение идей, что может быть истинным или ложным (*Soph.* 263b). Из примеров Платона ясно, что существуют идеи, на месте которых в предложении, выражающем содержание мысли, стоят имена и глаголы, вроде «Теэтет» или «летать» (263a), и что при раскрытии глагола-связки «быть» раскрывается богатая номинальная предикативная структура, изучением которой и занимается диалектик. То есть существуют идеи и их сплетения, а также причастное идеям, но не являющееся идеей; идей *очень много* (ср. *Parm.* 130cd) и выра-

жаемое в предложениях — мыслимое, т. е. сами идеи. Порядку языка предшествует порядок идей (ср. *Crat.* 438de).

Теперь допустим, что у нас есть множества сплетений идей, идей о вселенной (пространственно-временных объектах, чьи отношения и свойства описывает физика), идей о психических состояниях, о социальных отношениях и пр. В том, что Платон допускал подобное, сомневаться не приходится. Приобрести знание о чем-то — установить верное сплетение идей. Установление сплетения идей имплицирует их существование, а чтобы установить верное их сплетение может понадобится обращение к данным, ранжированным по пространственно-временному миру (о чем свидетельствуют данные об исследованиях в Академии), — это будет *эвристическое* предшествование темпорального мира идеям. Знание об идеях, однако, до тех пор, пока оно остается знанием об идеях, — знание об одном и том же уровне сущего. Поскольку же сущего невообразимо много, постольку знаний о разнообразном сущем невообразимо много. Взяв в дополнение к нашему допущению, интуитивно ясные разделения внутри одного сущего на домены, в которых могут существовать фактические суждения, — социальные отношения, фикции, вселенная и пр., — мы получаем, что знание о всех сплетениях идей в доменах — знания о сущем.

Общая картина, выводимая из размышлений Платона, будь она верна, не-элиминирующая. Является ли она к тому же не иерархичной — вопрос, который остается в подвешенном состоянии. Если вышесказанное верно, то в области знания — все знания равны в качестве знаний о сущем (хотя различные знания могут быть по-разному и в разном полезны), та же область, что выше знания остается загадкой (*Epist. 7* 342b, 343d).

Alexander Kushtynov; Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia), Student

Knowledge parity: knowledge of what exists

Contrary to the often-encountered view that metaphysical beliefs do not matter for knowledge-acquisition practices, it is precisely these beliefs that determine the hierarchy of knowledge based on its objects. Plato formulates a criterion of existence

which, on the one hand, is so broad as to include in really existing things everything thinkable, and on the other hand, is sufficiently clear to refine the concept of existence. Whether an object exists is understood through its thinkability within a system of relations — such thinkability, for Plato, corresponds to the interconnection of ideas, whether true or false, expressed in predicative sentence structures. Considering multiple domains of facts, any knowledge will be about really existing things and, in this sense, will not differ in its place in the hierarchy; and Plato seems to hold a similar position regarding knowledge of ideas.

Keywords: metaphysics, Plato, existence, being, knowledge, ideas, thinking

Кулыгин Сергей Вадимович; Первый Санкт-Петербургский Медицинский Университет имени Павлова (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель

Пения как мифологическая предпосылка к пониманию материального у Платона

Задачей данного доклада является углубление понимания материального начала космоса в философии Платона и платонической традиции в целом. Несмотря на то, что сам философ не спешил высказываться о этом начале, считая таковую задачу непосильной для ума, в своём наследии он оставил две попытки её исследования — в диалогах «Тимей», и «Пир». Во втором диалоге, взгляд на материю, и на космос в целом, предпринят через анализ мифа о порождении бога Эрота, рассказанный наставницей Сократа — Диотимой. Комплиментарным этому диалогу оказывается комедия Аристофана «Плутос», так как в обоих присутствует олицетворение бедности — Пения, являющаяся матерью Эрота. Автор доклада сопоставляет описание Пении, сделанное Аристофаном с платоновским мифом, для выявления общих закономерностей и формирования новых подходов к пониманию материи.

Ключевые слова: Платон, Плотин, Аристофан, Пения, Эрот, Порос, Плутос, материя, эманация

В наши дни всё чаще можно заметить возвращение к теме материального начала космоса. Ярким примером в философии, является молодое течение — объектно-ориентированная он-

тология, в которой попытка возвращения материи как самостоятельной и объективной сущности (К. Мейясу) призвана преодолеть кантовский субъективизм.

Однако, материя, как и многие другие метафизические понятия, с появлением позитивизма и развития методологии наук, постепенно отходили в прошлое, как нечто, что должно быть преодолено, как недостоверное. Вместе с тем, ни современная наука, ни философия так и не смогли предложить понимания своего материи, которое выходило бы за пределы субъективизма, энергетизма и сенсуализма.

В виду того, что как наука, так и философия периодически возвращаются к пройденным этапам, для выявления в их содержании упущенных смыслов, имеет смысл вернуться к наиболее глубокому пониманию материи сделанной в философии, а именно — к Платону.

Платон предпринимал две попытки исследования материи. Наиболее известная и информативная — космологический диалог «Тимей», в которой материя описывается как вместилище идей, лишённое собственного содержания. Тем не менее, он не ассоциирует её с пустотой или хаосом — она вечна, как и мир идей, пребывая в постоянном движении внутри самой себя, что и даёт возможность к движению в сотворённом космосе.

Ещё один взгляд на материю Платон имеет в диалоге «Пир». Суть мифа заключается в том, что на празднике, который боги устроили в честь рождения Афродиты, Порос, бог изобилия, под влиянием нектара приходит в сонное состояние и засыпает в саду. Воспользовавшись этой ситуацией, Пения, дух бедности, пришедшая просить подаяния, вступает с ним в интимную связь. Результатом этого союза оказывается Эрот, который наследует признаки обоих. С одной стороны, Эрот некрасив, груб и беден, а с другой — тянется к красоте, мудрости и вдохновляет на это людей.

Хотя сами участники диалога не высказываются напрямую о космосе и его происхождении, это делает один из известнейших последователей и интерпретаторов Платона — Плотин. Он анализирует миф о Эроте, как миф о сотворении

космоса, где Порос, представляет разумное начало космоса, задумка бога-творца о его устройстве, а его опьянение — эманация как необходимость творения чувственного мира. Пения, же, оказывается материей, лишённой собственного содержания, появившаяся в результате эманации эманации Души и попытке её вернуться к благу.

В контексте этой концепции, особенный интерес вызывает комедия Аристофана «Плутос», где одним из действующих лиц является Пения. Себя она описывает как самое важное для людей начало их жизни — стимул к движению. Разделяя понятия бедности и нищеты, себя она описывает как ту, которая не даёт человеку продолжать иметь то, чем он обладал, и которая заставляет стремиться к этому снова и снова. В результате этого, человек вынужден снова и снова усердно трудиться, сохраняя смирение и мастерство в собственном ремесле. Таким образом, Аристофан показывает Пению, как важнейший элемент жизни человека, без которого не было бы никакого движения вперёд. Человек, получивший раз и навсегда всё, что желает, портится и дурнеет, что можно понимать как нарушение фундаментального закона — человек не должен быть уподоблен богу без должной трансформации.

Ещё один важный элемент комедии — заглавный персонаж, бог Плутос. Плутос описывается практически так же, как и Порос — бог изобилия и богатства. Сопоставление обоих даёт большое количество параллелей. Оба выполняют схожие функции в пантеоне, и значение обоих связано с праздником. Порос является нам как опьяневший от нектара бог изобилия на празднике в честь дня рождения Афродиты. Плутос рождается от тайного союза Деметры и Иасиона на празднике по случаю свадьбы Гармонии, сестры Иасиона и героя Кадма. Часто упоминается факт, что Плутос был зачат на трижды вспаханном поле, что не может не вызвать ассоциаций с тем, как Платон именует материю — χώρα, что означает, буквально, поле или участок. По Плотину, материя есть результат тройной эманации: от Единого, через Ум и Душу к, собственно, материи.

Важнейшей идеей комедии Аристофана является то, что бог Плутос оказывается ослеплённым Зевсом, чтобы богат-

ство доставалось по случайному принципу всем, а не только достойнейшим. Из этого можно сделать предположение о том, что сама природа Пении неизбежным образом связана с актом ослепления Плутоса, что и объясняет то, сколь активно она препятствует возвращению зрения слепому богу. Материя, таким образом, оказывается не пустотой, но тем принципом, который обеспечивает движение этого мира. То самое движение, которое Демиург в «Тимее» дал этому космосу, закончив его творение.

Таким образом, можно сделать несколько выводов:

1. Античное наследие, как мифологическое, так и метафизическое, всё ещё имеет нераскрытое содержание, а потому не является исчерпанным ни для философии, ни для науки.

2. Представление о материи, как о самостоятельной сущности рано «списывать со счетов», так как может содержать в себе ключ к пониманию природы не только чувственности, но и объективности реальности.

3. Материя, часто представлявшаяся как зло или источник зла, может быть воспринята и как источник блага, материального и духовного, необходимого для существования подвижного космоса, чьей главной эстетической категорией является принцип многообразие единства и единство многообразия.

Sergei Kulygin; First Pavlov State Medical University of St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), Teacher

Penia as a mythological basis for understanding of matter in Plato`s philosophy

The aim of this report is to deepen the understanding of the material principle of the cosmos in the philosophy of Plato and the Platonic tradition as a whole. Although the philosopher himself was reluctant to expound on this principle, deeming the task beyond the capacity of the human mind, he left behind two attempts to explore it in his works: the dialogues “Timaeus” and “Symposium.” In the second dialogue, the perspective on matter and the cosmos, is explored through an analysis of the myth regarding the birth of the

god Eros, as recounted by Socrates' mentor — Diotima. Aristophanes' comedy "Plutus" serves as a complement to this dialogue, as both works feature the personification of Poverty — Penia, who is the mother of Eros. The author compares Aristophanes' depiction of Penia with the Platonic myth to identify common patterns and develop new approaches to understanding the nature of matter.

Keywords: Plato, Plotinus, Aristophanes, Penia, Eros, Poros, Plutos, matter, emanation

Григорова Ольга Вячеславовна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), магистрант

Этимологическое и культурологическое значение понятия «Благо», и его отражение в философии Платона и Плотина

В докладе рассматривается понятие ἀγαθόν (благо) с точки зрения происхождения слова, его истинного значения в представлении таких древнегреческих философов, как Аристотель, Платон и Плотин.

Ключевые слова: философия, античность, этимология, Плотин, Благо

Olga Grigorova; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), master's student

The etymological and culturological significance of the concept of "The Good," as reflected in the philosophies of Plato and Plotinus

This report delves into the concept of *agathon* (ἀγαθόν) exploring its etymological roots and its authentic significance as interpreted by prominent ancient Greek philosophers, including Aristotle, Plato, and Plotinus

Keywords: philosophy, antiquity, etymology, Plotinus, the Good

Поликарпова Людмила Павловна;
независимый исследователь

Эвристический потенциал онтологии, метафизики, эпистемологии Платона для творческого сотрудничества философии, теологии и науки

Платон может по праву рассматриваться как предшественник как аристотелевской, так и современной формальной логики, но его диалектика есть, прежде всего, метод поиска истинных знаний. Эпистемология Платона соотносится с иерархией бытийных уровней его модели Универсума. Исходной предпосылкой во многих диалогах Платона является Универсальный Принцип Бытия Вселенной: метафизика предшествует физике. В «Тимее» Платон, по сути, применяет простой категорический силлогизм для её доказательства. В докладе выделен сущностный принцип: в сравнении с Божественным Творчеством посредством идей Универсального Нуса (от идей к вещам), познание человеком реальности протекает в обратном порядке (от вещей к идеям). Автор предлагает рассмотреть онтологию, метафизику, эпистемологию Платона как возможность осмыслить ключевые проблемы современной науки и как эвристический потенциал творческого сотрудничества философии, теологии и науки.

Ключевые слова: Платон, онтология, метафизика, эпистемология, диалектика Платона, логика, аналогия

Платоновская диалектика есть, прежде всего, метод поиска истинных знаний. Платон неоднократно заявляет об этом устами Сократа: «Я не вправе поддаваться лжи и утаивать истину» (*Tht*. 151d).

Исходной предпосылкой во многих диалогах Платона является Универсальный Принцип Бытия Вселенной: метафизика предшествует физике. В «Тимее» Платон, по сути, применяет простой категорический силлогизм для её доказательства.

Эпистемология Платона соотносится с иерархией бытийных уровней его модели Универсума. Платон различает

уровни познания: уровень мнения (δόξα) и уровень разумного познания (νόησις). Для познания материального мира нужно подняться на вышележащий бытийный уровень к идеям Нуса. В силу метафизической природы души, разум человека (νοῦς) способен рассуждать гипотетически и о Мире идей. На высшем уровне Бытия находится Единство/Благо — трансцендентальный источник всего. Для человека познание этого уровня доступно лишь в отрицательных определениях — через апофатику. Платон это показывает в первой гипотезе «Парменида».

Согласно Платону, в сравнении с Божественным Творческим процессом посредством идей Универсального Нуса (от идей к вещам), познание человеком реальности протекает в обратном порядке (от вещей к идеям). Платон рассматривает сущность вещей как своего рода неизменную истину, поскольку сущность соответствует устойчивой идее-эйдосу метафизического Мира идей.

Способность разумного мышления реализуется в платоновской диалектике не как абстрактная техника, а как живой процесс совместного поиска истины. Ведущий выдвигает гипотезы. В ходе такого совместного рассуждения гипотезы либо отбрасываются как несостоятельные, либо укрепляются. Это методичная проверка на соответствие онтологии. Платон использовал диалектический метод как инструмент познающего мышления, а также как творческий метод построения непротиворечивых гипотез и их доказательства.

Предвосхищение формальной логики Платоном: «Кратил», «Теэтет», «Тимей», «Федон».

Платоновская диалектика не сводится к формальной логике, но активно использует те приёмы, которые позже войдут в арсенал аристотелевской и современной логики. Это видно уже в «Кратиле», где Платон устанавливает связь между познающим мышлением, языком и бытием. Понятия (имена в языке) для корректного познания должны соответствовать сути вещей и обладать неизменным смыслом. Здесь закладывается представление о понятии как о первичной логической единице, без которой невозможно никакое рассуждение.

В «Кратиле» и «Теэтете» Платон подвергает критике известное положение Протагора о том, что «человек есть мера всех вещей», а также учение о всеобщей текучести. Платон показывает, что текучесть всего характеризует лишь материальный мир. Если человек сумеет подняться до уровня исходной причины текучих вещей и построить понятие в соответствии с сущностью вещи, то есть с её идеей, то познание становится возможным. Текучесть материального мира не отменяет познания — она лишь указывает на необходимость восхождения к тому, что не течёт.

В «Тимее», как уже отмечалось, Платон применяет простой категорический силлогизм для доказательства метафизического источника физического мира. В «Федоне», обосновывая бессмертие души, он использует многие инструменты и все четыре закона формальной логики. На этом основании Платон может по праву рассматриваться как предшественник как аристотелевской, так и современной логики.

Однако для Платона логика — не самоцель, а инструмент.

Проблема первой посылки: силлогизм Аристотеля

Ограниченность формальной логики, если она применяется без проверки онтологических оснований, удобно показать на примере аристотелевского силлогизма «Все люди смертны; Сократ — человек; следовательно, Сократ смертен». Формально этот вывод безупречен. Однако его первая посылка — «все люди смертны» — принимается здесь как данность, без исследования её онтологического статуса. В «Федоне» Сократ, по существу, оспаривает именно эту посылку: он различает смертное тело и бессмертную душу, показывая, что «человек» не сводится к тому, что смертно. Формально корректный вывод может оказаться онтологически ложным, если посылки не прошли проверку на причастность бытию.

Диалектика Платона не ограничивается формальной правильностью выводов. Она требует проверки онтологических предпосылок, на которых эти выводы строятся. Платоновская диалектика, таким образом, не просто использует формальную логику, но и помещает её в более широкий кон-

текст: проверка посылок на онтологическую истинность — это не дополнительная опция, а необходимая часть метода. Без неё логика остаётся игрой с непроверенными допущениями.

Именно это и делает её методом постижения истинного бытия, а не просто техникой рассуждения.

Аналогия как мост между чувственным и умопостигаемым

К аналогии Платон чаще всего обращается, чтобы разъяснить философские мысли (особенно при восхождении от чувственного познания к умопостигаемому) посредством образов — либо абстрактных, либо взятых из мира явлений. В «Государстве» Платон сравнивает Благо с Солнцем. Истинное познание возможно для души, «когда она устремляется туда, где сияют (рождённые Благом) Истина и Бытие» (508d). Та же мысль проводится в символе пещеры: лишь выйдя из пещеры неведения — неведения того, что за тенями видимого материального мира сокрыт метафизический мир, — человек обретает истинное мировоззрение, видение своего места во Вселенной, своего предназначения и перспектив развития души как метафизической сущности. Аналогия недоказуема формально, но может быть герменевтически полезной, выводить ум к созерцанию Высшего Бытия и содержит эвристический потенциал.

Кант, по сути, абсолютизировал аристотелевскую логику, объявив мир «вещей в себе» (включая Бога и возможность бессмертия души) принципиально непознаваемым.

Метафизика, которая со времён Платона была наукой о подлинном бытии, была объявлена выходящей за пределы возможного опыта. Познание свелось к обработке чувственных данных рассудком, а вопросы о сущности, причине и основании мироздания оказались за скобками научного знания.

Современная наука, несмотря на колоссальные успехи в описании и преобразовании материального мира, в своей доминирующей парадигме остаётся в границах, очерченных историческим сдвигом. Её собственные достижения уже требуют расширения этих границ.

От Канта к Платону: расширение границ познания

Платоновская эпистемология в отличие от кантовской утверждает способность ума человека (души, по своей природе метафизической) к восходящему познанию. Знание понимается не как обработка сенсорных данных, а как восхождение к тому, что есть поистине, — знание по существу (эпистема). Это возвращает науке право вопрошать не только «как?», но и «что?» — то есть обращаться к сущностным причинам и основаниям. Платоновская онтология и эпистемология позволяют осмыслить ключевые проблемы современной науки — от тонкой настройки констант до природы сознания. Платоновская модель Универсума в её сущностной целостности и метод познания, восходящий от явлений к метафизическим причинам, может расширить познавательные рамки современной научной парадигмы, возвращая философии статус «науки наук», задающей онтологические основания для частных дисциплин.

Герсон убедительно показывает, что натурализм и платонизм суть две фундаментально несовместимые позиции, и попытки их примирения оказываются несостоятельными.

Из этого, однако, не следует, что невозможен никакой продуктивный диалог между философией и наукой. Настоящий проект исходит из того, что наука не тождественна натурализму: она может практиковаться и без принятия натуралистических предпосылок. Плодотворное сотрудничество онтологии, теологии и науки возможно — но не на основе натурализма. Платоновская онтология и метафизика задают более широкую рамку, способную вместить и научное знание, и теологическую интуицию.

Ludmila Polikarpova; Independent scholar

The Heuristic Potential of Plato's Ontology, Metaphysics, and Epistemology for Creative Collaboration between Philosophy, Theology, and Science

Plato can rightfully be considered as the forerunner of both Aristotelian and modern formal logic, but his dialectic is, first of all, a method of searching for true knowledge. Plato's

epistemology correlates with the hierarchy of existential levels of his model of the Universe. The basic premise in many of Plato's dialogues is the Universal Principle of the Universe: metaphysics precedes physics. In the Timaeus, Plato, in fact, uses a simple categorical syllogism to prove it. The report highlights an essential principle: in comparison with Divine Creativity through the ideas of Universal Nous (from ideas to things), human cognition of reality proceeds in the opposite order (from things to ideas). The author suggests considering Plato's ontology, metaphysics, and epistemology as an opportunity to comprehend the key problems of modern science and as a heuristic potential for creative collaboration between philosophy, theology, and science.

Keywords: Plato, ontology, metaphysics, epistemology, Platonic dialectic, logic, analogy

Лукошников Максим Ринатович; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), студент

Дилемма Евтифрона и теория Божественных повелений

Дилемма Евтифрона является одним из древнейших аргументов в истории философии, который был озвучен Платоном в контексте культуры теснейшим образом связанной с древнегреческой религии. Однако спустя сотни лет эта дилемма не потеряла своей актуальности в контексте неоплатонической, христианской, исламской и т. д. мысли. Данный доклад представляет из себя обзор исследования одной из края вилок, согласно которой не конкретная идея благости является нормативной самой по себе, но Божество в некотором роде обеспечивает саму нормативность.

Ключевые слова: дилемма Евтифрона, теория Божественных повелений, нормативность, моральный факт, обязательства

Классическая формулировка дилеммы звучит так: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги? В ходе доклада

обсуждается модифицированный вариант дилеммы из статьи Алстона (1990): (1) Мы должны любить друг друга, так как это повелевает Бог; или же (2) Бог повелевает нам любить друг друга, так как мы должны это делать.

Существует два вида теории Божественных повелений (ТБП): (1) Немодифицированный, который ассоциируется с каузальной теорией моральных обязательств Куина, и (2) Модифицированный, который связан с семейством супервентных (на Божественной воле) теорий моральных обязательств. Обе они предполагают моральный интернализм.

Адамс, один из главных теоретиков ТБП, модифицирует ТБП в двух аспектах: (1) Моральные факты супервентны на воле любящего Бога и (2) фактором истинности для моральных предложений является соответствие этих предложений воле любящего Бога.

Адамс избегает аргумента Стаута (1978), связанного с эпистемологическим холизмом Куайна, посредством мысленного эксперимента Патнэма с Землей-Двойником. Вторая модификация теории теснейшим образом связана с понятием апостериорной необходимости.

Модифицированная ТБП сталкивается с дилеммой Евтифрона 2.0: (1) Любовь наделяет волю Бога благостью — тогда свойство любви первично по отношению к благости Бога или (2) Бог наделяет любовь благостью — тогда модификация Адамса не работает, так как Бог может наделить благостью не любовь, а ненависть.

Алстон решает эту дилемму посредством истолкования благости Бога как конкретного партикулярного свойства. Любовь в данном случае — это частный элемент благости, который проявляется через конкретное функционально-психологическое поведение: удовлетворение наших потребностей, сорадование нам, поддержание в нас жизни и т. д.

Алстон связывает появление этой дилеммы с ложным метафизическим стандартом Платона.

Главная трудность возникает в конкретной попытке избежать понимания обязательства как деонтической категории, моральный факт и убеждение в котором само по себе может

мотивировать, распространяющееся на Бога, подрывая его статус как предельной реальности. Алстон случаи, когда Бог берет на себя моральные обязательства, воспринимает как метафоры, содержащиеся в Священном тексте.

Докладчик не удовлетворен попыткой решения дилеммы Евтифрона 2.0 и настаивает на том, что теист должен рассмотреть моральный экстернализм как хорошую опцию для построения метаэтической теории.

Maksim Lukoshnikov; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Student

Euthyphro dilemma and Divine command theory

The Euthyphro dilemma is one of the oldest arguments in the history of philosophy, voiced by Plato within a cultural context intimately tied to ancient Greek religion. Yet, centuries later, this dilemma has lost none of its relevance in Neoplatonic, Christian, Islamic, and other traditions of thought. The present paper investigates one horn of this dilemma, according to which it is not an abstract idea of goodness that is normative in itself, but rather the Deity who, in some sense, grounds normativity itself.

Keywords: Euthyphro Dilemma, Divine command theory, normativity, moral fact, obligation

Карташова Ирина Александровна; Медиасофия, Рутьюб (Санкт-Петербург, Россия), режиссер кино и телевидения

Мириады глаз

Исследуя глубины платоновской теологии, проводится параллель с современными представлениями о Боге. Как может быть связана вечная тема с технологическими усовершенствованиями, что дает нам знание, идущее из глубины веков, сопоставленное с пониманием законов квантовой физики? Рационален ли свет? О чем свидетельствует святость?

Ключевые слова: Глаз, даркнет, диалектика, любовь, мировая душа, «Тимей», Троица, испытания, круги, рациональное, прогресс, порядок, свет

Irina Kartashova; Mediasophy, Rutube (Saint-Petersburg, Russia), Film and TV director

Myriad of eyes

Exploring the depths of Platonic theology, we will draw a parallel with modern ideas about God. How can an eternal theme be connected to technological advancements, and what does knowledge from the depths of time tell us about understanding the laws of quantum physics? Is light rational? Who are the saints?

Keywords: eye, darknet, dialectics, love, world soul, the *Timaeus*, Trinity, trials, circles, rationality, progress, order, light

Макарова Галия Михайловна; Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), студент

«Быть или не быть»: переосмысление Парменида в контексте платоновской философии как науки о бытии

Парменид — фигура довольно значительная в истории философской мысли. Уже Платон это понимал, что подтверждается созданием им диалога под названием «Парменид». Важно обратить внимание на то, что Парменид в диалоге — герой драмы Платона, который оказался важен последнему в попытке осмысления и остранения собственной философии, которую мы называем наукой о бытии.Бытие для Платона — это быть-по-идее (которые одновременно и дискурсивны, и не дискурсивны), тогда как для Парменида бытие — это быть-быть (не дискурсивное) и тождественное мышлению. Тогда возникает вопрос: в каком отношении находятся эти два взгляда на бытие в философии Платона?

Ключевые слова: Парменид, Платон, бытие, мышление, сущее

Философия Платона начинается с этической катастрофы — смерти Сократа. Обвиненный в развращении молодежи и пренебрежении к полисным богам Сократ в присутствии своих учеников и друзей выпивает цикуту, отказываясь от побега,

тем самым подтверждая, что он соблюдает полисные законы и полагает решение судей справедливым. Приводя в «Федоне» ряд аргументов о бессмертии души, Сократ, тем не менее, не дискурсивно, но лишь перформативно являет своим ученикам пример жизни философа по истине и говорит, что «философия — это искусство умирать». Возможно, пример Сократа и повлиял на манеру письма Платона. В частности, речь идет о том, что очень часто в своих диалогах Платон выстраивает такую дискурсивную сетку, которая перформативно (логосно) пытается очертить границы и так очевидного. К примеру, в «Государстве» Платон говорит устами Сократа, что «куда слово нас поведет, словно ветер, туда и надо идти» (394de). Или в диалоге «Парменид», где ставится проблема соединения сущности и сущего, чего-то умопостигаемого и преходящего, которое необходимо как-то выразить вербально (127e). Платон спрашивает, у всего ли есть идея, есть ли она у мусора, грязи, сора (130cd). Причем при решении данной проблемы можно «потонуть в бездонной пучине пустословия» (130d). То есть там, где есть связь идеи и логоса, есть вероятность ухода в бесконечность (*interminatum*). Таким образом, Платону важно показать, *как* и *что* мы понимаем. Но, оказываясь в сфере дискурсивности, мы теряемся во множественности и теряем единое. Только двигаясь в бесконечность, можно постулировать умопостигаемое одно.

Так, перформативность — отличительная черта драматургии Платона. Можно предположить, что и для Парменида свойственен этот стиль письма, а именно в *Пути есть* он неоднократно повторяет, что быть-быть, а тогда, когда говорит о *Пути не-есть* (что о нем ничего нельзя высказать и его нельзя представить), все-таки *дискурсивно* говорит о нем. Таким образом, некая перформативность в построении философской аргументации наблюдается у обоих мыслителей.

Важно обратить внимание на контекст создания диалога «Парменид». Согласно Ю. А. Шичалину, диалоги «Теэтет» и «Софист» составляют релевантный контекст для «Парменида»: если первый диалог посвящен природе знания, то второй — проблеме имени и определения, связи бытия с движе-

нием и покоем, а также возможности существования небытия. Данные проблемы будут обсуждаться и в «Парменид». Важным является и то, что сам диалог состоит из двух частей: разговора юного Сократа с Зеноном/Парменидом и разговор Аристотеля с Парменидом; причем, первая часть соответствует типичной форме эленктических (апорических) диалогов с рамочной структурой, тогда как вторая имеет совершенной иную композиционную структуру, суть которой в том, что она представляет собой некое *упражнение* в рассуждениях (ср. как Парменид говорит Сократу: «покамест ты еще молод, больше *упражняйся* в том, что кажется бесполезным и что большинство называют болтовней. В противном случае истина будет ускользать от тебя», *Parm*. 135d). Как замечает Шичалин, «изменение характера академических дискуссий при Аристотеле очевидным образом повлияло на Платона при создании второй части "Парменида"».

Следует отметить, что Парменид в диалоге — это не историческая фигура, а лишь актер в драме Платона. Так, первый тезис второй части диалога говорит о том, что «есть одно» (137c4–5), тогда как под конец оно превращается в «одно-одно», то есть «быть» без предикатов, что в некоторой степени соответствует положению исторического Парменида (в то время как первая версия формулировки не соответствовала). Заметим, что некоторая степень соответствия обусловлена тем, что «быть» для Парменида — «быть» чем-то умопостигаемым, тогда как для Платона — это «быть» чем-то чувственным. Иными словами, для последнего «симптом» того, что что-то *есть* — имение дела с ним в опыте, тогда как для первого «быть» — это предмет мысли.

Однако такой переход (от «есть одно» к «одно-одно») больше походит на софистическую уловку Платона, который играет на многозначности глагола ἔστι. Выводом данной части рассуждения является то, что «одно-одно» и вовсе лишено бытия (141e6–142a1), однако такого не может быть (142a1–6).

Затем следует разбор утверждения «одно есть», которое не принадлежит Пармениду, так как в данном случае речь идет о предикации глагола «быть». Итогом рассуждения оказывает-

ся то, что тогда одного не существует, а существует многое: «значит, одно, будучи раздробленным бытием, само множественно и беспредельно по числу» (144e). Но в то же время «о нем может быть знание, мнение и ощущение, … для него есть имя и определение, так что оно именуется и выражается в речи» (155d6–e1).

Как мы помним, Парменид настаивал и много раз повторял то, что имеется лишь тождество «быть-быть» для всякого умопостигаемого сущего, которое доступно мысли, однако Платону эта тождественность кажется простоватой. Для последнего оказывается важным обосновать необходимость наличия критерия истинности нашего знания о мире, чем и являются идеи, однако возникает проблема с их выражением, так как тождественное схватывается интуитивно умом, тогда как высказываем мы всегда нечто различенное. И на первый план выходит проблема коммуникации, так называемая диалектика как искусство правильного мышления, которая в полной мере показала себя во второй части диалога. Однако, как замечает П. Рикер, эта диалектика не связана с тем методом, который назывался диалектическим в «Государстве» и «Федре» и который вновь возникает в «Софисте». Здесь диалектика похожа на эристику, против которой Платон и боролся. «Это погружение в эристику — и даже в софистику — составляет часть намеренного архаизма, доминирующего над той новой проблематикой, которую хочет сформулировать “Парменид”», а именно: каковы условия возможности самой диалектики? «Ирония» «Парменида» в том, что он оставляет нас абсолютно безоружными перед эристикой. Именно последняя ставит под вопрос само бытие, тогда как сократическое вопрошание и сомнение приводит лишь к «сущим».

Таким образом, переосмысление Парменида Платоном заключается в том, что последний, принимая авторитет первого, использует его для решения вполне практико-дидактических задач, а именно тезис Парменида, что «быть-быть» Платон подвергает диалектической проверке, вследствие чего оказывается, что и небытие есть (если «быть» рассматривать без предикатов), и бытие есть («быть» с предикатами). А, с другой стороны, если мы допускаем «быть» с предикатами (в виде

«одно есть»), то полагаем существование одного как сверхчувственного, недостижимого для мышления, предметом которого может быть только бытие как множественность. Однако, как замечает П. П. Гайденко, «в качестве непостижимого начала единое есть необходимая предпосылка как бытия (множественности), так и познания». Таким образом устанавливается связь между одним и многим.

Galiya Makarova; St Petersburg State University, Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), Student

"To be or not to be:" rethinking Parmenides in the context of Platonic philosophy as the science of being

Parmenides is a fairly significant figure in the history of philosophical thought. Plato already understood this, which is confirmed by his creation of a dialogue "Parmenides." It is important to note that Parmenides in the dialogue is a character in Plato's drama who was important to him in his attempt to comprehend and distance himself from his own philosophy, which we call the science of being. Being for Plato is being-in-idea (which is both discursive and non-discursive), whereas for Parmenides, being is being-being (non-discursive) and identical to thought. This raises the question: what is the relationship between these two views of being in Plato's philosophy?

Keywords: Parmenides, Plato, being, thinking, existance

Переславцева Елизавета Максимовна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), студент

Разработка оптической теории в диалогах «Тимей» и «Государство»

В докладе анализируется зрительный процесс согласно общим условиям зрения (*Tim*. 45b–47e) и предметно-направленным в отношении χρῶμα (*Tim*. 67c–68e) в его взаимосвязи с подобием по образу глаза и Солнца и выходу на солнечный свет в образе Пещеры (*RP* 507c–509c

и 514a–518c). При том, что само видение не чисто экстрамиссивно, но смешивается с особым образом выделенным богами «телом ежедневного света», душе, чтобы воспринимать истину разумно, требуется уклониться от смешения со мраком — хотя и встреча с самим светом может быть болезненна.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», «Государство», оптическая теория, Солнце, Благо, образ Пещеры

Elizaveta Pereslavtceva; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Student

The formation of optical theory in Plato's *Timaeus* and *Republic*

The author analyses the conceptualisation of visual process in terms of general conditions of vision (*Tim*. 45b–47e) and in relation to χρῶμα (*Tim*. 67c–68e), connected with the analogy between the eye and the Sun and the ascent to the sunlight in the εἰκῶν of the Cave (*RP* 507c–509c and 514a–518c). Although vision itself is not purely extramissive but is mixed with the 'body of daily light'—a form specially manufactured by the gods—a soul, in order to perceive the truth rationally, must avoid mingling with darkness, however an encounter with the light itself may be painful.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, the *Republic*, optic theory, Sun, the Good, image of Cave

Новиков Кирилл Михайлович; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), соискатель

Неоплатонические истоки симфонической личности Л. П. Карсавина: рецепция философии Плотина

Статья посвящена исследованию рецепции онтологических идей Плотина в учении Л. П. Карсавина о симфонической личности как центральном концепте его философской антропологии. Анализируется трансформация

неоплатонической онтологии Плотина в карсавинском учении о симфонической личности. Показано, как Карсавин, опираясь на патристику и славянофильскую традицию, переосмысливает второй этап диалектики Плотина (причастность умопостигаемому и модель познания), формируя оригинальную концепцию симфонической личности как многоуровневого динамического всеединства.

Ключевые слова: ум, симфоническая личность, ипостась логоса, всеединство, соборность

В философской диалектике Плотина Ум (Nous) выступает как онтологическое начало множественности в рамках всеобщей динамики Единого. В философии Л. П. Карсавина аналогичную функцию выполняет Ипостась Логоса, мыслимая источником личностного бытия и началом различения в Божественной и тварной реальности. При этом для обоих мыслителей определяющим оказывается второй момент диалектики — исхождение (πρόοδος), в котором осуществляется переход от абсолютного единства к множественности.

Согласно Плотину, в глубинной структуре души существует часть, которая всегда пребывает в непосредственной причастности умопостигаемому миру и неразрывно связана с разумной реальностью. Л. П. Карсавин, развивая эту онтологическую линию, утверждает, что человек обретает подлинное личностное бытие исключительно благодаря причастности Ипостаси Логоса, являющейся необходимым условием возникновения личности.

Для Плотина подлинное познание заключается в самопознании Ума и его обращённости на себя, а не на внешний чувственный мир. Л. П. Карсавин, развивая и онтологизируя идею соборности богослова А. С. Хомякова, полагает, что человек через сферу общих качествований постигает своё истинное единство с миром в форме симфонической личности, преодолевающей разрозненность индивидуального существования.

Опираясь на славянофильскую традицию, Л. П. Карсавин предложил собственную оригинальную версию неоплатонических идей, творчески переосмыслив их в контек-

сте русской религиозной философии. Он интегрировал эти онтологические принципы в структуру собственного учения о концепции всеединства и симфонической личности, преодолев чисто спекулятивный характер античного неоплатонизма и наполнив его христианско-личностным содержанием.

Cyrill Novikov; The Russian Christian Academy of the Humanities (St. Petersburg, Russia), Postgraduate

The Neoplatonic origins of L. P. Karsavin's symphonic personality: the reception of Plotinus' philosophy

This article examines the reception of Plotinus's ontological ideas in L. P. Karsavin's doctrine of the symphonic personality. It analyzes the transformation of Neoplatonic ontology in Karsavin's teaching, showing how he reinterprets Plotinus's second dialectical stage through patristic and Slavophile sources, forming an original concept of symphonic personality as multi-level dynamic all-unity.

Keywords: The Intellect the Symphonic personality, the Hypostasis of the Logos, the all-unity conciliarity

Власова Алена Олеговна, независимый исследователь

Архитектоника аналитического познания: психическая андрогиния, стыд и ненависть как модусы работы с истиной

Исследуется архитектоника аналитического познания через призму платоновской диалектики и психоаналитической эпистемологии. Аналитическое пространство, подобно пещере Платона, структурируется двойным Эдипом, обнаруживая изначально андрогинную архитектуру, в которой истина рождается на пересечении мужских и женских идентификаций. Понимание требует идентификации с объектом познания — способности, коренящейся в психической андрогинии аналитика. У пациентов с перверсными защитами стыд расщеплён, проявляется в форме «белого стыда» (Жанен), маскирующего ненависть. Опираясь на определение исти-

ны Уайтхедом как «соответствия видимости реальности» и на понятие истины как «единения (at-onement) с матерью» Руджи, рассматривается меланхолическое ядро в анализе женщины женщиной, где неотгореванная утрата материнского объекта выражается в соматических симптомах и психосоматической усталости. Формулируются положения о психоаналитической рефлексии: истина выстрадана в пространстве андрогинного переноса, где стыд и ненависть не отрицаются, а интегрируются. Это имеет глубокие импликации для философии науки и ИИ, поскольку алгоритмическое познание лишено способности к стыду и идентификации, сводя знание к чистой вычислительной видимости.

Ключевые слова: андрогиния, белый стыд, ненависть, истина, меланхолия, алгоритмическое познание, искусственный интеллект

Платоновская диалектика и аналитическое пространство: от эйдоса к контрпереносу

В традиции Платона познание есть восхождение от чувственной видимости к умопостигаемой идее, осуществляемое через диалектику и анамнезис. В психоаналитическом познании аналогом такой архитектуры выступает аналитическое пространство, где «видимость» (переносные и контрпереносные феномены) становится единственным доступом к реальности бессознательного. Подобно платоновской пещере, аналитическая ситуация структурируется двойным Эдиповым комплексом — позитивным и инвертированным, — задающим «полярную психическую сексуальность». Архитектоника аналитического познания оказывается изначально андрогинной: истина рождается на пересечении мужских и женских идентификаций как у пациента, так и у аналитика.

Психическая андрогиния как методологическая предпосылка понимания: идентификация вместо ненависти

Платон учил, что познание требует уподобления познаваемому — душа становится тем, что она созерцает. Ш. Ференци

в «Клиническом дневнике» радикализирует этот тезис: «Индивид не может действительно понимать без идентификации себя с предметом понимания. Идентификация = понимание может быть поставлена на место эмоции (ненависти)». В моногендерной аналитической паре именно психическая андрогиния аналитика (способность к двойной эдипальной идентификации) позволяет ему занять позицию «другого пола», избегая ловушки зеркального повторения. Без такой идентификационной пластичности аналитическое познание вырождается в контрпереносное разыгрывание, где ненависть становится наиболее стабильной связью, блокирующей доступ к истине.

Стыд и ненависть: негатив истины в платоновской оптике

Платон в «Государстве» связывает выход из пещеры со стыдом за прежнее неведение. В психоаналитической эпистемологии стыд — это «признание себя таким, каким меня видит другой» (Сартр). Однако у пациентов с перверсными защитами стыд оказывается расщеплён, проявляясь в форме «белого стыда» (К. Жанен) — бесстыдства, маскирующего глубинную ненависть. Ненависть, как пишет Жанен, является наиболее стабильной связью, поскольку в объекте ненависти невозможно разочароваться. Именно она покрывает стыд отличия — стыд своей «другости». Для платоновской архитектуры наук это означает, что подлинное познание требует не только диалектического снятия видимости, но и интеграции аффекта стыда, иначе последний конституирует негатив истины — знание, служащее не освобождению, а разрушению.

Истина как единение (at-onement) и проблема интернализации первичного объекта

Уайтхед определял истину как «соответствие видимости реальности», подчёркивая, что реальность сама по себе ни истинна, ни ложна. Г. Руджи развивает эту мысль в плане психоаналитической эпистемологии: истина — это «проблеск смысла, который ребёнок может придать опыту», представленный едине-

нием (at-onement) с матерью. В анализе женщины женщиной центральным становится меланхолическое ядро — утрата первичного материнского объекта, которая не была отгоревана. Атаки на этот внутренний объект выражаются в соматических симптомах, садомазохистских разыгрываниях и в «психосоматической усталости» (Ю. Кристева) — невозможности выстроить устойчивую субъектную позицию. Архитектоника аналитического познания требует повторного переживания первичного эротического опыта, который один способен преобразить ненависть в различие, а стыд — в автономию.

От ложного стыда к подлинной субъектности: значение для философии науки и ИИ

Платон строил государство как аналог души, требуя от философов освобождения от ложных мнений. В современной философии науки и техники, в частности при анализе алгоритмического мышления искусственного интеллекта, мы сталкиваемся с аналогичной проблемой: ИИ как «архитектор» решений лишён возможности стыда и идентификации. Его познание — это чистая вычислительная видимость, не укоренённая в телесном опыте утраты и единения. Восстановление подлинной эпистемологии требует, чтобы Эго-идеал лишился деструктивных аспектов, а способность формировать мнение более не подменялась ложным стыдом или отрицанием субъектности. Философия науки сегодня может быть дополнена психоаналитической рефлексией: истина не вычисляется, а выстрадана в пространстве андрогинного переноса, где стыд и ненависть не отрицаются, а интегрируются.

Alena Vlasova, Independent researcher

Architectonics of Analytical Cognition: Psychic Androgyny, Shame, and Hatred as Modes of Engaging with Truth

The architectonics of analytical cognition is explored through Platonic dialectics and psychoanalytic epistemology. The analytic space, like Plato's cave, is structured by the double Oedipus complex, revealing an androgynous architecture where

truth is born at the intersection of masculine and feminine identifications. Understanding requires identification with the object of knowledge—a capacity rooted in the analyst's psychic androgyny. In patients with perverse defences, shame is split, manifesting as "white shame" that masks hatred. Drawing on truth as "conformity of appearance to reality" and "at-onement" with the mother, the melancholic core in female-female analysis is examined, where unmourned maternal loss is expressed through somatic symptoms. Truth is argued to be suffered through in androgynous transference, where shame and hatred are integrated, not negated. This has relevant implications for philosophy of science and AI, as algorithmic cognition lacks shame and identification, reducing knowledge to pure computation.

Keywords: androgyny, white shame, hatred, truth, melancholia, algorithmic cognition, artificial intelligence

Бурчикова Елизавета Сергеевна; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), студент

Геродотовская модель историко-нравственного повествования в «Песни исторической» А. Н. Радищева*

Статья исследует, как «История» Геродота повлияла на незавершённую поэму А. Н. Радищева «Песнь историческая» (1797–1801). Рассматриваются три ключевых аспекта: как текст Геродота попал в круг интересов Радищева; сходства в структуре и идеях двух произведений; роль античного нравственного языка в условиях политической цензуры после ссылки. Автор приходит к выводу, что Радищев заимствовал у Геродота не только отдельные сюжеты, но и всю модель историко-нравственного повествования, основанную на про-

* Исследование выполнено в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02585, https://rscf.ru/project/25-28-02585/

тивостоянии «гордыни (hybris) и возмездия (nemesis)», и использовал её как средство для иносказательного выражения политических идей.

Ключевые слова: Радищев, Геродот, «Песнь историческая», «История», реминисценция, рецепция античности

Поэтическое наследие А. Н. Радищева изучено гораздо меньше, чем его проза, однако незавершённая историко-философская поэма «Песнь историческая» (1797–1801), созданная в Немцово, представляет особый интерес. Это единственное произведение Радищева, где он прямо указывает Геродота («Иродота») как источник исторических сведений. Это делает поэму особенно интересным объектом для изучения античных реминисценций в русской литературе XVIII столетия.

Влияние Геродота на Александра Николаевича Радищева осуществлялось опосредованно, через французское Просвещение. В период обучения в Лейпцигском университете (1766–1771) Радищев освоил интеллектуальный язык таких мыслителей, как Вольтер, Монтескьё, Мабли и Гельвеций. Эти авторы систематически обращались к Геродоту как к образцу гражданского и нравственно-поучительного исторического нарратива. Поскольку в XVIII веке не существовало полного русского перевода «Истории» Геродота, вероятно, Радищев читал данное произведение на французском языке. Наиболее вероятно, что он использовал перевод Пьера-Анри Ларше, опубликованный в 1786 году, который включал обширные исторические и критические комментарии и являлся наиболее академическим изданием «Истории», доступным для образованных читателей того времени. Данный способ восприятия Геродота не был случайным, а являлся закономерным. Именно таким образом античные тексты интегрировались в интеллектуальный кругозор русских просветителей второй половины XVIII века.

Основной исследовательский вопрос заключается в анализе параллелизма между «Песней исторической» А. Н. Радищева и текстами Геродота. Ответ на этот вопрос не ограничивается простым сюжетным заимствованием. Радищев

перенял у Геродота не конкретные исторические факты, а саму модель историко-морального повествования, базирующуюся на противопоставлении hybris (гордыни, самовозвеличивания) и nemesis (неизбежного возмездия). В трудах Геродота этот принцип иллюстрируется через судьбы великих завоевателей — Креза, Камбиса и Ксеркса: каждый из них превышает установленные человеку границы и терпит сокрушительное поражение, что служит наказанием за их гордыню. В «Песне исторической» Радищев использует аналогичную структурную логику для создания галереи исторических персонажей: Навуходоносор, утративший рассудок из-за своей гордыни («Так надменности на троне / Писал суд предвечный в небе»); Сулла, представленный как «хладнокровный убийца», для которого страдания граждан стали источником удовольствия; и Александр Македонский, олицетворяющий власть, переступившую нравственные нормы. В противовес тиранам, оба текста представляют фигуры носителей гражданской добродетели. В трудах Геродота это Солон, предостерегающий Креза о тщетности богатства и власти. В «Песне исторической» аналогичный образ воплощает Цинциннат, который добровольно отказался от диктаторских полномочий и вернулся к земледелию, демонстрируя пример истинного гражданского служения.

Структурное сходство двух текстов выходит за пределы системы образов. Оба автора убеждены, что моральные качества правителя оказывают непосредственное влияние на судьбу государства, и оба выстраивают свои произведения как хроники этого влияния. Они стремятся «избавить от забвения» выдающиеся достижения: Геродот начинает «Историю» с этого утверждения; Радищев открывает «Песнь историческую» аналогичной декларацией — «Я не в будущем читаю… / Но я время зрю протекшее». Взгляд на прошлое с целью оценки настоящего представляет собой метод Геродота, который сознательно перенял Радищев.

В заключение необходимо учитывать конкретный исторический контекст, в котором была создана поэма. После десяти лет ссылки в Сибири, последовавшей за публикацией «Путешествия из Петербурга в Москву», прямое политиче-

ское высказывание для Радищева было затруднено. Геродотовский концепт hybris и неизбежного возмездия за тиранию стал языком иносказания. Образы Навуходоносора, Суллы и восточных деспотов имели явную смысловую связь с образом «просвещённого деспота», который публично декларировал идеи Просвещения, но одновременно их нарушал. История в поэме выступала в роли «суда большого времени», заменяя тот прямой политический суд, который было невозможно осуществить. В этом смысле «Песнь историческая» является не академическим исследованием античной истории, а политическим текстом, оформленным в соответствии с традициями «отца истории».

Таким образом, влияние Геродота на Радищева носит структурно-философский характер, а не фактографический. Оно реализуется в рамках широкой просветительской традиции, рассматривающей историю как «школу человечества». Данный случай рецепции представляет интерес как с точки зрения истории русской литературы, так и для изучения механизмов передачи и переосмысления античного наследия в европейской культуре XVIII века.

Elizaveta Burchikova; The Russian Christian Academy of the Humanities (St. Petersburg, Russia), Student

The Herodotean Model of Moral and Historical Narrative in A. N. Radishchev's *Historical Song**

The article explores how Herodotus's *History* influenced Alexander Radishchev's unfinished poem *The Historical Song* (1797–1801). It examines three key aspects: how Herodotus's text became part of Radishchev's interests; the similarities in the structure and ideas of the two works; and the role of ancient moral language in the context of political censorship after exile. The author concludes that Radishchev borrowed

* The research was carried out at F. M. Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02585, https://rscf.ru/en/project/25-28-02585/

not only individual plots from Herodotus, but also the entire model of historical and moral narration based on the opposition of "pride (*hybris*) and retribution (*nemesis*)," and used it as a means of allegorical expression of political ideas.

Keywords: Radishchev, *The Historical Song*, Herodotus, the *History*, reminiscence, reception of antiquity

Груздев Алексей Дмитриевич; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), магистр

Политическая этика Платона

В докладе представлена позиция, согласно которой Платон является не только основателем, но и непосредственным актуальным участником современной политической этики как направления, находящегося между политической и моральной философией, но в то же время и как самостоятельной перспективы. Такое обоснование становится возможным благодаря рефлексии над текстами Платона по преимуществу двух авторов: В. В. Бибихина и М. Фуко, которые предлагают понимание некоторых платоновских диалогов (в частности, «Алкивиад I», «Политик» и «Государство) как обосновывающих этическую проблематику и практику внутри политического сообщества.

Ключевые слова: этика, Платон, В. Бибихин, М. Фуко, гражданин, свобода

Владимир Бибихин и Мишель Фуко — авторы, сопоставление которых может показаться спорным или нерелевантным. Но есть перспектива, которая позволяет увидеть родство содержания их работ — это интерпретация диалогов «Платона». Напрямую к этому анализу каждый из них обращается неоднократно: Бибихин в лекционных курсах «Правда», «Собственность», Фуко — в «Мужестве истины», «Управлении собой и другими», «Безопасность, территория, население». По мнению автора доклада, их общая заинтересованность обнаруживается в обосновании Платона как основателя политической

этики, причём, как оба это показывают, в непосредственной связи с онтологией. Осмысление ими Платона происходит благодаря тому, что они стремятся рассмотреть его метод и собственно «топологию» диалогов как динамическую картину, где заинтересованность действующих лиц — в том, чтобы найти условия для формирования гражданина в его актуальности. «Гражданин» Платона — прежде всего этический, но не в его стремлении выработать правильные или достоверные нормы поведения, а в нахождении себя в качестве субъекта этики. Такое расположение гражданина неизбежно побуждает героев диалога (вместе с Бибихиным и Фуко) к рефлексии над сообществом и его характером. Бибихин и Фуко помещают эту «школу метода» в *bios* человека, его существование, обнаруживающееся в актуальности, к которой они обращаются, стремясь исследовать основание для этики в современности.

В этом отношении Платон выступает не только историческим проводником или основателем политической этики, но непосредственным выразителем актуальности этой перспективы в современности. Амехания и *epimeleia* как два ключевых понятия образуют процесс формирования этического субъекта, где остановка мышления является необходимым условием для начала практики заботы о себе. Это единство демонстрирует, что самоконституирование становится возможным благодаря «возвратному поступку» и постановки вопроса о себе как об этическом субъекте. Человек в этом опыте становится творцом этического основания, которое необходимо для понимания уникальности его образа жизни (*bios*) и актуальности как позиции познания и морали, что позволяет перейти к публичной сфере практики — политике. Сложности в определении собственно политического появляются из-за неопределённости той уникальной меры, о которой можно сказать как о мере своего. Возникает отказ в определении «идеального» образа политика или обоснование самой возможности его появления. Это связывается не только с тем, что в «Политике» явным образом читается запрет на использование мифа в качестве «парадигмы» или «образца» для такого описания, но и потому, что сам успех обнаруживается не спо-

собом исчисления, но удачей. В предлагаемой интерпретации удача понимается как то, что и отличает возможность быть политиком, доступность видения не совокупности причин и следствий, но осуществление такой уникальной работы, связанной с тем, что Бибихин называет «хитростью». Важнейшим для политика, таким образом, оказывается осуществление собственного в образе успешности. Возможность управления и ведения возникает как стратегия, методология, но исключительная в своей одновременно и обездвиженности (необходимость, увиденная в «Алкивиаде I») и ориентированная на видение, создание и продолжение наиболее масштабной и эффективной перспективы. В интерпретации Бибихина и Фуко управление является продолжением epimeleia в политической сфере и отличается от контроля или власти.

В этом смысле в «Алкивиаде I» предваряется отношение к действиям и образу политика, подчёркивается особенная роль, требующая внимания уже после проведения «отдельности» человека. Можно обнаружить невозможность совпадения политика и идеального «действующего наблюдателя»: политика вынесена в то, что провоцирует на ответ и наиболее реактивна в своём осуществлении: в своей направленности и по отношению к тем, кто действует в её поле. Зависимость определённой политической структуры от её жизнеспособности, успешности — это продолжение темы «Алкивиада I» ещё и в этическом аспекте. Фуко и Бибихин указывают, что именно этическая успешность после обращения на себя и изменения *bios* имеет своим продолжением вынесение практики в публичное поле, сферу политики.

Политика поэтому, кроме того, напрямую относится к возможности осуществления правды. Понимание себя в качестве этического субъекта, в конечном счёте, ведёт к тому, чтобы постоянно обнаруживать себя вовлечённым в принятие решений по поводу правильности совершаемого, то есть в «управление», которое состоит не столько в том, чтобы следовать определённым предписаниям, но видеть ориентир успеха в ракурсе bios, являющийся главенствующим в понимании правды.

Aleksei Gruzdev; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Plato's political ethics

The paper puts forward the view that Plato is not only the founder but also a directly relevant participant in contemporary political ethics, a research field placed between political and moral philosophy while also constituting an independent perspective. This position is substantiated through a reflection on Plato's texts undertaken primarily by two authors, V. V. Bibikhin and M. Foucault. They interpret certain Platonic dialogues (including the *Alcibiades I*, the *Statesman*, and *Republic*) as grounding ethical concerns and practice within the political community.

Keywords: ethics, Plato, V. Bibikhin, M. Foucault, citizen, freedom

Зотов Станислав Павлович, независимый исследователь

Смысл и назначение теургии в неоплатонической традиции

В докладе рассматривается природа и функция теургии в неоплатонической традиции. Вопреки расхожему представлению, теургия не является магической практикой в обычном смысле слова, а своего рода облегчением процесса богообщения и созерцания Единого. В этой связи возникает философски значимый вопрос: каким образом объективные, предметные операции способны содействовать субъективной созерцательной деятельности? Согласно Ямвлиху, философ завершает свой путь там, где теург только начинает. Теургия тем самым предстаёт как высшая ступень философии и подлинная цель: если философия есть стремление к мудрости, то теургия есть её обретение.

Ключевые слова: теургия, неоплатонизм, Единое, античная философия, философия религии

Stanislav Zotov, independent researcher

The Meaning and Purpose of Theurgy in the Neoplatonic Tradition

The paper examines the nature and function of theurgy in the Neoplatonic tradition. Contrary to common assumption, theurgy is not a magical practice in the ordinary sense, but rather a means of facilitating divine communion and the contemplation of the One. This gives rise to a philosophically significant question: how can objective, material operations assist subjective contemplative activity? According to Iamblichus, the philosopher ends his path where the theurgist begins. Theurgy thus emerges as the highest stage of philosophy and its true end: if philosophy is the striving for wisdom, theurgy is its attainment.

Keywords: theurgy, Neoplatonism, the One, ancient philosophy, philosophy of religion

Хузиахметова Ирина Альбертовна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), магистр религиоведения

Понимание «бытия» как преодоление «непостижимого» в философии С. Л. Франка

В русской религиозной философии начала XX века концепция онтологизации истины требовала среди русских философов нового осмысления предмета познания и построения новой отечественной философии. Благодаря стремлению русских философов к познанию этого нового бытия, поиску преодоления различий в духовной и материальной сферах, в русской философии XX века складывается необходимость формирования своей концепции знания о Бытии. Одним из мыслителей, который принадлежал к плеяде философов такого «духовного ренессанса» XX века мы выделяем С. Л. Франка. Центральной идеей философии Франка становится мысль о «непостижимом», которая путеводной нитью проходит через его познание окружаю-

щего мира и соединяется в идее Всеединства. Перед тем как построить свою онтологическую систему познания Франк исследует тему «непостижимого» на основе философии неоплатоников и философии Кузанского. Постижение «непостижимого» у Франка это исследование таких сфер бытия как предметное и духовное, а онтология Франка — это учение о Боге, потому что именно в нем бытие раскрывает свою сущность.

Ключевые слова: Бытие, С. Л. Франк, русская религиозная философия, учение о сущем, онтология

В данном докладе рассматривается тема «непостижимого» в философии Семена Людвигович Франка.

Центральной идеей его философии становится мысль о «непостижимом», которая путеводной нитью проходит через его познание окружающего мира и соединяется в идее Всеединства. Франк выдвигает тезис, над которым работает всю свою жизнь: «Недостижимое достигается через посредство его недостижения» (философ напишет в Предисловии своей книги «Непостижимое»)

Вся философия Франка была построена на школе античной философии, он сам об этом пишет неоднократно в своих книгах «Предмет знания» и «Непостижимое», где он исследует тему *философского начала* на основе философии неоплатоников и философии Кузанского. А последнего он назовет своим единственным учителем: «Среди многих великих умов этого направления я особенно выделяю имя одного мыслителя, который, в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу».

К вопросу познания Франк подходит исследуя *предмет знания*, который он пытается раскрыть через понимание окружающего нас мира. Область предметного бытия Франк исследует поэтапно, *начало* «непостижимого» он пытается проследить в трех слоях бытия:

1) в окружающем нас мире, — это то, что представляется нам как предметное бытие;

2) в нашем собственном бытии — это самобытие и то, как оно обнаруживается в нас как «внутренняя жизнь» и то как это бытие проявляется в отношении к внутренней жизни других людей и к более глубоко лежащей «духовной» основе нашей душевной жизни;

3) область бытия, которая выступает в качестве первоосновы и всеединства и объединяет предыдущих два мира, мира внешнего и мира внутреннего.

Таким образом, в своих исканиях философ приходит к пониманию, что проблема первоосновы предметного бытия и бытия личного внутреннего (самобытия) решается с помощью третьего бытия — «духовного», что и является всеединством и первоначалом всего.

Франк делает следующее заключение, что Бытие предметного знания есть не содержание как содержимое, а содержащее — или, по крайней мере, оно есть единство того и другого, что «не Бог есть в бытии, а, напротив, всякое бытие есть в нем и из него. Как бытие не «есть», а «бытийствует», так и Божество не есть, а «божествует», — «святит» и творит само бытие».

Irina Khuziakhmetova; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Master of Religious Studies

The category of "being" as overcoming the "incomprehensible" in the philosophy of S. L. Frank

The concept of the ontologization of truth in Russian religious philosophy at the beginning of the twentieth century is demanded among Russian philosophers a new understanding of the object of knowledge. Their desire to understand a "new"being and differences between the spiritual and material spheres, forms their own idea of Existence. Frank was as one of the thinkers who belonged to the philosophers of such a "spiritual renaissance." His central idea was the idea of the "incomprehensible," which leads through his knowledge of the world and unites in the Solovyov's idea of unity. Frank explores his doctrine based on the philosophy of the

Neoplatonists and the philosophy of Cusa. Frank's understanding of the "incomprehensible" is an exploration of such areas of existence as the material and the spiritual. Frank's ontology is a doctrine about God, because it is in God that existence reveals its essence.

Keywords: Being, S. L. Frank, Russian religious philosophy, the doctrine of existence, ontology

Закрошвили Нино Вахтанговна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Эсхатологические нарративы в платоновских диалогах: «Федон», «Государство», «Тимей»

Тема доклада посвящёна платоновскому переосмыслению ἔσχατον — «последнего», «крайнего», «предельного» — в «Федоне», X книги «Государства» и «Тимея». В «Федоне» философская подготовка к смерти соотносится с определением смерти как λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (*Phaed*. 64a, 67d): последний момент земной жизни мыслится не как простое прекращение, а как переход души к соответствующему ей способу бытия. В мифе Эра из X книги «Государства» особую роль играет сцена выбора Одиссея, которому выпадает выбирать последним — πασῶν ὑστάτην (*RP* X, 620cd); последняя позиция в порядке жребия оказывается не знаком ущербности, а условием наиболее разумного выбора βίος. В «Тимее» эсхатологическая перспектива включается в космологический порядок: судьба души определяется её отношением к устроенному Демиургом космосу и возможностью возвращения к своей звезде (*Tim*. 41d–42d, особенно 42bc).

Ключевые слова: Платон, эсхатология, «Государство», «Тимей», «Федон»

Тема доклада посвящена платоновскому переосмыслению ἔσχατον — «последнего», «крайнего», «предельного» — в тех диалогах, где вопрос о конце человеческой жизни, посмертной участи души и космическом порядке получает наиболее отчётливую философскую разработку: в «Федоне», X книге

«Государства» и «Тимее». Исходным фоном для анализа служит архаическое употребление ἔσχατος: у Гомера и Гесиода слово преимущественно обозначает край пространства, предел земли или последнее место в ряду. Так, у Гомера ἔσχατοι ἀνδρῶν указывает на народы, находящиеся на краю обитаемого мира, а у Гесиода ἔσχατα γαίης обозначает предельное пространство земли и Тартара. В этих контекстах ἔσχατον ещё не является философской категорией: оно фиксирует положение на границе, но не задаёт вопроса о цели человеческого существования.

У Платона эта семантика предела получает новый смысл. В «Федоне» последним оказывается не только момент смерти, но и переход души к соответствующему ей способу бытия. Уже в начале диалога философия определяется через заботу о смерти: подлинно философствующие, по словам Сократа, «занимаются умиранием и смертью» (*Phaed*. 64a). Далее смерть получает точное определение как λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (*Phaed*. 67d). Поэтому «последнее» здесь не сводится к прекращению жизни. Смерть становится границей, на которой обнаруживается мера философского образа жизни: душа, насколько это возможно, должна уже при жизни отделяться от телесных привязанностей и готовиться к существованию, соразмерному ей самой.

В X книге «Государства» платоновское переосмысление ἔσχατον раскрывается через миф Эра. Особую роль играет сцена выбора Одиссея, которому выпадает выбирать последним — πασῶν ὑστάτην (*RP*. X, 620cd). Последняя позиция в порядке жребия оказывается не недостатком и не знаком ущербности, а условием наиболее разумного выбора. Одиссей, утомлённый прежними страданиями и славой, выбирает βίος частного человека, свободного от внешнего блеска власти и героического самоутверждения. Здесь Платон переоценивает само значение «последнего»: последнее место может оказаться философски привилегированным, если оно позволяет душе выбрать жизнь, соответствующую разуму и мере.

В «Тимее» эсхатологическая перспектива включается уже не только в этику, но и в космологию. Судьба души задаётся в контексте устройства космоса Демиургом: души

распределяются по звёздам, получают закон воплощения и возможность возвращения к своему сродному небесному месту (*Tim*. 41d–42d, особенно 42bc). Здесь конец человеческого пути мыслится не как разрушение мира, а как восстановление правильного отношения души к космическому порядку. Душа возвращается к своей звезде не механически, а через образ жизни, в котором разумное начало одерживает верх над страстями и телесной беспорядочностью.

Главный тезис доклада состоит в том, что у Платона ἔσχατον сближается с τέλος. «Последнее» перестаёт быть только пространственно-временной границей и становится мерой завершённости философской жизни. В «Федоне» это предел между телесным и бестелесным способом существования; в «Государстве» — момент ответственного выбора βίος; в «Тимее» — возможность возвращения души к космически упорядоченному бытию. Поэтому платоновская эсхатология не сводится к рассказу о смерти или посмертном воздаянии. Она описывает структуру философской жизни, в которой конец понимается как цель, а предельное — как способ выявления подлинного состояния души.

Nino Zakroshvili; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

Eschatological narratives in Plato's dialogues: Phaedo, Republic X, Timaeus

The topic of this study is Plato's reinterpretation of ἔσχατον — "the last," "the extreme," "the limit" — in the Phaedo, Republic X, and Timaeus. In the Phaedo, philosophical preparation for death is correlated with the definition of death as λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (*Phaed*. 64a, 67d): the final moment of earthly life is understood not as mere cessation, but as the soul's transition to its proper mode of being. In the Myth of Er, Odysseus' last position in choosing a life, πασῶν ὑστάτην (*RP*. X, 620cd), becomes the condition of the most rational choice of βίος. In the Timaeus, the soul's fate is inscribed in cosmological order and return to its star (*Tim*. 41d–42d) itself.

Keywords: Plato, eschatology, the *Republic*, the *Timaeus*

Кузнецов Фёдор Алексеевич; Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), студент

Об Анаксагоре как о философе сознания

В докладе Анаксагор рассматривается как философ сознания, на основании дошедших фрагментов производятся сравнения с Кантом и Деннетом. Делаются выводы о том, что фигура Анаксагора удивительным образом предшествует одновременно и картезианскому театру, и модели множественных набросков.

Ключевые слова: Анаксагор, философия сознания, Кант, Ум, модель множественных набросков, досократики

В современной мысли Анаксагор часто предстаёт как физиолог, мыслитель космоса, как предтеча материализма. Такой взгляд на дошедшее до нас наследие закономерно критикуется и уточняется — например — Сэдли: нельзя назвать материалистом человека, в философской системе которого декламируется дуализм неделимого Нуса и бесконечных (как количественно и сущностно, так и по скромности размеров) гомеомерий — причём с признанием Нуса главенствующей в миропорядке силой, ответственной за обустроенность мира как он обустроен. Но даже Сэдли в своём анализе упускает взгляд на Анаксагора как на философа сознания — хотя многие положения исследователя для такой оптики оказываются полезны.

Можно задаться вопросом: по какому основанию мы имеем право рассматривать Анаксагора как философа сознания, если само понятие сознания античности не было известно, а ближайший его аналог — душа — в дошедших до нас фрагментах Анаксагора не обсуждается? Ответ прост: Анаксагора можно рассматривать как мыслителя, косвенно рассуждавшего о подобных проблемах в разрезе космологического мироустройства и проблем гносеологии. Соответственно, статья является именно интерпретацией учения Анаксагора под таким углом.

Как было замечено выше, Анаксагор — дуалист, разводящий Нус и гомеомерии как два разных начала. Однако их различие не мешает ему говорить, что «Во всем заключается

часть всего, кроме Разума, но существуют и такие вещи, в которых заключается и Разум» (Simpl. *in Phys.* 164.22). Очевидно, что речь идёт как минимум про человека, в котором помимо элементов мира заключено и нечто, чем он имеет возможность познавать (и сознавать) и сам себя, однако возможны ещё как минимум две трактовки: такой смесью несмешиваемого, единством двух начал, могут быть языческие боги (так как античность мыслила их обладающими телами, пусть и более совершенными, чем людские) и некая сущность, которую будущая традиция будет понимать как монотеистического Бога — только его отношение к миру отличается и приближается скорее к пантеизму, так как:

> Разум же, который всегда существует, поистине и теперь находится там, где и все остальное, — в окружающей массе, в присоединяющемся и в отделившихся вещах. (Simpl. *in Phys.* 157.5)

Что характерно, все три описанные сущности можно без натяжек описать как разумных существ — что предполагало бы у них наличие сознания.

Этот же фрагмент соотносит Анаксагора с Кантом: так как сознание в данном случае может быть следствием производства рассудком синтетических суждений, предполагающих как раз тот дуализм, который свойственен Анаксагору. Дальнейшее рассуждение развивает этот ряд сходств.

Воззрение Анаксагора — по крайней мере судя по дошедшим до нас отрывкам — отличается от Кантианской системы воздержанием от установления иерархии — и вообще даже терминологического различения — между Нусом абсолютным (мировым) и Нусом относительным (человеческим разумом). Однако именно это воздержание от суждения тесно связывает его с Кантом, так как в нём выражается необходимость веры в разум вообще, как основания для выстраивания мира как познаваемой цельности. Потому и вещи не могут быть вполне отделены, пребывая друг в друге — иначе невозможно было бы представить их как космос. Для философии сознания Анаксагора это важно, так как указывает на то, что сознание это нечто цельное.

> После того как Разум положил начало движению, от всего приведенного в движение началось отделение, и то, что Разум привел в движение, все это разделилось, а круговращение движущих и разделявшихся веществ вызвало еще большее разделение. (Simpl. *in Phys.* 300.27)

Здесь Анаксагором схвачено нечто такое, что может быть названо одним из первейших тезисов о философии сознания: разум начинает своё движение — и чем дальше он движется, чем сильнее становится, тем различней становятся вещи, чётче их понятия и образы.

> Плотное, влажное, холодное и темное собралось там, где теперь Земля; редкое же, теплое и сухое ушло в дали эфира. (Simpl. *in Phys.* 179.3)

Сэдли трактует это место как то, что по Анаксагору разделяются лишь противоположности и не представляет как бы эта система работала иначе, даже не смотря на традицию иного понимания. Однако это иное понимание работает как раз на трактовку Анаксагора как философа, описывающего работу разума, сознания — просто через материал космогонического мифа, свойственный его эпохе. Ведь в круговращательном движении вещей под указку Нуса, в свёрнутом виде можно увидеть всю гносеологию будущих веков — от неоплатоников и схоластов до Декарта, Спинозы, Беркли Канта, Гегеля — и даже сверх Гегеля, до герменевтики Хайдеггера и Гадамера. Именно Нус — причём не определено, чей именно — является точкой отсчёта вещей — и с течением времени, с увеличением продолжительности круговращательного движения, именно из-за него вещи начинают всё точнее и точнее, чётче и чётче отделяться одна от другой. А чёткость отделения вещей от будущего субъекта предполагает и чёткость его самоотделения от этих вещей, что предполагает, в связи с этим, и развитие такого понятия как сознание.

Особого упоминания заслуживает такой дошедший до нас фрагмент: «„…ибо явления суть зрение невидимого“, как говорит Анаксагор, которого за это хвалит Демокрит» (Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.140). Его мысль тоже можно рассматривать

как схожую по духу с системой Канта — хотя представляется, что она гораздо ближе не к нему, а к платоникам: в дихотомии зримого и невидимого можно увидеть феноменальное и ноуменальное — однако в сущности мы имеем дело с воплощением формы (так как явление есть зрение именно невидимого, а не зрение условного тела невидимого), пусть и противоречивость формулировки роднит эту мысль с Кантом.

Хотя Анаксагор, в силу своего дуализма, может быть прочитан скорее, как сторонник картезианского театра, его наследие отражается в том, какой механике подчиняется модель множественных набросков, предложенная Деннетом, и являющаяся альтернативой картезианской концепции.

Концепцию Деннета кратко можно было бы описать как редукционизм сознания к главенствующей мысли среди множества, а самого множества мыслей — к активности мозга. По его мысли, сознание подобно парламенту, в котором в каждый момент времени побеждает та «партия», на стороне которой большее число нейронов. Побеждая же, эта мысль и может быть названа сознанием. Остальное множество мыслей в это время никуда не девается, существуя в мозге параллельно, бессознательно. В такой структуре нетрудно увидеть ту логику, которую Анаксагор применяет к веществу: в золоте существуют гомеомерии всех веществ — и всё-таки золотом это называется потому, что гомеомерий золота в веществе больше остальных.

Представляется важным рассматривать Анаксагора как философа сознания, чтобы лучше представлять и его мысль, и вообще историю концепта сознания, развивать оптику такого взгляда на мыслителя.

Fedor Kuznecov; St Petersburg State University, Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), Student

On Anaxagoras as a philosopher of consciousness

In the article, Anaxagoras is considered as a philosopher of consciousness, and comparisons are made with Kant and Dennett based on the surviving fragments. It is concluded that Anaxagoras's figure surprisingly predates both the Car-

tesian theater and the model of multiple drafts. This article may be useful for historians of philosophy, particularly historians of ancient Greek thought and historians of the philosophy of consciousness.

Keywords: Anaxagoras, philosophy of consciousness, Kant, *nous*, Multiple Drafts Model, Presocratics

Секция 8 «Платонизм и современная научная картина мира»

Якименко Артем Владимирович, кандидат теологии; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия), аспирант; МРО Приход храма прп. Алексия Человека Божия в Горелово, г. Санкт-Петербург (Санкт-Петербург, Россия), священник

Путь к реальности в античной метафизике и современной науке

Проблематика познания реальности имеет глубокую историческую основу: она уходит своими корнями в античную философскую традицию. Вечное неизменное бытие Парменида, отождествленное с сознанием, Платоновский «подлинный мир эйдосов», категории Аристотеля, логика стоиков, в их отношению к «видимому» во многом отражают современную дискуссию о природе реальности в философии науки. Настоящий доклад посвящен сравнительному анализу неоплатонической концепции реальности и атомистско-редукционистскому методу современной науки.

Ключевые слова: реальность, онтология, гносеология, неоплатонизм, редукционизм

Неоплатоническая концепция реальности в своей основе сохраняет изначальную точку зрения Платона, согласно которой для того чтобы нечто существовало, оно должно быть вечным. Вещи, которые «суть» в мире рождения и гибели, называются становящимися, а не сущими. Это не означает, что они не существуют, но это значит, что их существование носит относи-

тельный характер. Идеи есть единственные вечно существующие, так как они не способны изменяться и разрушаться.

Проблема метафизического статуса чувственного объекта заключается в том, что хотя единичные вещи онтологически «нереальны», они, тем не менее, выступают в качестве подлежащих в осмысленных суждениях. Вопрос познания единичного объекта, это вопрос о том, как идея связана с чувственным миром. Для того, чтобы предмет был познаваем, нужно, чтобы он был отнесен к познающему. Тождественное самому себе, неизменное, вечное, неделимое бытие предмета (его идея) не может быть дано среди явлений чувственного мира. Но эмпирическое многообразие единичных вещей восходит к своим идеальным прототипам: «оставаясь единою и тождественною, она (идея) в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей» (*Parm*. 131a). Платоновские идеи есть действительно существующие конечные «частицы» сущего.

То есть предназначение идей заключается в том, чтобы быть совершенными образцами конечного сущего. Но в то же время «индивидуальность» идей препятствует нашему знанию о них: как только мы пытаемся сделать утверждение об идеях, мы приписываем их бытию аспекты, которые не составляют точно их индивидуальность.

Фрагменты из «Теэтета» 157bc и «Тимея» 49–50 подчеркивают ненадежную природу чувственного объекта, так как единичное может быть развернуто в составляющие его качества, которые в свою очередь также классифицируются в соответствии со своими идеями. Поэтому Плотин называет единичное не «собранием многих частей» (*Theaet*. 157b), а он использует слово «смесь» (μῖγμα, *Enn*. 6.3.8.2), которое напоминает стоическое значение полного взаимопроникновения или слияния тел. Тогда как слово «собрание», употребляемое Платоном, предполагает, что единичности некоторым образом физически делимы или сводимы к своим качественным частям. Если мы мыслим единичные вещи как сущности, состоящие из *собрания* качеств, то, рискуем сформировать сущность из того, что сущностью не является, то есть составить сущие из того, что не существует. При наших исследованиях вещей мы

позволяем сущему ускользнуть от нас и оказываемся связанными тем, что есть всего лишь качество. Феномены, наблюдаемые здесь уводят нас прочь от подлинного сущего. Поэтому в концепции Плотина единое выступает своего рода онто-гносеологическим организационным принципом, так, как только благодаря ему существуют и познаются конечные сущие.

У Плотина степень бытия обуславливается степенью единства: «Если бы все вещи лишились того единства, которое сказывается о них, они уже не были даже вещами. Ибо и войско не существует, если оно не едино, и хор, и стадо. Ни дом, ни корабль не будут существовать, не обладая единым; … лишись они единого, они уже не будут ни домом, ни кораблем» (*Enn*. 6.9.1). Бытие любой множественности требует единства, «если индивидуальная вещь потеряет свое единство, она перестанет существовать вообще» (*Enn*. 6.9.2).

Единое, таким образом, делает вещь, тем, что она есть, это единство имманентно принципу организации вещи и поэтому есть причина существования вещи. Если мы вещь, её сущность начинаем разбирать на составные части, она перестает существовать. Если мы желаем понять чувственный объект, не следует делить его на элементы (*Enn*. 6.3.8.1).

Таким образом, в неоплатонизме степень «бытийности» возрастает от небытия материи к умопостигаемому миру и от разделения к единству. Джон Рист, автор известной монографии посвященной философии Плотина «Плотин: путь к реальности», говорит, что слова, обозначающие сущее и существование (ὄν, εἶναι, οὐσία), этимологически выводятся из слова, обозначающее Единое (ἕν). Рист замечает, что совершенное сущее для греков подразумевает ограничение и конечность.

Принятый современной наукой редукционисткий метод познания, напротив, направлен на объяснение любого явления физического мира путём разложения его на составные части. При этом один «элемент» мироздания соотносится с другим так, что сущность изучаемых объектов, то есть сам способ их бытия, как бы «выносится за скобки», а в качестве «сухого остатка» остается лишь «форма» взаимоотношения их качеств, именуемая «объективно измерительной величиной». Таким

образом, наука описывает не мир «сам по себе», но проекции различных элементов мира на измерительные приборы.

Редукционистский метод научного познания сводит реальность физического мира к его фундаментальным составляющим элементам, внутренняя природа которых остается закрытой для исследователя, своего рода «вещью в себе». Невозможность познания фундаментальных микросущностей вызывает два основных отношения к ним в современной философии науки: научный реализм и антиреализм. Первый утверждает реальность постулируемых научными теориями микрообъектов, второй рассматривает их как удобную ментальную конструкцию для предсказаний.

Научный реализм, под натиском господствовавшего логического позитивизма в XX веке, чтоб сохранить реальность для исследования, стал принимать минимизированные формы. Сегодня популярной точкой зрения в философии науки является структурализм, утверждающий, что физические объекты происходят из структуры, которая, в свою очередь, происходит из чего-то более фундаментального, но базовое «оно» не раскрывается наукой. Структалистический подход оставляет нас на распутье между реальностью чистой структуры, что в свою очередь ведет к парадоксу бесконечности, так как состояние структуры определяется составляющими её элементами, или смирением перед закрытостью для научного познания базового, первого уровня реальности.

В связи с этим вызывает интерес подход современного исследователя реальности Дэвида Чалмерса, который предлагает выйти из этого затруднения через гипотезу, где базовом «оно» становится фундаментальный вид сознания, которое вполне может быть несводимо к структуре.

В своей книге «Реальность+» Чалмерс размышляет о популярной сегодня идее, вдохновленной современными компьютерами, которую он называет it-from-bit hypothesis — гипотеза «всё из бита». Гипотеза it-from-bit предполагает наличие цифрового уровня, лежащего в основе физики: молекулы состоят из атомов, атомы из кварков, а кварки из битов. Это точка зрения, согласно которой глубинный уровень физической ре-

альности состоит из взаимодействия битов. И если в виртуальной реальности цифровые процессы, в основе которых лежит взаимодействие битов, происходят на внешнем по отношению к самой виртуальной реальности (мета) уровне: на физическом процессоре реального компьютера. То по отношению к нашей физической реальности, Чалмерс предлагает рассмотреть сознание как мета уровень фундаментальной реальности.

Таким образом, по мнению Чалмерса структура реальности, выраженная формулой it-from-structure-from-consciousness: объекты макроуровня из структуры объектов микроуровня, структура объектов микро уровня из сознания как фундаментального мета уровня реальности — имеет преимущество интеграции сознания со структурой на глубоком уровне, без попыток свести сознание к структуре (как это делает материализм) и без полного отделения сознания от физической структуры (как это делает дуализм). Таким образом, сегодня вновь в философии науки становится актуальным возвращение к метафизике идеальных концептов.

Artem Iakimenko, CSc in Theology; Peter the Great St Petersburg Polytechnic University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate; LRO Parish Church of St. Alexy the Man of God in Gorelovo, St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), priest

The road to reality in Ancient Metaphysics and Modern Science

The problem of understanding reality has a deep historical foundation: it is rooted in the ancient philosophical tradition. Parmenides's eternal and immutable being, identified with consciousness, Plato's "true world of eidos," Aristotle's categories, and Stoic logic, in their attitude toward the "sensibly perceived," largely reflect the contemporary debate about the nature of reality in the philosophy of science. This paper is devoted to a comparative analysis of the concept of reality in ancient philosophy and the reductionist method of modern science, concerning the nature of scientific knowledge of reality.

Keywords: reality, ontology, epistemology, neoplatonism, reductionism

Барышев Игорь, кандидат технических наук; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), научный сотрудник

Предшествие конструктов реальности в экзистенциальной программе Платона

Развитие конструктивной теории реальности, основы которой приводит доклад, требует выяснить исторические предпосылки возникновения ее конструктов. Предполагается, что цивилизационная потребность в самом концепте реальности вызвана раскачкой модальностей существования ранними экзистенциальными программами, вводится соответствующий понятийный аппарат, выявляется такая программа в творчестве Платона.

Ключевые слова: конструкты реальности, экзистенциальная программа, модальность существования, безотзывное согласие

Igor Baryshev, CSc in Technics; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Research Fellow

Plato's existential programme with predecessing constructs of reality

The constructive theory of reality presented in the report basically requires understanding historical origins of its constructs. The research hypothesis: there was a need by civilizaton for the very concept of reality caused by diverging modalities of existence by early existential programs. Via introducing a conceptual framework such a program is identified in the work of Plato.

Keywords: constructs of reality, existential program, modality of existence, irrevocable consent

Гладковский Александр Олегович; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Платоновский реализм и номиналистические основания научного мышления

Статья посвящена анализу связи между спором реализма и номинализма и становлением европейской научности. В качестве исходного пункта рассматривается платониче-

ская традиция, в рамках которой подлинная реальность связывается с универсальным и умопостигаемым порядком бытия. Прослеживается трансформация данной установки в средневековой философии и её последующее переосмысление в номинализме, отрицающем самостоятельный онтологический статус универсалий. Особое внимание уделяется изменению представлений о соотношении мышления и бытия, универсального и единичного, а также о связи Бога и мира. Выдвигается предположение, что номиналистический поворот создал важные предпосылки для формирования новоевропейской эпистемы и научного метода, ориентированного на исследование единичных явлений природы. В этом контексте европейская научность рассматривается как результат длительной трансформации онтологических оснований познания.

Ключевые слова: платонизм, реализм, номинализм, универсалии, европейская научность, эпистемология, история философии

Alexander Gladkovsky; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Platonic Realism and the Nominalist foundations of scientific thought

The article examines the relationship between the realism–nominalism debate and the emergence of European scientific rationality. The starting point of the analysis is the Platonic tradition, in which true reality is associated with a universal and intelligible order of being. The paper traces the transformation of this perspective in medieval philosophy and its subsequent reinterpretation within nominalism, which denies the independent ontological status of universals. Special attention is paid to changing conceptions of the relationship between thought and being, the universal and the particular, as well as between God and the world. It is argued that the nominalist turn created important preconditions for the development of the early modern episteme and a scientific method focused on the investigation of particular natural phenomena. European scientific rationality is thus interpreted as the result of a long-term transformation of the ontological foundations of knowledge.

Keywords: Platonism, realism, nominalism, universals, European scientific rationality, epistemology, history of philosophy

Качанов Игорь Анатольевич; ООО «НордЭнергоГрупп информационные технологии» (Санкт-Петербург, Россия), ведущий научный сотрудник

Пространство вероятностей — математическая проекция платоновского мира идей?

Как познать законы мира идей и описать Высшее Благо с помощью математики? Когда мы говорим о социально-экономическом движение разумных, то оказывается, что это движение является квантовым по своей сути в том смысле, что изменение импульса и энергии происходит порционно, а также выполняются принципы неопределенности Гейзенберга. Но при переходе к большим системам (рынки, миграции) вероятности никуда не пропадают, а становятся полноправными координатами. То есть, для более полного описания движения какой-либо корпорации мы должны учитывать не только измеримые величины (ресурсы), но и вероятности продаж, вероятности появление новых технологий и т. д. Является ли пространство вероятностей отображением платоновского мира эйдосов на практику?

Ключевые слова: вероятности, пространство, возможности, свобода, уравнения

Igor Kachanov; LTD "NordEnergoGroup Information Technologies" (Saint-Petersburg, Russia), Leading Researcher

Is the space of probabilities a mathematical projection of Plato's world of ideas?

How can we understand the laws of the world of ideas and describe the Highest Good using mathematics? When we discuss the socioeconomic movement of intelligent beings, it turns out that this movement is fundamentally quantum, in the sense that momentum and energy change incrementally, and Heisenberg's uncertainty principles are also fulfilled. But when we move to larger systems (markets, migrations), probabilities don't disappear; they become fully-fledged coordinates. That is, to more fully describe the movement of a cor-

poration, we must consider not only measurable quantities (resources), but also sales probabilities, the emergence of new technologies, and so on. Does the space of probabilities map the Platonic world of eidos into practice?

Keywords: probabilities, space, possibilities, freedom, equations

Зверев Никита Сергеевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), младший научный сотрудник; Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург, Россия), младший научный сотрудник

Платонический подход к пространству: решение апории Зенона о летящей стреле*

Автор предпринимает попытку наметить возможный подход к решению апории Зенона о летящей стреле. Особое внимание уделяется ньютоновскому подходу, связанному напрямую с неоплатонической традицией. Ньютон опирается на кембриджских неоплатоников, что обусловливает его различение абсолютного несотворенного неделимого пространства и пространства относительного, которое можно исследовать с помощью методов дифференциального исчисления. Последний по-новому проблематизирует зеноновскую апорию, ставя вопрос о возможности перехода от непрерывного числового ряда к дискретному. Этот вопрос сопряжен с проблемой предела, а также с метафизическими представлениями о сотворении мира и первичном движении. Адекватное осмысление апории требует смещения эпистемологической перспективы к области, допускающей лишь символическое выражение, поскольку в рамках формальной логики она остается неразрешимой. В этой связи особую ценность представляет платоновский подход к философии пространства, заключающийся

* Исследование выполнено в Федеральном научно-исследовательском социологическом центре Российской академии наук за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02379, https://rscf.ru/project/25-28-02379/

не в конструировании строгой формальной системы, а в создании ряда образов, формирующих «правдоподобный миф», в котором интуиции супра-формального порядка получают выражение в форме мифопоэтического нарратива.

Ключевые слова: пространство, Ньютон, неоплатонизм, апории Зенона

Nikita Zverev; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

A Platonic Approach to Space: A Solution to Zeno's Aporia of the Flying Arrow*

The author examines a possible approach to resolving Zeno's paradox of the flying arrow, focusing on Newtonian theory and its roots in the Neoplatonic tradition. Drawing on the Cambridge Neoplatonists, Newton distinguishes between absolute and relative space, the latter being accessible through differential calculus. In this context, Zeno's paradox is reformulated as the problem of transition from a continuous numerical series to a discrete one. This issue is closely connected with the concept of the limit and with metaphysical ideas concerning the creation of the world and the origin of motion. The paradox cannot be resolved within the framework of formal logic, requiring a shift toward a mode of understanding that allows symbolic expression. Particular importance is thus assigned to the Platonic approach, which relies not on a rigorous formal system but on the construction of a "verisimilar myth" expressing intuitions of supra-formal domain through mythopoetic narrative.

Keywords: space, Newton, Neoplatonism, Zeno's aporias

* The research was carried out at the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02379, https://rscf.ru/en/project/25-28-02379/

Савищенко Александр Николаевич; Военная академия связи им. С. М. Буденного (Санкт-Петербург, Россия), старший преподаватель

Платонические и антиплатонические тенденции в советской кибернетике

В докладе рассматривается история советской кибернетики и проекта ОГАС как попытка заменить иссякающий огонь энтузиазма и принуждения в советской системе власти на силу разума, проникающего в самые основы бытия через концепт «управления». Эта попытка, подобно платоновской «второй навигации», в случае советских «кормчих» — κυβερνήτης — разбилась о «человеческое, слишком человеческое» — бюрократические интриги, неудачные совещания, технические сбои. Но в отличие от Платона, советские кибернетики не сопровождали свой проект этической рефлексией, что и стало главной причиной его энтропийного угасания в прошлом. Без платоновского жеста — антропологического пафоса «заботы о себе» и движения к Благу, — любая новая технократическая утопия, по убеждению автора, обречена на тот же крах.

Ключевые слова: кибернетика, забота о себе, философия управления, технократия, энтропия, утопия

Как болид, яркая вспышка кибернетики в СССР конца 50-х, блестящий и утопический проект гармонизации всей системы хозяйствования в «советском интернете» под именем ОГАС (Общегосударственная автоматизированная система учёта и обработки информации), энтропийное угасание в бюрократических тенётах — сущностное повторение платоновского дерзания. Подобно платоновской «второй навигации», истребовавшей самодвижной силы разума, когда иссяк первоначальный импульс ветров природных стихий от досократиков, советские «кормчие» — κυβερνήτης — попытались придать движение машине советского строя с затухающим двигателем, до того работающем на огне энтузиазма и принуждения, посредством нематериальной силы проникновения разума

в самые корни бытийных сил — в данном случае, посредством диспозитива «управления». Это был именно диспозитив в фукольдианском смысле, поскольку кибернетики ставили целью опрокидывание былой стратегии власти-знания, и дерзкую подмену самого «неподвижного двигателя» советской власти, её бессознательного своим сознательным, что могло бы позволить в тени разумов советских функционеров провести тихий, но радикальный переворот без смены руководящих лиц и фасада властных отношений. И, как и в платоновском случае сицилийской неудачи, блистательная комбинация ума была разбита «человеческими, слишком человеческими» неслучайными случайностями — несколько неудачных совещаний, зависть коллег, поломки электрических реле (о чём подробно рассказывает Б. Петерс в книге "How not to network a nation. The uneasy history of the soviet internet," MIT, 2016).

Неудачи двух проектов возрождения государственных организмов через перезагрузку их центрального процессора, меж тем, имели принципиально различные последствия для самой изначальной идейной матрицы преобразования. Тогда как Платон с самого начала задал в собственной системе мотив самопреобразования, пайдейи, этической рефлексии — и подобно тому как в баховской фуге первоначальный единичный мотив выводится в полифонию голосов — стремился придать полисную значимость изначально личному «преображению ума», метанойи, кибернетики остались на былом уровне сугубо техницистского сознания, сумев породить лишь параноидальный миф об упущенных (благодаря врагам?) возможностях, а для первого системного анализа причин поражения потребовалась упомянутая книга американского автора. Возвышающая сила платоновского учения, способного саму неудачу преобразить в опору для личностного духовного роста, извлечь из трагедии силу, способную вдохновить спустя тысячелетия, демонстрирует мощь его мысли, быть может, как никогда необходимую в наше время безудержного роста числа новых «цифровых» утопий — столь же обречённых как и проект советских кибернетиков, если только дерзание, гюбрис «цифровиков» не будет умерен и личностно гармонизирован влиянием Платона.

Alexander Savishchenko; Budyonny Military Academy of the Signal Corps (Saint Petersburg, Russia), Senior Lecturer

Platonic and Anti-Platonic Tendencies in Soviet Cybernetics

This paper examines the history of Soviet cybernetics and the OGAS project as an attempt to replace the fading fire of enthusiasm and coercion within the Soviet system of power with the power of reason, penetrating the very foundations of existence through the concept of "management." This attempt, like Plato's "second navigation," in the case of the Soviet "helmsmen"—κυβερνήτης—failed against the "human, all too human"—bureaucratic intrigue, failed meetings, and technical glitches. But unlike Plato, Soviet cyberneticists did not accompany their project with ethical reflection, which became the main reason for its entropic decline in the past. Without Plato's gesture—the anthropological pathos of "caring for oneself" and moving toward the Good—any new technocratic utopia, the author argues, is doomed to the same collapse.

Keywords: cybernetics, self-care, management philosophy, technocracy, entropy, utopia

Дудин Артём Олегович; независимый исследователь

Тождество и нетождество единицы и числа в VII книге «Начал» Евклида как иллюстрация платоновской гипотетичности философской арифметики

По Платону различаются нефилософские и философские техники вообще и нефилософская и философская арифметики в частности. Сопоставляются философские техники и диалектика: и такие техники, и диалектика тождественны в опредмечивании сугубо мыслимого и никак не ощутимого (не вообразимого), но различны тем, что данные техники всегда исходят из неких гипотез, а диалектика никогда не гипотетична. Названные тождество и различие между философскими техниками и диалектикой не статичны, но процессуальны в себе: *на*

этапе философских техник мысль выражает единую истину односторонне, *на этапе* диалектики она выражает её конкретно. Соотношение мысли и её предмета переходит с первого этапа на второй, когда мысль отказывается от устойчивости её гипотез. Доказательства первого и двадцатого предложений VII книги «Начал» Евклида предполагают *то* различие между единицей и числом, *то* их тождество. «Парменид» Платона утверждает не различие, а конкретное тождество взаимного различия единицы и числа и их тождества. (Для полного понимания доклада рекомендуется заранее изучить доказательства 1 и 20 предложений VII книги «Начал» Евклида.)

Ключевые слова: Платон, философская техника, философская арифметика, математика, аксиомы, гипотеза, Евклид, единица, число, рассудок, диалектика, бытие, мышление

В «Филебе» Платон различает между арифметикой философствующих и арифметикой не философствующих (57c2–3, d6). С его точки зрения, как-то первая имеет своим предметом некие вполне тождественные как самим себе, так и друг другу единицы, тогда как вторая занята некими отличающимися не только друг от друга, но и от самих себя единицами (*Phlb.* 56d9–e3). Назовём далее арифметики философствующих и не философствующих «философской» и «нефилософской» «арифметиками», соответственно.

Такое же сопоставление философской и нефилософской арифметик находится и в платоновском «Государстве» (*R.* 525c8–526a7). В «Государстве» Платон упоминает пять неких техник, изучение каждой из которых приуготовляет индивидуальный дух к освоению диалектического метода, ср. (*R.* 533c7): 1) арифметику, 2) планиметрию, 3) стереометрию, 4) астрономию, 5) музыку (*R.* 525c8–531c7). Каждую их этих техник можно назвать «философской техникой». Значит, в соответствующем месте в «Государстве» речь идёт о пяти философских техниках.

Платон определённым образом сопоставляет способ раскрытия истины в любой из названных философских техник с тем способом раскрытия истины, которым составляется

диалектический метод. По Платону, и философские техники, и диалектический метод имеют своим предметом то, что неким образом сугубо мыслимо и не доступно никакому ощущению или производному от него воображению (*R*. 511a1, c1), однако если философские техники необходимо опираются на те или иные гипотезы (*R*. 510c2–d3), то диалектический метод «делает гипотезы не началами, но поистине гипотезами, как бы подступами и устремлениями» (*R*. 511b5–6), чтобы дойти до негипотетичного при начале всего. Таковы тождество и различие между философскими техниками и диалектическим методом.

Однако эти тождество и различие выступают в самих себе не устойчивыми и абстрактными, а неким живым процессом становящегося мышления. Во-первых, *предмет* философских техник, по Платону, постижим не только рассудочно, но и разумно (*R*. 511c4–d6). Т. е., с его точки зрения, возможно некое диалектическое осмысление, например, чётных и нечётных чисел или прямой и квадрата. Во-вторых, у Платона как-то тождественны друг другу не только предметы философских техник и диалектики, но и *мысль*, мыслящая предметы первых, с *мыслью*, мыслящей предмет второй. В философской технике, по Платону, мысль уже как-то выражает собой истину, бытие, но делает это не конкретно, а так или иначе абстрактно, односторонне, причём именно в силу своей обусловленности той или иной гипотезой (*R*. 533b6–c3). Освободись же мысль от любых гипотез, она станет конкретной и будет выражать собой истину во всей полноте последней.

Всё до сих пор сказанное резюмируется так: во-первых, и предметы философских техник не только как-то отличны от предмета диалектики, но и как-то тождественны ему, и мысль, мыслящая предметы философских техник, не только как-то отлична от мысли, мыслящей предмет диалектики, но и тождественна последней; во-вторых, взаимное тождество мысли философских техник и мысли диалектики состоит в том, что первая как-то выражает собой часть того целого, которое выражает собою вторая, тогда как их нетождество состоит в том, что первая как-то *не* выражает собой часть того целого, которое выражает собой вторая; в-третьих, частичность вза-

имных тождества и нетождества мысли философских техник и диалектики целиком проистекает из гипотетичности первых и негипотетичности второй.

VII книга «Начал» Евклида по-своему иллюстрирует тезис Платона о том, что философская арифметика выражает собой истину, бытие не конкретно, а так или иначе абстрактно, односторонне. Действительно, самим ходом доказательства предложения VII, 1 подразумевается существенное взаимное *нетождество* единицы и числа, а ход и итог доказательства предложения VII, 20, будучи проверенными на частных примерах, подразумевают существенное взаимное *тождество* единицы и числа (ведь это предложение не «работает», если, скажем, в ряд пар *чисел* 2 к 4, 3 к 6, 4 к 8, 5 к 10 и т. д. — в котором двойка выступает не частью тройки, пятёрки и т. д., но их «частями» — не включить 1 к 2, т. е. не счесть числом и *единицу*).

В «Парменида» же Платона — в единственном его сочинении, где как-то изложены не только *результаты* диалектической мысли, как в «Федоне», «Пире», «Софисте», «Филебе» и других платоновских диалогах, но её *процесс в единстве с* её *результатами*, — утверждается не различие, а [γ] *конкретное тождество* взаимного [α] *различия* единицы и числа и их [β] *тождества* (*Prm.* 144d5–e3).

Итак, доказательства 1 и 20 предложений VII книги «Начал» Евклида выступают иллюстрацией тезиса Платона об односторонней гипотетичности философской арифметики, всестороннее выражение содержания которой как-то находится в соответствующем месте диалектического «Парменида».

Artem Dudin; Independent scholar

Identity and non-identity between unit and number in Book VII of Euclid's *Elements* as an illustration of Platonic hypotheticalness of philosophical arithmetic

According to Plato, non-philosophical and philosophical techniques in general, and non-philosophical and philosophical arithmetics particularly are distinguished.

Philosophical techniques are collated with dialectic, as both the techniques and dialectic are identical thinking of not sensible or imaginable, but of thinkable subject only both are different in grounding the techniques on some hypotheses while grounding dialectic on none. Just named identity and difference are not static, but processual in themselves, for at the techniques' *stage* thought expresses single truth somehow abstractly while at the dialectical *stage* thought expresses that truth concretely. Relation between thought and its subject passes from the first stage to the second with thought rejecting stability of its hypotheses. In Euclid's *Elements, Book* VII, proofs of propositions 1 and 20 presuppose both the difference between unit and number, and their identity. Plato's *Parmenides* asserts not difference, but concrete identity of mutual difference and identity between unit and number.

Keywords: Plato, philosophical technique, philosophical arithmetic, mathematics, axioms, hypothesis, Euclid, unit, number, ratio, dialectic, being, thinking

Клеопов Дмитрий Алексеевич; независимый исследователь

Апология Платона, или Постижимая эффективность платоновской философии

Слова Уайтхеда о европейской философии как серии примечаний к Платону я слышал давно, подумал об удивительной жизнеспособности платоновского способа философствовать — и всё. Однако, при перечитывании статьи Вигнера о непостижимой эффективности математики на словах «философия — это просто злоупотребление терминологией, придуманной как раз для этой цели… Я бы сказал, что математика является наукой изощренного манипулирования понятиями и правилами, придуманными как раз для этой цели» я вдруг осознал, что *на самом деле* сделал Платон. Это не просто и даже не главным образом философская система, учение. Это — алгоритм философского мышления, написанный открытым кодом. Создание «автомата [фило]софии» на языке Бибихина или правил философской игры

в бисер на языке Гессе. Единое (Благо) и эйдосы созерцаются умом, затем облекаются в слова, язык, логос. Но «сознание одного человека отличается от сознания другого больше, чем сознание слона и муравья» (Пятигорский), из чего с необходимостью следует диалогически/диалектический способ разыскания истины, чему в точности соответствует жанр текстов Платона, диалоги.

Ключевые слова: платонизм, эвристика, субъект, субъектность, диалогический метод, диалектика, алетейя, эйдосы, Единое (Благо), открытый философский дискурс

«Да не войдёт сюда не знающий геометрии», по преданию, было начертано над входом в Академию Платона. Даже если это позднейшая выдумка, она точно фиксирует не столько учебный регламент этого места, сколько его методологический манифест. Платон выстраивал свою философскую систему more geometrico: он стремился к строгости дедуктивного развёртывания, опираясь на предельно сжатый набор исходных постулатов. В ядре его мысли находятся идеи (эйдосы) как онтологические архетипы, Единое (Благо) как абсолютный принцип восхождения и нисхождения-эманации, материя как принцип неопределённости, неоформленности и душа как медиатор между умопостигаемым и чувственным и познание — как анамнесис, припоминание того, что душа созерцала до воплощения. В диалоге «Софист» Платон выделяет пять «величайших родов»: бытие, тождество, различие, движение и покой. Исторически показательно сравнение с последующими системами: у Аристотеля категорий уже десять, а у Канта, спустя два тысячелетия, — двенадцать.

Однако суть платоновской «пятёрки» не в числе, а в онтологическом статусе: это не статичная сетка для классификации сущего, а динамические операторы диалектического движения мысли. Они не описывают готовый мир, а запускают процесс его осмысления, задавая траекторию перехода от мнения к истине и обеспечивая этой системе мысли удивительную эвристическую способность.

Аристотель, первый во всех смыслах ученик Платона, совершил радикальную трансформацию, даже реформацию,

мысли учителя. Аристотель расширил поле философствования, создав формальную логику, разработав теорию причинности и создав категориальный аппарат, пригодный для эмпирических наук о природе. В некотором смысле он даже совершил откат к временам фисиологов, до некоторой степени объединив философию и физику, что, по мнению многих исследователей, не пошло на пользу обеим дисциплинам. Также он редуцировал платоновскую диалектику и дедукцию до аналитического инструментария. Отказавшись от диалога как формы философствования, Аристотель заменил совместное субъект-субъектное усмотрение истины монологической трансляцией знания. «Категории» Платона были работающими операторами смыслопорождения, категории Аристотеля — рубрики для упорядочивания. Так эвристически открытая система мысли Платона первый раз сменилась условно-завершённой.

Неоплатоники, прежде всего Плотин, вернулись к платоновскому источнику, но прочли его в ключе мистико-онтологической иерархии. Плотин сохранил платоновский операторный характер мышления, трансформировав его в теорию эманации: Единое → Ум → Душа → Материя. Здесь платоновская диалектика приобрела космический масштаб и экзистенциальную глубину. Плотин не столько систематизировал Платона, сколько актуализировал его эвристический потенциал для решения проблемы «схождения», эманации Единого в мир (или «истечение» всего сущего из Единого). Неоплатонизм сохранил платоновскую интуицию о том, что философия — это путь восхождения разума, а не набор догм, но сместил акцент с диалогического поиска на индивидуальное духовное восхождение. Эта интерпретация обеспечила платонизму вторую жизнь, став концептуальным мостом между античностью и христианской и, отчасти, исламской мыслью, гарантировав сохранение платоновского импульса в эпоху, когда прямой доступ к текстам был часто утрачен или затруднен.

До XX века включительно платоновская традиция видоизменялась, иногда существенно, но постоянно сохраняла свой эвристический потенциал. В эпоху Возрождения и Нового времени платонизм проявился в стремлении к математи-

зации мироздания (Кеплер, Галилей, Ньютон), где идеи вновь стали восприниматься как структурные законы природы, доступные интеллектуальному усмотрению. Немецкий идеализм напрямую апеллировал к Платону: кантовские «идеи разума», гегелевская диалектика и концепция абсолютного знания — всё это вариации платоновского оператора мышления, перенесённого в сферу трансцендентального субъекта и исторического духа. В XIX–XX веках неокантианство и феноменология, отдельно — Бергсон и его последователи, возродили платоновский интерес к сущностям и интуиции, а герменевтика и философия диалога (Бахтин, Библер) вернули платоновскому диалогу его изначальный статус как способа совместного обретения смысла. Даже в аналитической традиции, часто противопоставляемой «метафизике», платоновский импульс прослеживается в поиске логических форм, универсалий и условий возможности языка.

Интересно, что с середины XX века и далее, когда началось крушение «больших нарративов», проявлявшихся во всякого рода всеобщих *-измах* (марксизм, (национал-)социализм и пр.), платонизм не пострадал. Спасла его двойная демократичность. Во-первых, Платон жил и писал в период максимального расцвета демократии в Афинах. Во-вторых, он, опять же по преданию, но здесь не стоит разделять, Платон был олимпиоником, олимпийским чемпионом по панкратиону (бои без правил по древнегреческой версии). Поэтому что такое агон (ἀγών) — фундаментальное понятие древнегреческой культуры, означающее состязание, борьбу или спор, охватывающее все сферы жизни — знал не только теоретически… Всё это никак не могло не сказаться на способе и стиле его мышления и письма (особняком стоит только «Государство»). Поэтому, когда на смену большим нарративам с середины прошлого века даже в ранее достаточно «однозначных» областях, таких как физика и даже логика с математикой, возникает множество конкурирующих теорий и интерпретаций, возвращается и диалогическая форма мышления и разыскания истины. Эту ситуацию прекрасно описал Рикёр, введя термин “*критический плюрализм*, который, признавая разные точки зрения, не считает

их все одинаково обоснованными… отбор носит характер конкурса, где кандидаты должны пройти определенное число испытаний». Вот нам и возвращение агона (и агоры) в науку…

Ценность платоновской философии заключается не столько в непоколебимой истинности, сегодня такая претензия, скорее, даже отпугивает, а в архитектонике её метода, эвристике. Платон создал не закрытую систему, а открытый алгоритм, способный адаптироваться к новым эпистемологическим вызовам. Его категории-операторы, диалогическая форма и интуиция о трансцендентном источнике знания продолжают задавать вектор философского поиска. От Аристотеля до Канта, от Плотина до современной философии науки, платонизм остается не историческим артефактом, а живым инструментом мысли, не золой и пеплом, а огнем.

Dmitry Kleopov; Independent Researcher

Apology Plato, or The reasonable Effectiveness of Plato's Philosophy

I had long known Whitehead's famous remark that European philosophy consists of a series of footnotes to Plato. However, while rereading Wigner's essay on the unreasonable effectiveness of mathematics, I was struck by the observation that "philosophy is simply the abuse of terminology invented for that very purpose…" At that moment, I realized what Plato actually accomplished. He produced an open-source algorithm of philosophical thinking, in Hesse's terms, a set of rules for The Glass Bead Game. The One (the Good) and the eidē are first contemplated by the intellect, then clothed in words, language, and logos. Yet, as Piatigorsky noted, "the consciousness of one person differs from that of another more than the consciousness of an elephant differs from that of an ant." From this radical asymmetry necessarily follows a dialogical/dialectical method of truth-seeking and genre of Plato's dialogues.

Keywords: Platonism, heuristic, intersubjectivity, dialogic method, dialectic, alētheia, eidos, universal, openness of philosophical discourse

Секция 9 «Платоновская традиция в истории искусства»

Абакшина Александра Васильевна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Театральность хоры Платона: вместилище, мимезис, сцена

В центре анализа концепт хоры (χώρα), темное и трудное место, введенное Платоном в диалоге «Тимей». Зона, где обнаруживается сходство хоры и сцены — «незаконнорожденное рассуждение». Хора постигается«как бы во сне», как и восприятие спектакля подобно созерцанию сновидения. В докладе рассматривается гипотеза о театральных основаниях появления концепта «хора» у Платона. Таким образом хора выступает сценой для спектакля по устроению всего (Космоса).

Ключевые слова: хора, Платон, «Тимей», театр, мимесис, вместилище, сцена

Alexandra Abakshina; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The theatricality of Plato's *chora*: receptacle, mimesis, scene

The convergence of *chora* and theater occurs through "bastard reasoning" — *chora* is grasped "as if in a dream," much like theatrical perception. This paper explores the theatrical origins of Plato's *chora* in the *Timaeus*, arguing that *chora* serves as the stage for the cosmic spectacle of the world's arrangement.

Keywords: chora, Plato, the *Timaeus*, mimesis, theatre, receptacle, scene

Исмиева Валерия Мамедовна, кандидат философских наук, доцент; Университет Мировых цивилизаций (Москва, Россия), доцент

К понятию *virtue* в трагедии У. Шекспира «Гамлет» и его интерпретации в контексте этического учения Сократа, Платона и Аристотеля

Шекспир проблематизирует понятие «добродетель» в соотнесении с современными ему контекстами, религиозными и философскими, поэтому допускает очевидный анахронизм — Гамлет является студентом Виттенбергского университета, в стенах которого этическая проблематика была одной из важнейших тем для осмысления и дискуссий, а само понятие тесно сопрягалось с античной (прежде всего древнеримской) традицией и её интерпретацией философами-гуманистами. В пьесе сополагаются различные взгляды на добродетель и просматривается их связь с понятием *virtus*, в основании которого находится учение Сократа и Платона о четырёх добродетелях, нашедшее продолжение в трудах Аристотеля, стоиков и т. д., и которое студент Виттенберга пытается применить к реалиям Эльсинора. Как искатель истины, Гамлет следует сократической традиции, настаивающей на познании как основе добродетели, но прежде всего — на самопознании (на этот императив опиралась и традиция Виттенберга, равно как и на необходимость памятовать о смерти).

Ключевые слова: Гамлет, Шекспир, добродетель, *virtus*, гуманизм, этика

В тексте «Гамлета» сополагаются различные взгляды на добродетель и просматривается их связь с понятием *virtus*, в основании которого находится учение Сократа и Платона о четырёх добродетелях, нашедшее продолжение в трудах Аристотеля, стоиков и т. д.

Понятие *virtus* для римлян первоначально связывалось с воинской доблестью, но впоследствии, вероятно, под влиянием греческой традиции, прежде всего философской, стало озна-

чать целый спектр качеств, среди которых на первом месте четыре главных гражданских добродетели: храбрость (мужество), справедливость, умеренность (или самообладание) и мудрость (не вообще мудрость как у греков, а практическая). На этих четырёх качествах основывалась платоновская Πολιτεία и рассуждение о качествах души, проявляющихся прежде всего в жизни общественной, а отнюдь не имплицитной. В этом ключе *virtus* осознавалась латинянами: её следовало направлять на благо *res publica*, что давало шанс на вечную *memoria. Virtus* можно стяжать поступками, она-то и определяет ценность человека.

Эти воззрения студент Виттенберга пытается применить к реалиям Эльсинора. Как искатель истины, Гамлет следует сократической традиции, настаивающей на познании как основе добродетели, но прежде всего — на самопознании (на этот императив опиралась и традиция Виттенберга, равно как и на необходимость памятовать о смерти).

Кто же и как рассуждает о *virtus-virtue* в пьесе? В системе зеркал «Гамлета» о *virtue* кроме главного героя говорят Клавдий, Полоний, Лаэрт, Гертруда, Призрак. Важны контексты, в которых оно звучит из их уст 15 раз и, как красная нитка, пронизывает пьесу.

Valeriya Ismiyeva, CSc in Philosophy, Associate Professor; University of World Civilizations (Moscow, Russia), Associate Professor

On the concept of *virtue* in W. Shakespeare's tragedy *Hamlet* and its interpretation in the context of the ethical teachings of Socrates, Plato and Aristotle

Shakespeare problematizes the concept of virtue in relation to modern contexts for him, therefore, he admits an anachronism — Hamlet studies at the University of Wittenberg, where ethical issues were one of the most important topics for reflection and discussion, and the concept itself was closely intertwined with the ancient (primarily ancient Roman) tradition and its interpretation. humanist philosophers. The play juxtaposes different views on virtue and reveals

their connection with the concept of *virtus*, which is based on the teachings of Socrates and Plato on the four virtues, continued in the works of Aristotle, the Stoics, etc., and which Wittenberg's student is trying to apply to the realities of Elsinore. As a seeker of truth, Hamlet follows the Socratic tradition, which insists on knowledge as the basis of virtue, but above all on self-knowledge (the Wittenberg tradition also relied on this imperative).

Keywords: Hamlet, Shakespeare, virtue, *virtus*, humanism, ethics

Наровецкий Максим Алексеевич; Кафедра философии ДВО РАН (Владивосток, Россия), аспирант

Платон и Достоевский: типология нигилизма в «Горгии» и «Бесах»

Доклад посвящён анализу проявлений нигилизма в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» и диалоге Платона «Горгий». Анализ показывает, что отрицание моральных и духовных ориентиров ведёт к различным формам деградации человеческой личности — от хаоса и насилия до внутренней пустоты и саморазрушения. В работе представлена типология нигилистических мировоззрений, раскрытая через образы ключевых персонажей. Выделены и охарактеризованы шесть типов нигилизма: натуралистический нигилизм, прагматичный нигилизм, нигилизм самообмана, разрушительный нигилизм, саморазрушающий нигилизм, нигилизм самоутверждения. Для каждого типа определены: суть концепции, ключевые идеи, характерные последствия для личности и общества.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Бесы», «Горгий», Платон, нигилизм, моральные ценности, саморазрушение личности

Тема объективных ценностей, и тема их отрицания — нигилизма, сохраняет непреходящую актуальность, поскольку затрагивает фундаментальные вопросы человеческой свободы, морали и смысла жизни. Анализ типов нигилизма в произведениях «Бесы» Ф. М. Достоевского и «Горгий» Платона позволяет

увидеть, как проявляется нигилистская мировоззренческая позиция, как данная позиция влияет на личность и общество.

Демонстрируя последствия нигилизма и Платон, и Достоевский исходят из одной общей для них интуиции: подлинная свобода невозможна без нравственных ориентиров. Нигилизм, каким бы привлекательным он ни казался на первый взгляд — как путь к силе, счастью или абсолютной автономии и власти, — в конечном счёте оказывается дорогой к деградации и гибели: он не освобождает человека, а лишает его опоры, смысла и связи с другими людьми.

В произведениях «Бесы» Ф. М. Достоевского и «Горгий» Платона можно выделить разные типы нигилизма, каждый из которых воплощён в образе определённого персонажа и несёт свои последствия для личности и общества. Предложенная типология выстроена по принципу нарастания радикальности: от относительно умеренных форм нигилизма в диалоге Платона к предельно радикальным проявлениям в романе Достоевского. Такое построение подчёркивает развитие самой идеи отрицания: у Платона она предстаёт преимущественно в теоретической плоскости, как философская позиция, тогда как у Достоевского нигилизм показан во всей глубине — не только на уровне идей, но в реальной жизни: в конкретных поступках, в муках совести, в экзистенциальных переживаниях героев.

В «Горгии» Платона и «Бесах» Достоевского можно выделить шесть типов нигилизма:

1. *Натуралистический* нигилизм, или «право сильного», представлен Калликлом в платоновском «Горгии». Калликл отрицает общепринятую мораль как «изобретение слабых» и утверждает, что справедливость — это право сильнейшего, а естественные желания не должны ограничиваться. Его ключевая идея формулируется так: «Сильный имеет право господствовать над слабым».

2. *Прагматичный* нигилизм находит своё воплощение в образе Горгия, представленном в одноимённом диалоге Платона. Горгий утверждает, что красноречие следует использовать не как инструмент познания истины или служения общему благу, а как средство достижения личной выгоды — вне

зависимости от последствий для окружающих. Такой подход развращает душу, поскольку подменяет нравственные цели сугубо инструментальными: искусство слова из способа постижения истины превращается в оружие манипуляции, где убедительность ценится выше правдивости, а эффективность — выше добродетели.

3. *Нигилизм самообмана*, воплощённый в образе Пола из «Горгия». Пол воспринимает отказ от нравственных ограничений как путь к свободе и счастью: он считает, что цель оправдывает средства, а красноречие и ум позволяют обойти законы — и в этом видит проявление истинной жизненной мудрости. Парадокс этого типа нигилизма состоит в том, что иллюзия свободы и счастья подменяет их подлинное содержание. Вседозволенность в таком типе нигилизма принимается за силу (автономию воли), а удовлетворение желаний — за высшее благо. Однако такая позиция ведёт к внутреннему распаду: отрицание моральных норм не освобождает, а порабощает — человек становится заложником собственных амбиций и страстей. В этом и заключается суть самообмана: человек думает, что он достиг подлинной свободы и счастья, но на самом деле он утрачивает нравственную ориентацию — ту самую основу, которая придаёт жизни смысл и целостность.

4. *Разрушительный* нигилизм, воплощённый в образе Петра Верховенского из «Бесов», сводится к сознательному отрицанию всех устоявшихся ценностей — морали, религии, традиций — ради создания хаоса, который должен стать почвой для нового порядка. Его суть в убеждении, что цель оправдывает любые средства: разрушение воспринимается не как трагедия, а как необходимый этап «очищения» перед созиданием. При этом сам новый порядок остаётся абстрактным и неопределённым — приоритет отдаётся именно разрушению как инструменту радикального переустройства мира. Ключевой принцип: «Всё дозволено ради революции; преступление — не помешательство, а здравый смысл».

5. *Саморазрушающий* нигилизм представлен Николаем Ставрогиным из «Бесов». Ставрогин утрачивает различение добра и зла, признавая, что «нет зла и добра, а один предрассудок»,

и проявляет равнодушие к ценностям, ставя эксперименты над собой и другими. Его путь — сознательное движение к предельной свободе от любых нравственных ограничений, которую он воспринимает как высшую цель, даже ценой собственной гибели. Ключевая идея звучит так: «Я могу быть свободен от всякого предрассудка, но если я достигну этой свободы, то я погиб». В этом парадоксе — суть его трагедии: стремление к абсолютной свободе оборачивается саморазрушением.

6. Нигилизм самоутверждения или «человекобожие», раскрывается через образ Алексея Кириллова из «Бесов». Кириллов пытается утвердить абсолютную свободу через отрицание Бога, рассматривая самоубийство как акт воли, доказывающий, что «человек — Бог». Его логика строится на убеждении: если Бога нет, то человек обретает абсолютную свободу воли, а главное препятствие на пути к ней — страх смерти. Преодолев этот страх, человек, по мысли Кириллова, возвышается до божественного состояния: «Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет. Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя». Саморазрушение в этой концепции не выступает прямой целью — оно становится ценой, которую необходимо заплатить за самоутверждение. Кириллов не стремится к смерти ради самой смерти: он видит в ней инструмент, позволяющий преодолеть человеческую ограниченность и доказать, что человек способен обрести абсолютную власть над собой и миром. Для него самоубийство — не конец, а кульминация воли, свидетельство победы над страхом и обретения «божественной» свободы.

Примечательно, что прагматичный нигилизм Горгия, хотя и он выглядит менее радикальным, чем нигилизм Кириллова, на деле оказывается более опасным для личности и общества. Достоевский показывает, что в нигилизме Кириллова есть что-то демоническое — он вызывает мерзкие чувства, и отталкивает окружающих своей безрассудностью.

Иная ситуация с прагматичным нигилизмом Горгия. Такой нигилизм кажется привлекательным: человек не совершает поступки, вызывающие возмущение других, не испытывает душевных терзаний. Кажется, что в таком мировоззрении

нет ничего ужасного — напротив, исповедующий такую форму нигилизма думает, что он успешнее, и лучше чем другие. И в каком-то плане он действительно успешнее: человек доволен жизнью и своим положением. И тем не менее такой тип нигилизма не менее разрушителен, чем радикальный нигилизм, поскольку он действует как снотворное: человек не замечает, как он незаметно соскальзывает в пропасть эгоцентризма. Он доволен своим положением, и не видит необходимости в переоценке убеждений. Трагедия такого мировоззрения состоит ещё и в том, что такой человек, будучи внешне успешным и благополучным, становится примером для окружающих. Он имеет больше шансов развратить тех, кто не видит в такой, казалось бы, невинной позиции ничего предосудительного. Подмена истины убедительностью, пользы — выгодой, а нравственности — эффективностью незаметно разъедает моральные основы общества, делая его уязвимым для более радикальных форм отрицания ценностей.

Maksim Narovetskii; Department of Philosophy,
FEB RAS (Vladivostok, Russia), Researcher

Typology of Nihilism: Plato's *Gorgias* and Dostoevsky's *Demons*

The report is devoted to the analysis of the manifestations of nihilism in F. M. Dostoevsky's novel "Demons" and Plato's dialogue "Gorgias." The analysis shows that the denial of moral and spiritual guidelines leads to various forms of degradation of the human personality — from chaos and violence to inner emptiness and self-destruction. The paper presents a typology of nihilistic worldviews, revealed through the images of key characters. Six types of nihilism are identified and characterized: naturalistic nihilism, pragmatic nihilism, self-deception nihilism, destructive nihilism, self-destructive nihilism, and self-affirmation nihilism. For each type, the following concepts are defined: the essence of the concept, key ideas, and characteristic consequences for the individual and society.

Keywords: F. M. Dostoevsky, Demons, Gorgias, Plato, nihilism, moral values, self-destruction

Косинская Александра Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), доцент

Иванова Алла Генриховна; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), магистрант

Проблема соотношения права, справедливости и власти в «Государстве» Платона и «Властелине Колец» Дж. Р. Р. Толкина

Понятие права рассматривается в контексте понятий справедливость и власть в диалоге «Государство» Платона. Сопоставляются представления о соотношении власти и справедливости разных героев — участников диалога. В рамках историко-философского подхода сопоставляются идеи платоновского Фрасимаха и его исторического прототипа. Позиция Главкона анализируется на уровне философского дискурса и художественного мифа о кольце Гига. Противопоставленные друг другу разделяемая Платоном идея Сократа о справедливости как высшей добродетели и счастье человека и идея Главкона о справедливости как добродетели, которая возможна лишь по принуждению, рассматриваются на метауровне рецепции платоновской проблемы в популярном литературном произведении XX века — «Властелине Колец» Дж. Р. Р. Толкина. Отмечается, что кольцо Гига из мифа, рассказанного иллюстрирующим свою идею справедливости Главконом, стало прототипом всемирно известного Кольца Всевластия Толкина. В рамках компоративного метода миф о Гиге рассматривается как прецедентный текст для «Властелина Колец» Толкина.

Ключевые слова: Ключевые слова: Платон, «Государство», Сократ, Главкон, Фрасимах, власть, справедливость, право, Гиг, Кольцо Всевластия, Толкин

В «Государстве» — платоновском пособии по организации идеального общества — тема права впервые появляется в начале диалога, в размышлениях о природе справедливости. Стартовое определение достаточно нейтрально — «справедливость — это добродетель и мудрость» (*RP.* 350e). В споре с Фра-

симахом Сократ (а его точка зрения совпадает с авторской) сталкивается с мнением о том, что справедливость, облеченная в государственное право, перерождается в несправедливость. Ведь те, кто устанавливают право и пишут законы, делают это для себя — сильнейших и пребывающих у власти. «Обладание властью даёт большие преимущества» (*RP.* 344a), при этом для справедливого человека пребывание во власти несёт сплошные убытки, в то время как несправедливый лишь обогащается и усиливает свою власть — вот что видит вокруг себя Фрасимах (и реальный Фрасимах именно так и говорил в своих выступлениях). В обществе царят несправедливость, кумовство и культ власти. Рассуждения Платона о торжестве справедливости и нравственности слегка блекнут, он, как любой ортодоксальный идеалист, сталкивается с реальностью.

Но Платон, к счастью для нас, верящих в идеалы справедливости, не сдаётся. Через ряд логических аргументов он всё же приводит Фрасимаха к заключению, что «правление и попечение низкой души неизменно будет плохим, а у возвышенной души всё это выходит хорошо» (*RP.* 354a), «достоинство души — это справедливость, а недостаток — несправедливость». Но это ещё слишком далеко от политико-практического применения — еще один собеседник Сократа, Главкон, тем не менее напоминает, что он-то верит в то, что справедливость — вид прекрасного блага для человека, но

> большинство держится иного взгляда и относит её к виду тягостному, которому можно предаваться лишь за вознаграждение, ради уважения и славы, сама же она по себе будто бы настолько трудна, что лучше её избегать. (*RP.* 358a)

Главкон берёт на себя более широкое изложение позиции Фрасимаха. Он напоминает о всей истории человечества, о том, как часто человек стакивается с несправедливостью, и как он от этого страдает. Люди «нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от неё. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Сущность справедливости «по закону» (для Главкона) — это нечто среднее между ситуацией, когда тво-

рится безнаказанная несправедливость и когда человеку приходится терпеть несправедливость в отношении себя самого. Позже эту идею повторит Т. Гоббс. То есть закон — ограничитель природных своекорыстных человеческих начал, который насильственно заставляет соблюдать этические нормы.

Идея Главкона состоит в следующем: «никто не бывает справедливым по своей воле, но лишь по принуждению» (*RP.* 360c). Здесь оратор приводит миф о пастухе Гиге с кольцом в подтверждение своей точки зрения. Сомнения в идее настоящей справедливости оттеняются сюжетом «быть или казаться», дожившим до наших дней в лице многочисленных политтехнологий. Брат Главкона Адимант задаётся вопросом — как же учить молодёжь, если несправедливость столь привлекательна? Контроль или вмешательство со стороны богов — не то, на что можно гарантированно рассчитывать (эту мысль Платон потом разовьёт в «Законах»). «Покажи нам, — требуют братья и компания, — не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе — зло или благо» (*RP.* 367b). То есть идея первоначального договора-права не вполне отвечает их представлению о справедливости, да и не вполне описывает существующую действительность.

Сократ не сразу отвечает на этот запрос, Платон переключается на описание различных аспектов развития государства, но не оставляет своей изначальной установки на регулятивное существование идей. После мифа о пещере добавляется ещё одна идея — идея блага. То есть Платон не ограничивается введением в оборот понятия «права» (которое бы регулировало жизнь общества), но стремится держать рамку идеи справедливости выше физического мира, выше начертанных правил и уставов, именно потому, что не закон сам по себе влияет на человека, но идея справедливости живет в нем (или, по крайней мере, должна жить).

> Властителями в государстве станут подлинные философы, <…> самым великим и необходимым будут считать они справедливость, служа ей и умножая её… (*RP.* 541a)

В «Государстве» к собственно праву Платон уже не возвращается, однако к идее справедливости возвращается вновь и вновь. Она является путеводной (можно сказать, нормотворческой) и для человека (укротившего свой нрав, *RP.* 589b), и для государства (получившего в управляющие высоконравственного правителя), потому что

> всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала, особенно если имеешь его в себе, как нечто своё; если же этого нет, тогда пусть оно воздействует извне, чтобы по мере сил между всеми нами было сходство и дружба и все мы управлялись бы одним и тем же началом. (*RP.* 591d)

К детальному разбору права как законодательства Платон вернется в «Законах». Основанием для всех рассуждений Платона о праве — идея/парадигма справедливости, и она регулирующая. И «Государство», и «Законы» посвящены разработке права, точнее, его базовых посылок, и в одном и другом произведении эта идея является определяющей, более высокого уровня, чем конкретные нормы права. В этом, собственно, и состоит принцип возможности корректировок правовых норм — когда они перестают соответствовать идее справедливости (устаревают, попадают в зависимость к текущей власти и пр.). То есть бог — не закон, а идея справедливости и блага. Если у вас нет писанного *прав*а, то, перефразируя Канта, идите к справедливости и у вас всё получится *прав*ильно.

Если вернуться к аргументации Платона, то можно отметить его наблюдение о том, что внешне несправедливость очень привлекательна. Значит, рассуждает он, молодежь нужно воспитывать и рассказывать об истинном лице несправедливости, о том, что, даже будучи скрытой, несправедливость — язва для человеческой души, и никогда не сможет привести к счастью.

В XX веке Дж.Р. Р. Толкин во «Властелине Колец» заимствует магический артефакт из мифа Главкона, детально прорабатывает свойства кольца и даже колец (в отличие от схематизма платоновского повествования) и даже колец и рассматривает разные виды взаимодействия героев с Коль-

цом Всевластия как символом неограниченной власти. Усложняя и психологизируя отношения героев с магическим артефактом, Толкин с одной стороны показывает всю непривлекательность несправедливости и безнравственности (на примере Голлума), с другой — безнадёжность идеи использовать безграничную власть во благо даже самых прекрасных идеалов (Боромир), с третьей — добровольный отказ от всемогущества ради сохранения собственной самобытности (Галадриэль, Гэндальф) — путь Сократа, и наконец, оригинальный способ взаимодействия с Кольцом Всевластия хоббитов и Тома Бомбадила, состоящий в нежелании обладать величайшей властью, предпочтение простых и повседневных радостей жизни всемогуществу власти.

Alexandra Kosinskaya, CSc in Philology, Associate Professor; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Associate Professor

Alla Ivanova; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), MA student

Correlation between law, justice, and power in Plato's *Republic* and J. R. R. Tolkien's *The Lord of the Rings*

The concept of law is contemplated in the context of notions of justice and power in the *Republic* by Plato. The ideas of correlation between power and justice expressed by the different characters participating in the dialogue are compared. Within the framework of the historical and philosophical approach, the ideas of Plato's Thrasymachus and his historical prototype are compared. Socrate's idea of justice as morality and happiness is apposed to Glaucon's notion of justice as a virtue that is impossible to practice without coertion. It is noted that the Gig's ring from the myth told by Glaucon, illustrating his idea of justice, became the prototype of Tolkien's world-famous Ring of Power. Within the framework of the comparative method, the myth of Gig's ring is considered as a precedent text for Tolkien's *The Lord of the Rings*.

Keywords: Plato, the *Republic*, Socrates, Glaucon, Thrasymachus, power, justice, law, Gig, The Ring of Power, Tolkien

Батурин Даниил Антонович, кандидат философских наук; Тюменский государственный университет (Тюмень, Россия), доцент

Генеалогия философско-антропологических подходов к играм: религиозные истоки и исследовательские методологии

В данном докладе мы поговорим об антропологических, исторических и культовых истоках игр как универсального феномена конституирующего всю мировую культуру от архаики до современности. Мы содержательно проанализируем феномен игры, в рамках культурологической модели предложенной философом Йоханом Хейзингой и его последователями. Постараемся раскрыть связь между понятием игры и сферой сакрального, показав как феномен игры раскрывается в различных архаических ритуальных практиках.

Ключевые слова: игра, сакральное, миф, мимезис, агон, ритуал, антропология

Игра представляет собой универсальную форму человеческой деятельности, соединяющую рациональное и иррациональное, природу и свободу. С древнейших времён игра имеет сакральные корни, выступая способом творческого осмысления мира и средством социализации. Её первоначальные формы связаны с ритуальными действиями, мистериями и жертвоприношениями, что позволяет рассматривать игру как изначально религиозно-культурный феномен. В античной традиции, например у Платона и Гераклита, игра осмысливалась как отражение космического порядка и божественного замысла. В Средние века и в Новое время внимание философов смещается к антропологическому измерению игры. Интерес к её сущности и функциям развился в трудах Й. Хёйзинги, Ф. Г. Юнгера и Р. Кайуа, которые заложили основные направления современной философии игры. Так, согласно «Homo Ludens» Й. Хёйзинги, культура возникает и развивается «в игре и как игра»: язык, миф, право, наука и искусство имеют игровое происхождение. Игра свободна, добровольна, ограничена во

времени и пространстве, подчинена правилам и создаёт собственный порядок; она выступает проявлением человеческой творческой свободы и основой формирования общественных структур.

Ф. Г. Юнгер рассматривал игру как постоянное, внекультурное измерение бытия, возникающее из избытка жизненных сил. Он классифицирует игры по источникам возникновения — случай, искусность, подражание — различая их по внутренней логике и степени свободы. Потеря способности играть, по Юнгеру, равносильна отчуждению человека от самого себя и превращению деятельности в труд или механизм. Роже Кайуа развивает идею игры как специфического канала проявления иррациональных импульсов. Он выделяет четыре основных типа игр: *agon* (состязание), *alea* (жребий), *mimicry* (подражание) и *ilinx* (головокружение). Эти формы отражают стремление человека к самопознанию, перевоплощению и экстатическому опыту, соединяя профанное и священное начала культуры. Таким образом, философско-антропологическая традиция показывает: игра это не просто вид досуга, а фундаментальный способ существования человека в мире, средство духовного приобщения и символической репрезентации культуры.

Daniil Baturin, CSc in Philosophy; University of Tyumen (Tyumen, Russia), Associate Professor

The genealogy of philosophical-anthropological approaches to games: religious origins and research methodologies

This report explores the anthropological, historical, and cultic origins of games as a universal cultural phenomenon from antiquity to today. Analyzing play within Johan Huizinga's cultural model, it examines the connection between play and the sacred, highlighting how play manifests in archaic ritual practices and its role in world culture.

Keywords: game, the sacred, myth, mimesis, agon, ritual, anthropology

Успенская Анна Викторовна, доктор филологических наук, профессор; Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов (Санкт-Петербург, Россия), почётный профессор; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Античность в творческой судьбе А. А. Фета*

Античная литература и философия играли в творческой судьбе поэта очень важную роль. В университетские годы он начал писательский путь с переводов Горация, которые разбудили в нем поэтическое вдохновение. Позже, прослужив 8 лет в пехотном полку, Фет чувствовал, что его талант начал глохнуть. И снова обращение к античности пробудило поэтические силы: Фет в 1855 году первым в России перевел все оды Горация — а следом и оригинальная поэзия, хлынула бурным потоком. Новый затянувшийся кризис — с 1860 по середину 70-х годов. Фет, сторонник «чистого искусства», был отвергнут журналами, почти перестал писать стихи, на полтора десятилетия ушел в занятия сельским хозяйством. В середине 1870-х снова можно заметить устремление к античности, возможно, опять вызвавшего поэтическое вдохновение. Подводя итоги пережитого, Фет обращается к «Истории» Геродота, к легенде о Крезе и Солоне. Опираясь на известную фабулу, Фет высказывает собственные мысли о движущих силах истории, истинных и мнимых ценностях, частично совпадая, частично полемизируя с идеями Геродота.

Ключевые слова: Геродот, Фет, античность, поэзия, Гораций, переводы

Доклад посвящен рецепции античных авторов и в том числе Геродота в творчестве А. А. Фета. Античная литература и философия играли в творческой судьбе поэта очень важную роль. Он три года серьезно занимался древними языками

* Исследование выполнено в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02585, https://rscf.ru/project/25-28-02585/

в классической гимназии Крюммера. В университетские годы он начал свой писательский путь с переводов Горация, которые разбудили в нем и собственное поэтическое вдохновение. Творческое общение по поводу переводов с кругом московской профессуры давало возможность социальной адаптации Фету, утерявшему право на потомственное дворянство.

После окончания университета Фет совершил крутой поворот в своей жизни — ради получения дворянского звания поступил в армейский полк, где прослужил 8 лет. К концу этого периода Фет чувствовал, что его талант начал глохнуть, новых стихов почти не было. И снова обращение к античности помогло вернуться в литературу: Фет в 1853–1855 году первым в России перевел все 4 книги од Горация (напечатаны в «Отечественных записках» в 1856 г.) — а следом и оригинальная поэзия, по воспоминаниям Фета, хлынула бурным потоком.

Новый затянувшийся кризис — с 1860 по середину 70-х годов. Фетовские идеи «искусства для искусства», независимого от политических страстей, кажутся неуместными в эпоху бурно проходящих социальных реформ и Фета перестают печатать. Он снова круто меняет свою жизнь и на полтора десятилетия уходит в занятия сельским хозяйством в Степановке. Стихов он пишет мало, зато неоднократно подчеркивает в письмах и очерках, что строит жизнь по рецептам философии золотой середины Горация. К середине 1870-х Фет был уже далеко не молод и почувствовал усталость от сельскохозяйственных занятий. В этот момент снова можно заметить устремление к античности, и опять оно пробуждает поэтическое вдохновение. Размышляя о смысле человеческой жизни, Фет обращается к «Истории» Геродота, к знаменитой легенде о Крезе и Солоне. В стихотворении «Крез», опираясь на известную фабулу, он высказывает собственные мысли о движущих силах истории, истинных и мнимых ценностях, частично совпадая, частично полемизируя с Геродотом. Вскоре после этого Фет обращается к переводам Шопенгауэра («Мир как воля и представление»), переводит «Фауста» Гете, римских поэтов. Одновременно можно наблюдать и яркую вспышку собственного поэтического творчества, пять выпусков сборников «Вечерние огни».

В стихотворении «Крез» Фет значительно сокращает ответ Солона, выпускает рассказ о Телле, эпизоды поражения Креза, его раскаяние и разговор на костре с Киром. Зато он охотно прославляет вслед за Геродотом мир семейных ценностей, делая акцент на судьбе Клеобиса и Битона.

Выводы из этой притчи у Геродота и Фета различны. Геродот, формулируя концепцию движущих сил истории, на первый план выдвигает именно судьбу, для человека непостижимую и всевластную. Солон предостерегает Креза от гордости, которая, ведет к нечестию. У Фета концепция судьбы имеет скорее христианское обличие. Смирение перед высшими силами необходимо, но так же необходимы для счастья эстетические и этические ценности — искусство, семья, любовь.

Anna Uspenskaya, DSc in Philology, Professor; Saint-Petersburg University of the humanities and social sciences (Saint-Petersburg, Russia), Professor Emeritus; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Professor

Antiquity in the creative destiny of A. A. Fet*

Classical literature and philosophy played a crucial role in the poet's creative development. During his university years, he began his writing career with translations of Horace, which awakened his poetic inspiration. Later, after serving in an infantry regiment, Fet felt his talent was beginning to fade. Once again, a turn to antiquity awakened his poetic powers: in 1855, Fet became the first in Russia to translate all of Horace's odes. A new crisis from 1860 to the mid-1870s. Fet almost stopped writing poetry, and devoted himself to farming for fifteen years. In the mid-1870s, a renewed yearning for antiquity can be discerned, perhaps again sparking poetic inspiration. Summing up his experiences,

* The research was carried out at F. M. Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-02585, https://rscf.ru/en/project/25-28-02585/

Fet turns to Herodotus's *History*, to the legend of Croesus and Solon. Drawing on this well-known plot, Fet expresses his own thoughts on the driving forces of history, true and imaginary values.

Keywords: Herodotus, Fet, antiquity, poetry, Horace, translations

Носков Алексей Александрович; Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель

Лекарство души в практике заботы о себе

Платон предлагает глобальный познавательный проект для каждого: «познать себя». Одним из методов такого познания является метрика боли и ее облегчения в суждениях мысли и речи. Это «лекарство» хорошо или плохо, что дает развитие диалектике и риторике в философии. Риторика в 18 в. стала тем лекарством, которое теперь применяется в связи с творчеством и искусством.

Ключевые слова: равнодушие, удовольствие, поэзис, фантазия, эстетика, этика

Alexei Noskov; Saint-Petersburg State University of Industrial Technologies and Design (Saint Petersburg, Russia), Lecturer

Medicine for the soul in the practice of self-care

Plato proposes a global cognitive project: "know thyself." Method of such self-knowledge is the metric of pain and its relief in thought and speech. Whether this "medicine" is good or bad, it has to the development of dialectic and rhetoric in philosophy. By the 18th century, rhetoric became the medicine that was used in linked to creativity and art.

Keywords: indifference, pleasure, poesis, fantasy, aesthetics, ethics

Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Стоик и ироник Сократ в «издевательстве» Владимира Маяковского

В докладе рассматривается первая часть стихотворения В. В. Маяковского «На учёт каждая мелочишка. Пара издевательств» (1924), главным действующим лицом которого является Сократ. Поэт сочиняет забавную басню о древнегреческом философе и его учениках, катающих учителя в повозке по городу. Маяковский с симпатией относится к Сократу, показывая, что философ перенес поездку стоически и отреагировал на выходку «студентов» со свойственной ему иронией. В своем докладе автор эскизно затрагивает темы Сократ в басне, Сократ как комодумен, Сократ в русской культуре.

Ключевые слова: Сократ, греческий философ, Маяковский, советская поэзия, стоик, иронист, издевательство, рецепция, философия культуры

Весной 1924 г. В. В. Маяковский написал стихотворение «На учёт каждая мелочишка» с ерническим подзаголовком в скобках: «пара издевательств», опубликованное в журнале «Смена». В журнале стихотворение разделено подзаголовками на «Первое» и «Второе» «издевательства». Главным героем первой части диптиха является Сократ. Маяковский рассказывает забавную байку о древнегреческом философе и учениках, которые под воздействием его речей, впряглись в повозку, дабы выказать уважение учителю, и эта смешная «стайка кентавров» вместо лошадей прокатила Сократа по городу. Поездку философ перенес стоически и отреагировал со свойственной ему иронией: «А все-таки с лошадью конкурировать не можете!» Как говорится, мораль сей басни такова: не лезь не в свои оглобли. «Держи восторгов елей!» — дважды призывает поэт в этом диптихе, то есть, нельзя допускать, чтобы эмоции перехлестывали через край. Смысл здесь ясен — не выказывай

подобострастно стремление угодить кому-либо, тем паче, если называешь себя учеником уважаемого учителя.

Имя афинского философа в стихотворении упоминается трижды. Поэт знает о практике Сократа вести беседы, но в стихотворении говорится не о сократическом диалоге, а о «Сокрачьем выступлении» перед публикой. Рассказ о Сократе завершается ироничным замечанием философа в адрес своих ретивых поклонников, так что здесь, возможно, отсылка к сократовской иронии, которую философ использовал в своих воспитательных беседах; но учитывал ли это Маяковский — это вопрос. Ирония Сократа — одна из важных составляющих его диалектического метода, и связана она с диалогической ситуацией развития беседы, это насмешка над самоуверенностью оппонента с целью его «встряхнуть», стимулировать к живому разговору. Вряд ли Маяковский рассуждал о принципах сократовой диалектики, по-видимому, здесь поэт действовал по наитию.

В этой краткой басенке встречаются разного рода нелепицы. Очевидно, автора вовсе не заботят исторические достоверности. Маяковский не занимался антиковедением, не писал произведений на сюжеты из греко-римской истории, хотя «антикизирующих» эпизодов в его творчестве не мало. Отмечу, что в стихотворениях Маяковского все вкрапления реминисценций, отсылающих к древности, непременно относятся к современности, они служат для реализации актуальных задач, а вот к античной культуре не имеют отношения, разве что косвенное.

«Издевательство» Маяковского является уникальным опытом восприятия Сократа в русской/советской литературе. Осознанно или нет, но, сочиняя комическую историю об ослятах-рабфаковцах, Маяковский сделал именно Сократа (а не кого-либо другого) главным персонажем своей басни, высмеивающий «елейные» чувства советской молодежи. Таким образом, осознанно или нет, классик советской литературы следует многовековой устойчивой литературной традиции изображения *comoedice* мудреца Сократа.

Сцену с катанием учителя-философа учениками-псевдокентаврами Маяковский, конечно же, выдумал. Возможно, ему понравилось сравнение качающих его на руках и при этом гогочущих рабфаковцев — с гибридными животными из греческой мифологии. Сократ не мог выступать перед «студентами какого-то помпейского вуза», он не ездил на коляске, запряженной исступленными слушателями, не носил ни кепку, ни лайковые перчатки (*nonsence*!) и ничего не говорил «студентам» про их неумелый агон с ездовыми лошадьми.

Несмотря на ироничный тон басни-«издевательства», поэт говорит о Сократе без ерничества. Сократ показан оратором, способным возбудить публику своими речами, но он педагог, который осуждает мещанские пережитки, высмеивает «кентавров», занявшихся не своим делом. Через иронию и наставление Сократа Маяковский выражает свою иронию, свою педагогическую философию.

Советский поэт видел в Сократе воспитателя юношества, мудрого простого человека, что называется, человека из народа, который всем задавал неудобные вопросы, чтобы пробудить в собеседнике сознание. Поэт видел в нем докучливого овода для сограждан, не отвлеченного мыслителя, но государственника-практика, которого интересовали люди и полис, справедливость и истина. Такой философ был близок художнику Маяковскому, который своим творчеством вытравливал «обывательскую моль».

Для поэта-бунтаря, «революцией мобилизованного и призванного», «босоногий из Афин» мог казаться *своим* еще и потому, что он был *революционером* в философии. Сократ — созидатель, человек, воплощавший собой живую практическую философию. Его деятельная философия не менее значима, чем труд поэта-пролетария. Так, в стихотворение «Поэт рабочий» (1918) Маяковский создает апологию художников слова, которые «Голов людских обделывают дубы», «Мозги шлифуют рашпилем языка». Поэт представляет себя «ассенизатором и водовозом», таким же, как Сократ, социальным оводом, строителем, воспитателем.

Есть и еще одна черта в историко-литературном образе Сократа, которая, несомненно, была близка Маяковскому, — готовность отдать жизнь за свои убеждения. Афинский философ оставался оводом до самого конца и продолжал поучать сограждан, даже когда те учинили над ним судилище. Он рассчитывал на понимание, но не просил о помиловании. Избрав собственное наказание и свою смерть, Сократ утверждал истинность того, чему он служил, чему он был верен всю жизнь. Этот отважный борец вполне мог быть героем Маяковского.

Alexander Sinitsyn, CSc in History, Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

The Stoic and Ironist Socrates in Vladimuir Mayakovsky's "derision"

The paper examines the first part of V. V. Mayakovsky' poem *Every little thing to be accounted. A couple of derisions* (1924), whose main character is Socrates. The poet composes a humorous fable about an ancient Greek philosopher and his students, who take their teacher for a ride in a carriage through the city. Mayakovsky sympathizes with Socrates, showing him enduring the journey stoically and reacting to the students' trick with his characteristic irony. In his report, the author briefly touches on the themes of Socrates in the fable, Socrates as a komodoumenos, and Socrates in Russian culture.

Keywords: Socrates, Ancient Greek philosopher, Mayakovsky, Soviet poetry, Stoic, Ironist, derision, reception, philosophy of culture

Секция 10 «Платонизм и аналитическая традиция»

Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Можно ли изучать вещи без имен? Комментарий к положению Сократа в «Кратиле» (438e)

В «Кратиле» Сократ утверждает, что можно изучать вещи без имен. Мы рассматриваем этот тезис с двух точек зрения: 1) эпистемологической (вопрос о прямом доступе к миру, минуя язык) 2) линтвистической (можно ли познать не наименованные сущности). Привлекая идеи Рассела, Витгенштейна, Патнэма, Мак-Дауэлла и других аналитических философов, мы делаем попытку показать, что тезис платоновского Сократа можно аргументировать только при долпущении абсолютного разума, и ни при каком другой.

Ключевые слова: Платон, «Кратил», язык, слово, вещь, наименование

Sergey Nikonenko, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Professor

Is it possible to study things without names? Commentary on Socrates' statement in the *Cratylus* (438e)

In the *Cratylus*, Socrates argues that it is possible to study things without names. We examine this thesis from two

perspectives: 1) Epistemological (the question of direct access to the world without language) 2) Linguistic (whether it is possible to know unnamed entities). Drawing on the ideas of Russell, Wittgenstein, Putnam, McDowell, and other analytic philosophers, we attempt to show that the thesis of Plato's Socrates can only be argued for under the assumption of absolute reason, and not under any other assumption.

Keywords: Plato, the *Cratylus*, language, word, thing, naming

Протопопов Иван Алексеевич, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия), доцент; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Познание идей и самопознание души как главная задача философии у Платона

Для Платона философия не является теорией познания или какой-либо систематизацией знаний о мире. Подлинная задача познания для него — поворот души от чувственно воспринимаемого мира к умопостигаемому бытию. Познание идей, в этом отношении, есть одновременно акт самопознания души, ибо она по своей природе уже соприкасалась с идеями до своего воплощения в тело. Поэтому знать идею — значит вспомнить или что то же самое у Платона — осознать себя в своей подлинной, бессмертной сущности и умопостигаемом бытии. Познание идей невозможно без самопознания души. Душа сама по себе сродни идеям, которые бестелесны, тождественны себе, не рождаются и не умирают, невидимы, тогда как тело сродни всему различному множественному, возникающему и уничтожающемуся. Если бы душа не была причастна к миру идей, она не могла бы

их познавать. Познавая идеи, душа познает собственную изначальную сущность (идею) и своё собственное независимое от чувственно воспринимаемого мира бытие.

Ключевые слова: познание идей, самопознание, бессмертие души, мышление, чувственное восприятие

Для Платона философия не является ни теорией познания, ни какой-либо систематизацией понятийных знаний о мире. Это — не предтеча эпистемологии в её нововременном смысле, не классификация системы наук и не построение всеобъемлющей системы понятий в единой теории научного знания. В этом отношении Платон решительно противостоит тому, чем стала философия после Декарта и завершилась у Канта и Гегеля. Подлинная задача познания для него — это поворот души от чувственно воспринимаемого мира к умопостигаемому бытию. Данный поворот не есть простое изменение интеллектуальной перспективы или смена познавательной парадигмы. Это преображение всего человека, обращение, затрагивающее желания, образ мысли и действий и самый способ бытия в мире.

В этом фундаментальном отношении познание идей есть одновременно акт самопознания души. Это связано с тем, что душа по своей природе уже соприкасалась с идеями до своего воплощения в тело. Наше рождение и существование в чувственном мире не есть какое-либо феноменологическое начало интеллектуального познания как у Гегеля. Бытие в чувственном мире мнения — это забвение изначального собственного бытия, в котором душа непосредственно созерцала истину и саму себя. Знаменитое учение о припоминании (анамнесис) из диалогов «Менон» и «Федон» учит именно этому: всякое познание есть воспоминание. Человек припоминая, осознаёт то, что его душа уже знала до того, как оказалась заключённой в тело. Поэтому знать идею означает для человека, согласно Платону, — то же самое, что осознать себя в своём подлинном умопостигаемом бытии. Когда я познаю, что справедливость и благо само по себе — не просто справедливые поступки и виды добродетели, но идеи сами по себе, — я одновременно открываю, кто я есть на самом деле в своём бытии и открываю для себя

такое своё бытие, в котором мыслю себя и всё остальное сущее. Это созерцание и есть мой подлинный способ существования. Забвение и отсутствие познания идей есть настоящее забвение и утрата самого себя в чувственной жизни тела.

Отсюда вытекает решающий тезис: познание идей невозможно без самопознания души. Нельзя схватить эйдосы, оставаясь в неведении относительно того самого органа, который эти эйдосы схватывает. Это было бы подобно попытке увидеть солнце воспалёнными и нетренированными глазами. Душа должна обратиться внутрь себя, прежде чем сможет устремиться ввысь. В диалоге «Алкивиад I» Сократ говорит, что мы можем увидеть свой собственный глаз, лишь глядя в чужой глаз, и точно так же мы можем познать себя, лишь вглядываясь в другую душу — но в конечном счёте мы должны вглядеться в божественное внутри нас. Самопознание оказывается необходимым условием познания идей.

Это основано на том, что что душа сама по себе сродни идеям. Идеи, согласно Платону бестелесны, то есть не имеют протяжения в пространстве и не состоят из материи. Затем, они тождественны себе, неизменны и всегда равны самим себе. Наконец, они не возникают и не уничтожаются, поскольку вечны, не имеют ни начала, ни конца. Идеи постигаются только умом, а не чувствами. Характеризуя платоновскую идею следует, однако, сказать, что — это не просто априорное понятие мыслимое и формируемое в нашем мышлении, как это обстояло потом у Канта, но постигаемое разумом, независимое от него бытие сущего, на основании которого это сущее существует для чувственного восприятия и мыслится нами в его сущности. Душа в её разумной части, которая мыслит и познаёт также бестелесна, она является бытием того сущего, которое и есть мы сами. Душа тождественна себе во времени, я есть один и тот же, тождественный себе мыслящий субъект, который объединяет в себе свои мысли всё мыслимое и воспринимаемое с помощью чувств сущее. Мы не видим душу глазами; мы воспринимаем её только через её действия — мышление, желание, воление. Тело, напротив, обладает противоположным по отношению к душе набором характеристик. Оно постоянно изменяется,

рождается и обречено на смерть, видимо для чувств. Тело принадлежит становящемуся миру, множественности, всего того, что возникает и уничтожается.

Это онтологическое родство души и идей имеет прямое эпистемологическое следствие. Если бы душа не была причастна миру идей — если бы она была всего лишь материальной конфигурацией, порядком элементов (гармонией) или побочным продуктом телесных процессов, — она никогда не смогла бы их познавать. Глаз видит свет только потому, что сам содержит в себе свет, как говорит Платон в «Государстве», природа глаза солнечна. Ухо слышит гармонию только потому, что само причастно пропорции. И душа может познавать умопостигаемое только потому, что сама по своей сущности умопостигаема. Таким образом, познавая идеи, душа познаёт собственную изначальную сущность (свою собственную идею) и своё собственное независимое от чувственно воспринимаемого мира бытие. Философия — это возвращение домой. Душа, упавшая в пещеру телесного существования, обращённая к теням и иллюзиям, должна вернуться к своему умопостигаемому бытию. Она должна взойти по крутому и трудному пути диалектики. И в конце этого пути она обнаруживает самое себя такой, какова она на самом деле: бессмертным, разумным, самодвижущимся сущим, принадлежащим умопостигаемому миру. Знать идеи — значит знать себя. Знать себя — означает знать, что ты не тело, как считал Ницше, а душа. А знать это — значит начать путь к Благу.

Ivan Protopopov, CSc in Philosophy, Associate Professor; St Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (St Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia), Associate Professor; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (St Petersburg, Russia), Major Research Fellow

Cognition of ideas and self-knowledge of the soul as the main task of philosophy in Plato

For Plato, philosophy is not a theory of knowledge or systematization of the world. Its task is the turning of the soul from

the sensible world to intelligible being. Cognition of ideas is an act of the soul's self-knowledge, for the soul has already encountered ideas before its incarnation. To know an idea is to remember — to realize oneself in one's true, immortal essence.Cognition of ideas is impossible without self-knowledge. The soul is akin to ideas: disembodied, self-identical, unbegotten, imperishable, invisible. The body belongs to the changing multiplicity of becoming. If the soul were not involved in the world of ideas, it could not cognize them. In learning ideas, the soul learns its own original essence and its existence independent of the sensory world

Keywords: cognition of ideas, self-knowledge, immortality of the soul, thinking, sensory perception

Катречко Сергей Леонидович, кандидат философских наук, доцент; Государственный академический университет гуманитарных наук (Москва, Россия), доцент; Фонд «Центр гуманитарных исследований» (Москва, Россия), главный редактор «Трансцендентального журнала»

Платон о «методе» философии (метафизики). Как возможна мета-метафизика?

Одним из важных компонентов платоновской философии является его концепт (метафора) четырехчастного отрезка (разделенной Линии). В нем Платон выделяет четыре различных онтологических области и с каждой из них связывает соответствующий тип «знания» (в широком смысле; заметим, что собственно знание — *эпистеме*, появляется лишь на третьем уровне). Тем самым, Платон фиксирует возможность существования разных типов знания («наук»), различие между которыми задается их *предметом* и *методом*. Философия (метафизика, диалектика) относится Платоном к «высшей» (четвертой) части Линии и поэтому правомерно поставить вопрос о специфике философского (метафизического) метода, в частности в его отличии от методов наук о природе (2-й уровень) и математики (3-й уровень). Таковым (для метафизики) может быть только умо-зрительный

метод (греч. θεωρία), который в современной философии фиксируется как (метод) «мысленного эксперимента» и концептуального анализа (заметим, что вопросы метода философии (метафизики) обсуждаются в таком современном разделе философского знание как мета-метафизика).

Ключевые слова: Платон, четырехчастный отрезок (разделенная Линия), метафизика, диалектика, мета-метафизика, мысленный эксперимент, концептуальный анализ

Sergey Katrechko, CSc in Philosophy, Associate Professor; State Academic University for the Humanities (Moscow, Russia), Associate Professor; Foundation for Humanities (Moscow, Russia), Head of Chair "Studies in Transcendental Philosophy"

Plato on the "method" of philosophy (metaphysics). How is meta-metaphysics possible?

One of the key components of Plato's philosophy is his concept (metaphor) of the four-part *Divided Line*. In it, Plato distinguishes four distinct ontological realms and associates each with a cor responding type of "knowledge" (in the broad sense; note that knowledge proper — episteme—appears only at the third level). Plato thus establishes the possibility of the existence of different types of knowledge, the distinction between which is determined by their *subject* and *method*. Philosophy (metaphysics, dialectic) is assigned by Plato to the "highest" part of the Line, and therefore it is legitimate to raise the question of the specificity of the metaphysical method, particularly in its distinction from the methods of the natural sciences (second level) and mathematics (third level). This (for metaphysics) can only be a *speculative method* (Greek *θεωρία*), which in modern philosophy is fixed as (the method) of *thought experiment* and *conceptual analysis* (see: *meta-metaphysics*).

Keywords: Plato's Divided Line, metaphysics, dialectic, meta-metaphysics, thought experiment, conceptual analysis

Малышкин Евгений Витальевич, доктор философских наук, доцент; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), научный сотрудник

Понятие причастности в метафизике Лейбница: другая монадология*

Из всех возможных прочтений Платоновского корпуса наиболее могущественным оказался тот, где центральным понятием оказывается эйдос. Но таковым могло стать и понятие причастности (metheimi), что изменило бы строй языка философской традиции. В докладе представлен опыт перевода одного из основополагающих сочинений новоевропейского рационализма на этот гипотетический язык.

Ключевые слова: монадология, Лейбниц, соразделенность, связность, дивиды

Разделенность, о которой мы здесь будем говорить, есть не что иное как простая связность, входящая в состав сложных. Простая, значит не имеющая частей.

И необходимо должны существовать простые, поскольку существуют сложные. Ведь сложные, или разделяющие что-то с кем-то, обычно неверно называемые индивидами, есть не что иное как собрание, или одновременность простых. Эти сложные можно также называть дивидами, поскольку они только и делают, что причащаются, то есть образуют части подле простого.

Но где нет частей, там все же есть и фигура, и протяженность, ибо поделить и значит обозначить простоту основания для деления, а до такого обозначения мы имеем дело с простым. Эта разделенность и есть настоящий элемент бытия.

Нечего также бояться распада или разложения связи, поскольку распасться разделенность может только на сложное, от-делённое.

* Исследование выполнено в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00208, https://rscf.ru/project/25-18-00208/

По той же причине невозможно помыслить возникновение или уничтожение связей, поскольку мыслить и значит находить связь или среднее, т. е. разделенность.

И как невозможно представить себе распад или разложение разделенности, так невозможно помыслить себе и ее творение, ибо творение и будет возобновлением связности.

Нет также средств объяснить, как может разделенность претерпеть изменения в своей внешности от какой-либо иной связности, так как в ней ничего нельзя переместить или поменять, кроме сложного (то есть того, что оказалось в ситуации разделенности), и нельзя представить себе какое-либо ее претерпевание, которое могло бы быть порождаемо, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри связности, как это возможно в сложных дивидах, где существуют изменения в отношениях. Разделенности вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти, поскольку такое окно вело бы к самой разделенности. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне разделенности, как это некогда получалось у картезианцев с субстанциями в несобственном смысле. Итак, никакая другая связность, ни акциденция не могут дополнить или убавить что-то в связности.

Eugene Malyshkin, DSc in Philosophy, Associate Professor;
National Research University Higher School of
Economics (Moscow, Russia), Research Fellow

The concept of participation in Leibniz's metaphysics: another monadology*

The most powerful reading of the Platonic corpus turned out to be the one in which the central concept is eidos. But the concept of participation (metheimi) could also have become such, which would have changed the structure of the

* The research was carried out at the National Research University Higher School of Economics with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00208, https://rscf.ru/en/project/25-18-00208/

language of the philosophical tradition. The paper presents an attempt to translate monadology into this hypothetical language.

Keywords: Monadology, Leibniz, con-division, nexus, divids

Крюков Алексей Николаевич, кандидат философских наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

«Воображение», «фантазия», «представление» в античной философии

Как правило, классическая теория воображения Античности понимается как теория мимесиса. В своем докладе, на примере анализа позиций по этому вопросу Платона, Аристотеля, стоиков, Плотина, Филострата Старшего я намереваюсь показать, что заявленные в названии моего доклада концепты имеют более сложную структуру.

Ключевые слова: античная философия, воображение, фантазия, представление

Alexei Krioukov, CSc in Philosophy; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

"Imagination," "fantasy," and "representation" in ancient philosophy

As a rule, the classical theory of the imagination of antiquity is understood as a theory of mimesis. In my talk, using an analysis of the positions of Plato, Aristotle, the Stoics, Plotinus, and Philostratus the Elder on this issue, I intend to demonstrate that the concepts stated in the paper's title have a more complex structure.

Keywords: antient philosophy, imagination, fantasy, performance

Никулина Александра Сергеевна, кандидат философских наук; независимый исследователь

Платоновское понятие причастности как условие теоретического познания

Понятие причастности в философии Платона утверждает необходимость отношения между общим (идеями) и единичным (вещами), причем отношения онтологического, а не эпистимического. Мы реконструируем платоновскую модель причастности, рассмотрим известную ее критику у Аристотеля, а также исследуем, как она определяет характер теоретического познания, в частности, условия истинности высказываний.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, причастность, идеи, истина

Aleksandra Nikulina, CSc in Philosophy; Independent scholar

Plato's concept of participation as a precondition of theoretical knowledge

The concept of participation in Plato's philosophy asserts the necessity of a relationship between the universal (ideas) and the particular (things), a relationship that is ontological rather than epistemic. We will reconstruct Plato's model of participation, consider its well-known critique in Aristotle, and examine how it determines the nature of theoretical knowledge, in particular, the conditions for the truth of propositions.

Keywords: Plato, Aristotle, participation, ideas, truth

Морозов Константин Евгеньевич; Институт философии РАН (Москва, Россия), младший научный сотрудник; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), аспирант

Возможна ли натурализация платонической этики?

Центральную роль в этике Платона играет Идея Блага, которая мыслится как абстрактная сущность, чьё существование независимо от физического мира. Подобную метафизику блага трудно совместить с современной нату-

ралистической картиной мира, ввиду чего натуралистически настроенные этики отвергают платонизм. Но возможна натурализованная форма платонизма, в которой Идея Блага понимается как естественный способ когнитивной организации чувственных восприятий. Подобный платонизм превосходит другие виды морального натурализма.

Ключевые слова: Платон, моральный натурализм, моральный нон-натурализм, этический интуиционизм, этика добродетели, благо

Влияние Платона критически важно не только для философии, но и для развития всей европейской науки. Тем примечательнее, что сегодня люди, которые пытаются вписать мораль и ценности в рамки научной картины мира, относятся к этике Платона с большим недоверием. Платоновская этика опирается на платоновскую метафизику, а конкретно — на теорию идей, среди которых первостепенную роль играет Идея Блага. Платон понимал идеи как нематериальные абстрактные сущности, которые выражают сущностные качества понятий, придающие смысл и постижимость другим объектам, включая объекты материального мира. Идея Блага является высшей идеей, поскольку она лежит в основе всей системы идей, делая их осмысленными и постижимыми. Благо также играет первостепенную роль в платоновской этике, поскольку добродетельным действие или черту характера делает его направленность на Благо и принадлежность Благу.

Современные моральные философы, которые придают большое значение согласованию этики с естественными науками, скептично настроены к теории Платона. Эти науки, как полагается, ничего не сообщают нам о существовании идей, понимаемых как абстрактные и неприродные сущности. При этом естественные науки также говорят нам, что люди являются естественно эволюционировавшим видом, чьи моральные чувства и воззрения сформированы необходимостью сложной кооперации для выживания и воспитания потомства. В результате те, кому симпатична идея морального натурализма, отвергают платонизм, а современные платоники отвергают моральный натурализм.

Однако возможна натурализованная форма платонической этики. Натуралистический платонизм, вне всяких сомнений, будет далёк от оригинального учения Платона, однако он, судя по всему, может вместить в себя те элементы платоновского учения, которые симпатичны многим современным этикам. В частности, возможна такая натуралистическая этика, которая признаёт благо нередуцируемым свойством, структурирующим наши способы познания как других этических понятий, так и понятий вообще.

Натурализованный платонизм черпает вдохновение из эволюционной эпистемологии. Основное предположение натурализованного платонизма состоит в том, что идеи представляют собой не особые нематериальные сущности, чьё существование независимо от физического мира, а скорее естественно эволюционировавшие способы когнитивной организации чувственных восприятий. Подобно оригинальному платонизму, натурализованная форма также признаёт Благо центральной идеей, структурирующей всё наше познание. Такое особое значение Идеи Блага объясняется его особой ролью в эволюционном процессе: не будучи способными стремиться к благу, наши предки не могли бы выжить и произвести потомство. При этом благо не приравнивается просто к «эволюционно полезному», что позволяет натуралистическому платонизму обойти аргумент открытого вопроса Джорджа Мура.

Konstantin Morozov; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), Junior Research Fellow; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Postgraduate

Is It Possible to Naturalize Platonic Ethics?

A central role in Plato's ethics is played by the Form of the Good. Metaphysics of forms is difficult to reconcile with the scientific worldview, leading naturalist ethicists to reject Platonism. However, a naturalized form of Platonism is possible, and this Platonism surpasses other forms of moral naturalism.

Keywords: Plato, moral naturalism, moral non-naturalism, ethical intuitionism, virtue ethics, good

Закаблуковский Евгений Викторович, кандидат философских наук; Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Нижний Новгород, Россия), доцент

Метод идеи: зарождение концептов ноэмы и ноэзиса у Платона и Аристотеля

Предлагается протофеноменологическое прочтение платоновской эпистемологии в контексте становления идеала строгой науки. Феноменологическое измерение платоновских текстов и проблема платонических мотивов в феноменологии Гуссерля уже изучались. Новизна доклада состоит в более узкой реконструкции «метода идеи» как ранней модели связи между актом мышления и идеальной предметностью. Εἶδος рассматривается не только как онтологически привилегированная сущность, но и как предмет, доступный лишь в особым образом организованном ноэтическом акте. Различение δόξα и ἐπιστήμη, анамнесис и диалектический анабасис к идее Блага показывают, что у Платона знание определяется не накоплением эмпирических признаков, а усмотрением идеального инварианта. «Метод идеи» может быть понят как античная предпосылка последующей феноменологической проблематики корреляции акта и предметности. Аристотель интерпретируется как мыслитель, уточняющий и имманентизирующий открытое Платоном: форма переносится внутрь сущего, а активность νοῦς получает более выраженное психологическое и онтологическое описание. Платоновская теория идей важна не только для истории метафизики, но и для генеалогии европейского идеала научного знания как знания сущностного, всеобщего и необходимого.

Ключевые слова: платонизм, эпистемология, ноэзис, ноэма, эйдос, Wesensschau, интеллигибильность, интенциональность, феноменология, диалектика

Тема «метода идеи» позволяет рассмотреть Платона не только как метафизика идеи, но и как мыслителя, задавшего структуру познания, которая в феноменологической традиции будет артикулирована как корреляция ноэзиса и ноэмы. В платоновском проекте идея выступает не просто предметом онтологического

приоритета, но и принципом упорядочения самого акта мысли: она есть то, к чему мышление направлено, и одновременно то, что делает возможной его истинность. В этом смысле платоновская идея функционирует как предельная форма предметности для νοῦς, а вопрос о знании у Платона оказывается неотделим от вопроса о специфике ноэтического отношения к сущему.

Вопрос о феноменологическом уровне платоновских текстов уже поставлен в современной российской платоноведческой литературе. Наиболее близкая линия интерпретации разрабатывается И. А. Протопоповой, которая предлагает различать у Платона «метафизический» и «феноменологический» уровни рассуждения. В таком контексте платоновский анамнесис может быть интерпретирован не как простое припоминание уже готового содержания, а как выявление структур, благодаря которым сознание вообще способно соотноситься с идеальной предметностью. Другая группа исследований обсуждает феноменологический платонизм Гуссерля, его дистанцирование от «наивного» онтологического платонизма, статус сущностей, метод эйдетической вариации, связь идеальных предметностей с a priori и гуссерлевское понимание Платона как фигуры, значимой для идеала строгой науки. В настоящем докладе акцент сделан на промежуточном историко-философском звене: на реконструкции «метода идеи» как структуры, в которой предмет знания впервые мыслится через корреляцию идеального инварианта и акта его усмотрения. Кроме того, мы упомянем Аристотеля как мыслителя, который не просто опровергает Платона, а имманентизирует форму и тем самым уточняет открытое Платоном поле отношения между мышлением и мыслимым содержанием.

Уже в «Государстве» и «Федоне» различие между δόξα и ἐπιστήμη строится не просто на противопоставлении чувственного и умопостигаемого, но на различии модусов данности предмета сознанию. То, что дано в αἴσθησις, не удерживает тождества и потому не допускает строгого ноэтического схватывания; напротив, εἶδος выступает как то, что не доступно эмпирической регистрации, а лишь интеллектуальному усмотрению. Эта переориентация познания с вещи как чувственно

наличной на вещь как мыслимую в ее сущности имеет принципиальное значение: предмет знания конституируется не как сумма эмпирических признаков, а как инвариант, открывающийся в специфически организованном акте ноэзиса.

Особое значение здесь имеет диалектика как метод восхождения от мнения к созерцанию ἀρχή. Диалектическое движение у Платона не сводится к логической процедуре классификации понятий; оно есть дисциплина преобразования самого акта мышления, в котором сознание учится отвлекаться от изменчивого и удерживать предмет в его чистой интеллигибильности. Тем самым идея оказывается не просто данным «содержанием» ума, но результатом методически выстроенного ноэтического обращения. В феноменологической перспективе это означает, что предметность не дана нейтрально, а коррелятивна определенному типу акта. Платоновский метод анабасиса к идее Блага задает предельный образ такой корреляции: чем выше степень ноэтической адекватности, тем более собственно предметным становится то, на что направлено мышление.

В этом отношении особенно показателен статус идеи Блага. Она есть не только высшее сущее, но условие познаваемости как таковой, то есть принцип, благодаря которому умопостигаемое вообще может являться νοῦς как истинное. Платон тем самым выходит за пределы простой онтологии сущностей и формулирует то, что можно назвать трансцендентальным ядром античной эпистемологии: предмет познания мыслится в свете условия его явленности мышлению. Конечно, здесь еще отсутствует гуссерлианская редукция и теория интенциональности, однако сама постановка вопроса уже знаменательна: истина принадлежит не только сущему самому по себе, но и способу его открытия для νοῦς.

Существенно и то, что в диалогах Платона идея никогда не выступает как мертвая абстракция. Она задает норму предметной идентичности, без которой невозможны ни определение, ни классификация, ни доказательство. Если рассматривать науку в ее классическом смысле как знание общего и необходимого, то именно платоновский εἶδος образует горизонт научности: мышление способно выходить к тому, что тождественно

себе сквозь множественность явлений. Эта установка лежит у истоков античной математики, диалектики и последующей европейской ориентации на сущностное познание.

Гуссерлевская пара ноэзис/ноэма, разумеется, не может быть анахронично приписана Платону в ее собственно феноменологической определенности. Однако Платон открывает пространство, в котором такое различение становится мыслимым. Идея у Платона не совпадает ни с субъективным представлением, ни с вещью в ее эмпирической случайности; она есть идеальная предметность, удерживаемая мышлением в ноэтическом акте. В этом смысле платоновский εἶδος можно рассматривать как прообраз ноэматического полюса, а диалектическое восхождение и интеллектуальное созерцание — как исторически ранние формы тематизации ноэтического аспекта. Гуссерль, радикализируя это различение, переносит центр тяжести с онтологического примата идей на анализ конституирующих актов сознания, но сама возможность такого шага в значительной мере подготовлена платоновским разрывом с наивным реализмом чувственного мира.

Аристотель в этом контексте важен как мыслитель, одновременно наследующий Платону и «корректирующий» его. Его трактовка ноэзиса в трактатах «О душе» и «Метафизика» делает больший акцент на активности νοῦς и на имманентности формы познаваемому предмету. Если у Платона идея трансцендентна множественному и обеспечивает его познаваемость извне, то у Аристотеля эйдос мыслится как внутренняя определенность сущности (οὐσία), а акт мышления — как актуализация формы в νοῦς. Тем самым структура отношения между актом и предметностью становится более «внутренней», менее дуалистической. Здесь можно усмотреть попытку более строгого различения акта мышления и мыслимого содержания, однако вследствие имманентизации формы аристотелевская перспектива менее продуктивна для реконструкции ноэматического аспекта в гуссерлевском смысле, нежели платоновская. В контексте нашей темы существеннее то, что Аристотель уточняет и психологизирует проблемное поле, которое Платон открыл на уровне онтологии знания.

В долгой перспективе решающим оказывается не выбор между Платоном и Аристотелем, а сам факт методического обращения к идеальной предметности. У Платона это обращение учреждает дисциплину мысли, ориентированной на сущность, всеобщность и необходимость; тем самым создается фундамент науки как знания, превосходящего эмпирическую дискретность фактов. Феноменология Гуссерля, при всей ее антипсихологистской и трансцендентальной радикальности, в известном смысле возвращается к этому платоновскому побуждению: к требованию усматривать не просто существующее, но то, как оно дано в своей сущностной определенности.

Итак, Платон важен для нас не только как автор учения об идее, но как мыслитель, впервые задавший методическую связь между идеальной предметностью и актом ее усмотрения. Аристотель эту линию уточняет, но именно у Платона возникает та архитектоника мышления, без которой позднейшая феноменологическая тематизация ноэзиса и ноэмы была бы исторически немыслима. Поэтому платонизм можно рассматривать как одну из глубинных предпосылок самой идеи строгой науки.

Evgeny Zakablukovskiy, CSc in Philosophy; Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University — Minin University (Nizhny Novgorod, Russia), Associate Professor

The method of the idea: the emergence of the concepts of noema and noesis in Plato and Aristotle

The paper proposes a protophenomenological reading of Plato's epistemology in the context of emergence of rigorous science. It reconstructs the "method of idea" as an early model linking thinking and ideal objectivity. Eidos is seen not just as an ontologically privileged entity, but as an object accessible through specially organised noetic act. Plato defines knowledge as discernment of an ideal invariant — not the accumulation of empirical features. This is shown through key concepts: the distinction between *doxa* and *episteme*, *anamnesis*, and the dialectical *anabasis* towards the Idea of the Good. The "method of idea" becomes an ancient precondition

for later phenomenological questions about the correlation between act and objectivity. Aristotle refines Plato's insights by transferring form into being itself and giving *nous* a more pronounced psychological and ontological description. Overall, Plato's theory of ideas is key to both metaphysics and the European ideal of universal scientific knowledge.

Keywords: Platonism, epistemology, *noesis*, *noema*, *eidos*, Wesensschau, intelligibility, intentionality, phenomenology, dialectic

Карева Анжелика Игоревна; Университет Оклахомы (Норман, Соединённые Штаты Америки), магистр

Аргумент и целое: зрелый философский метод Платона как связь аналитической и драматической интерпретаций

Введенное в 1980-е гг. разграничение на аналитическое и драматическое прочтение Платона продолжает дискредитировать аналитическое прочтение как узкое, не способное к видению целого. В этом докладе я защищаю аналитическое прочтение, направленное на анализ платоновских аргументов, и показываю, что оно разделяет холистические установки драматического прочтения (Розен, Протопопова). Мой тезис состоит в том, что детальный анализ аргументов необходим для реконструкции органического целого платоновского метода. В качестве примера «аналитического холизма» я обращаюсь к исследованиям Хью Бенсона и его концепции зрелого философского метода Платона.

Ключевые слова: аргумент, холизм, аналитический холизм, драматический подход, методология Платона, диалектика

Введение

Введенный в 1980-е годы такими исследователями, как Стэнли Розен и Джеральд Пресс, в противовес догматической интерпретации, драматический подход вскоре стал прямо противопоставляться аналитическому. Это проявилось как в англоя-

зычном (Джилл Гордон), так и в отечественном платоноведении (И. А. Протопопова). По мнению сторонников драматического подхода, догматичность аналитического прочтения заключается в его узости и неспособности видеть целое.

В докладе защищается аналитический подход, направленный на разбор платоновских аргументов. На примере работ Хью Бенсона, посвященных «зрелому философскому методу» Платона, демонстрируется снимающий старые исследовательские дуализмы «аналитический холизм».[1] Защищается тезис, что детальный анализ аргументов не противостоит целостному пониманию диалогов, но, напротив, является его условием.

Зрелый философский метод Платона

В своей книге *Clitophon's Challenge* Бенсон полемизирует с Ричардом Робинсоном в вопросе о том, как развивается Платоновский метод: Робинсон считает, что Платон постепенно отказывается от методов, используемых в ранних диалогах (эленхос и метод гипотез), в то время как Бенсон считает, что Платон развивает один и тот же метод от ранних диалогов и вплоть до «Государства». Платон не забрасывает старые методы исследования, а модифицирует их в ответ на возникающие проблемы. Таким образом, Бенсон отслеживает развитие того, что он называет «зрелым философским методом Платона» от эленхоса и ранних диалогов к методу постановки гипотез («Менон», «Федон», «Государство»), и оттуда — к диалектике («Государство»).

Эленхос

Цель метода на данной стадии — получить знание от какого-то другого знающего:

1. Сократ задает собеседнику вопрос, цель которого — вывести на свет некую имеющуюся у того мудрость, p (обычно в форме: «Что есть F?»).
2. Сократ продолжает свой допрос, и собеседник выдает еще ряд мнений q, r, s.

[1] Benson, H. H. (2015), *Clitophon's Challenge*. Oxford University Press; Benson H. H. (2005), *Plato's Rationalistic Method. A Companion to Rationalism*. Blackwell Publishing Ltd.

3. Сократ демонстрирует противоречие q, r, s изначальному мнению p.
   Следовательно, “q & r & s & p” — ложно.

Проблема данной стадии метода: (а) *она не приводит к доказательству ни истинности, ни ложности мнения p*. Она лишь дает нам инконсистентную конъюнкцию на шаге 3.

Пример из «Государства»: справедливость — это то, что и выгодно сильнейшему, и вредно ему же (несовместимость мнений Фрасимаха, но не доказательство ложности его первого мнения о том, что справедливость — это то, что выгодно сильнейшему).

Чтобы справиться с этой проблемой, Платон модифицирует свой метод путем добавления в него гипотез.

Метод постановки и доказательства гипотез

Цель — получить знание, то есть прийти к истинному мнению по какому-то вопросу, при этом прийти самостоятельно вместо попыток получения такого знания от других людей (как это было в эленхосе).

Первый шаг — это редукция вопроса, ответ на который мы ищем, к более простому. Предполагается, ответ на первый вопрос будет следовать из ответа на второй дедуктивно. Затем ставится гипотеза как положительный ответ на второй вопрос. Гипотеза доказывается двумя способами. Во-первых, на восходящем пути она доказывается другой гипотезой, истинность которой очевидна. Во-вторых, на нисходящем пути она доказывается согласованием следствий из гипотезы с какими-то реальными явлениями (Бенсон относит к ним положения дел, данные чувственного восприятия, экспертное мнение, и положения здравого смысла).

Пример из «Менона»: Можно ли научить добродетели?

P1, высшая гипотеза: Добродетель есть благо.
P2, гипотеза: Добродетель — это какое-то знание.
P3: Если добродетель — это какое-то знание, то ей можно научить
C1: Добродетели можно научить.

P5: Если добродетели можно научить, то есть и учителя добродетели, и их ученики.

P6: феноменальный факт: Нет таких учителей, которые бы учили добродетели, и нет их учеников.

C2: Добродетели нельзя научить.

P5&P6 составляют противоречие, как и два вывода C1 и C2, полученных в ходе нисходящего и восходящего пути. В «Меноне» согласование с положением дел не достигается, и доказательство гипотезы нисходящим путем проваливается (а вместе с ним и дедуктивный вывод ответа на первый вопрос).

Проблемы метода на стадии гипотез:

(б) *Нисходящий путь: недостаточность для установления истины пропозиции* (в «Меноне»)

Мы рассмотрели, что в «Меноне» нисходящий путь доказательства гипотезы оказывается не эффективным. Однако Бенсон приводит еще несколько примеров данной стадии метода, на которой используются и восходящий, и нисходящий способы доказательства гипотезы. Эти примеры уже успешны. Так, в «Государстве», реализуется достижение истинного мнения в вопросе о возможности Каллиполиса (5.471c-6.502c).

Но остается еще одна проблема метода гипотез. Восходящий путь доказательства предполагает постановку очевидной гипотезы, или же серии гипотез, пока мы не придем к чему-то очевидному. Но в чем измеряется такая очевидность? Где предел движения вверх?

(в) *Восходящий путь: где предел?*

Для решения проблемы (в) Платон снова модифицирует метод.

Диалектика разделенной линии

Теперь Бенсон обращается к диалектике Платона в том в как она представлена в аналогии разделенной линии в «Государстве» (5.509c–6.511d). Он предполагает, что третий отрезок разделенной линии (первый отрезок части умопостигаемого) — репрезентация гипотезы на онтологическом уровне. Второй отрезок, относящийся к миру феноменальному (там, где рабо-

тает πίστις, познание реальных физических объектов) — это те самые положения дел, данные чувственного восприятия, и здравый смысл, которыми предполагалось подкрепить гипотезу на нисходящем пути.

Четвертый отрезок, который Платон связывает с беспредпосылочным или негипотетическим началом (ἀρχὴν ἀνυπόθετον) — это новый элемент метода, который призван разрешить проблему стадии гипотез. Если стадия гипотез не проясняла, где остановить восходящий путь доказательства — то есть, какая из гипотез достаточно очевидна — то на стадии диалектики нам ясно, негипотетическое начало служит такой точкой остановки. С одной стороны, это несомненный прогресс восходящего способа доказательства гипотезы. Если наша гипотеза следует из такого начала, то нам будет легко достигнуть истинного мнения.

Но нетрудно заметить, что и методом версии диалектики разделенной линии есть свои проблемы. При наличии беспроигрышного восходящего доказательства у нас отпадает необходимость в дополнительном доказательстве, которое достигалось на нисходящем пути. Нам больше не нужно согласие с феноменами реального мира, чтобы убедиться в истинности наших мнений. Они оказываются истинными, выводясь дедуктивно из истинности негипотетического начала.

Вывод

Внимание к локальным процедурам позволило нам, вслед за Бенсоном, сформировать представление о диалектике Платона как о зрелом методе, наследующем методу гипотез и эленхосу из ранних диалогов. На примере работы Хью Бенсона я защитила свой тезис о том, что аналитические интерпретации бывают холистическими, и в этом смысле не противоположны драматическим.

В интерпретации Бенсона Платон движется путем проб и ошибок, наталкивается на проблемы своих же концептуальных изобретений, разрабатывает не идеальные методы. Философ оказывается не всезнающим мудрецом, а человеком, которому свойственно ошибаться. Именно такой Платон интересен мне.

Lika Kareva; The University of Oklahoma (Norman, United States of America), MA

Argument and Whole: Plato's Mature Philosophical Method as the Nexus of Analytic and Dramatic Interpretations

The distinction between analytic and dramatic interpretations of Plato continues to discredit the analytic reading as narrow, incapable of seeing the "big picture." In this talk, I defend an analytic reading aimed at analyzing Plato's arguments and argue that it shares the holistic commitments of the dramatic reading (Rosen 1983, Protopopova 2015). I claim that the detailed analysis of the arguments is a necessary component of reconstructive work on Plato's method understood as an organic whole. I use the work of Hugh Benson resulting in the concept of Plato's 'mature philosophical method' as my primary example of such 'analytic holism' in Platonic methodology.

Keywords: Analytic holism, dramatic interpretation, holism, Plato's mature philosophical method, Hugh Benson, dialectics

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, доцент; Луганский государственный университет имени Владимира Даля (Луганск, Россия), профессор

Имплицитный платонизм Р. Декарта и Дж. Локка

В докладе демонстрируется неявная преемственость понимания сущности познавательного процесса у Р. Декарта и Дж. Локка по отношению к Платону. В частности, концепция «врожденных идей» является ничем иным, как переформулировкой теории анамнезиса. Р. Декарт утверждает невозможность образования идей ума непосредственно от чувственных восприятий. Это возможно только посредством актуализации потенциальных структур разума, которые заложены в нем априорно. Метафора «до рождения» означает принадлежность этих структур к сфере универсалий мышления, не зависящих от их индивидуации. В свою очередь,

Дж. Локк в своих ранних записях фактическти исповедует платоновское понимание «идей» как существующий «в вещах» в качестве их «устройства». Это показывает имплицитные презумпции его теории познания.

Ключевые слова: платонизм Р. Декарт, Дж. Локк, анамнезис, идеи, имплицитность

Р. Декарт писал о том, что образы чувственного восприятия сами по себе не могут преобразоваться в интеллектуальные абстракции — для этого нужен онтологический посредник. Этим посредником является душа, которая способна к умо-зрению в буквальном смысле слова, т. е. к восприятию нечувственных идей. Именно умо-зрение способно связывать между собой чувственные образы и абстракции — иначе такое связывание и переход образов в абстракции были бы принципиально невозможны. Р. Декарт объяснил это следующим образом:

> ничто не доходит до нашего ума от внешних объектов через органы чувств, кроме определенных телесных движений… но даже эти движения и образы, которые из них проистекают, мыслятся нами не в той форме, которую они принимают в органах чувств… Отсюда следует, что представления об этих движениях и образах являются сами по себе врожденными для нас. Тем более врожденными должны быть идеи боли, цвета, звука и им подобные, раз наш ум может, в случае определенных телесных движений, обозревать эти идеи, поскольку они не имеют сходства с этими телесными движениями… те вещи, о которых мы думаем… доходят до нас посредством идей, которые проистекают… из нашей способности мыслить, и соответственно являются вместе с самой этой способностью врожденными для нас, т. е. всегда существующими в нас в виде потенции.[1]

Термин «врожденные» не следует понимать наивно-натуралистически: «идеи» вовсе не заложены в ДНК. Метафора «врожденные» здесь обозначает тот факт, что нечувственные идеи являются необходимыми структурными элементами человеческого ума, без которых он вообще не мог бы возникнуть и функциониро-

[1] Ляткер, Я. А. (1975) *Декарт*. М.: Мысль. С. 121–122

вать. Метафора «врожденные» у Р. Декарта соответствует концепции анамнезиса Платона. «Припоминание» у Платона также фактически является метафорой, поскольку речь идет о «припоминании» не в обыденном смысле — неких событий земной жизни — а о «припоминании» в смысле осознания умом своей пред-заданной, априорной сущности и структуры. (Тем самым, и сама идея априоризма, обычно возводимая к Канту, также изначально имеет платоновское происхождение). Как указать на эту априорность сущности и структуры ума? С помощью метафоры «до рождения», то есть до вхождения ума в индивидуальное земное тело и приобретения им индивидуальных характеристик, соответствующих конкретному человеку. Тем самым, индивидуальный ум мыслится как эманация универсального ума, свойственного всем людям, но приобретающем индивидуацию в момент своего соединения с земным телом. Ум — это активная часть души, которая приводит идеи из потенциального состояния, заданного изначально, — в актуальное под воздействием восприятий органов чувств. Это выражено в формулировке Р. Декарта: «наш ум может, в случае определенных телесных движений, обозревать эти идеи, поскольку они не имеют сходства с этими телесными движениями». То есть, чувственные восприятия являются поводом, а не причиной познания, а познание — это актуализация «врожденных» идей.

Вместе с тем, термин «идеи» Р. Декарт употребляет уже в совершенно ином смысле, чем Платон — имея в виду под «идеями» ментальные смысловые образования. В таком же не-платоновском смысле употребляет термин «идеи» и Дж. Локк, полагавший, что данные органов чувств превращаются в абстракции ума. Вместе с тем считал, что идеи, которые образуются в нашем уме, точно соответствуют тем идеям, которые пребывают в самих вещах. Он писал:

> Когдая говорюо простыхидеяхкако существующихв вещах, то меня следует понимать так, что я имею в виду такое строение этой вещи, которое вызывает ту же идею в наших умах.[2]

[2] Зайченко Г. А., перев. (1988), "Дж. Локк. Из наброска А" Г. А. Зайченко, перев., *Джон Локк*. М.: Мысль. С. 187.

В последнем случае Дж. Локк фактически возвращается к платоновскому пониманию термина «идея». Процесс чувственного восприятия, который особо акцентирует Дж. Локк в своей гносеологии, оказывается, таким образом, лишь «посредником» в процессе умо-зрения, соединяя идеи, которые «в вещах», с «идеями» — ментальными образованиями ума. В свою очередь, это означает, что чувственное восприятие у Дж. Локка — это больше, чем перцепция, это «ноэтически нагруженный» процесс, где в чувственных образах «закодированы» и передаются идеи в платоновском смысле слова — как сущности самих вещей.

Р. Декарт и Дж. Локк имплицитно используют в своих концепциях презумпции, неявно заимствованные у Платона, но без указания на их источник. Это объясняется тем, что платоновские модели мысли стали своего рода «коллективным бессознательным» философии.

Vitaliy Darenskiy, DSc in Philosophy, Associate Professor; Lugansk State University named after Vladimir Dahl (Lugansk, Russia), Professor

The implicit Platonism of R. Descartes and J. Locke

The report demonstrates the implicit continuity of understanding of the essence of the cognitive process in R. Descartes and J. Locke in relation to Plato. In particular, the concept of "innate ideas" is nothing more than a reformulation of the theory of anamnesis. R. Descartes argues that it is impossible to form ideas of the mind directly from sensory perceptions. This is possible only through actualization of the potential structures of the mind, which are embedded in it a priori. The metaphor "before birth" means that these structures belong to the sphere of universals of thought, independent of their individuation. In turn, J. In his early writings, Locke actually professes the Platonic understanding of "ideas" as existing "in things" as their "device." This shows the implicit presumptions of his theory of knowledge.

Keywords: platonism, R. Descartes, J. Locke, anamnesis, ideas, implicitness

Секция 11 «Еврейская духовная традиция и сохранение идентичности: от Библейской эпохи к современной России»

Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), заведующий Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

К вопросу об истолковании Тетраграмматона YHWH в корреляции с אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Исх. 3:14) в контексте алетеологической интерпретации Филона Александрийского и иудаистских философских трактовок онтологизирующего характера*

Статья посвящена интерпретации Тетраграмматона YHWH в связи с формулой אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Исх. 3:14). Рассматриваются алетологическое и апофатико-онтологическое прочтения Филона Александрийского, темпорально-провиденциальная трактовка *b. Berakhot 9b*, а также онтологизирующие интерпретации Саʿадии Гаʾона, Авраама Ибн-Эзры, Маймонида, Спинозы и Моисея Мендельсона. Показано, что в этих традициях Божественное Имя осмысляется как указание на истинное, безначальное, непрерывное или необходимое существование Бога; при этом у Филона онтологическая семантика сочетается с апофатическим тезисом о неименуемости Божественной сущности. Особое внимание уделяется грамматической

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

корреляции между אֶהְיֶה и יהוה, а также переходу от библейской формулы самооткровения к философским категориям вечности, самосущности и необходимого бытия.

Ключевые слова: Тетраграмматон, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *Исх.* 3:14, Филон Александрийский, Саʿадия Гаʾон, Авраам Ибн-Эзра, Маймонид, Спиноза, Моисей Мендельсон

I

В свете представления о трансцендентности Бога по отношению к сотворенным Им мирозданной временной бесконечности — *ʿоламу* (עוֹלָם / ʿōlām / ʿôlām) и пространственно-вещной Вселенной — когда о Нем допустимо сказать лишь, что *Он есть* и что *Он — Тот же*[1] — можно попытаться приблизиться к пониманию сути значения Тетраграмматона. В Книге *Исхода* 3:14 Бог, отвечая на вопрос Моисея, так обозначает Своё Имя: «Я Есть Тот, Кто Я Есть (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh)," а также как «Я Есть» (אֶהְיֶה ʾehyeh). В следующем стихе это Имя соотнесено Самим Богом с Тетраграмматоном יהוה YHWH,[2] по всей вероятности, представляющим собой форму 3-го лица единственного числа имперфекта имперфекта породы *qal* глагола hāwāh (древняя форма глагола הָיָה hāyāh), «быть», «существовать»;[3] поэтому Имя YHWH может быть интерпретировано как «Он Есть».[4]

[1] Ср., например, *Пс.* 90[89]:2[3], 102[101]:27–28.

[2] Тетраграмматон засвидетельствован в Еврейской Библии более 6000 раз. Интерпретируется в соответствии с традицией как *Господь*.

[3] В западносемитских языках корень *hwy означает «являться», «существовать», «быть». (См.: Дьяконов, И. М. (1991) *Архаические мифы Востока и Запада*. М.: Наука. С. 25.).

[4] Предлагались и иные этимологии Тетраграмматона (см., например: Fleming, D. E. (2021) *Yahweh before Israel: Glimpses of History in a Divine Name*. Cambridge: Cambridge University Press, 162–184; Lewis, T. J. (2020) *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*. New York: Oxford University Press, 210–252), однако в данном случае *lex parsimoniae* реализуется, как представляется, однозначно.

Септуагинта истолковывает אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה в *Исх.* 3:14 как Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, то есть дословно: «Я Есть Сущий (Существующий; *вариант*: Бытийствующий; *sc.* Тот, Кто Есть)», а אֶהְיֶה как ὁ ὤν (ὤν — *part. praes. act. masc. sing.* к εἰμι), то есть «Сущий / Существующий»;[5] при этом артикль перед причастием ὤν превращает его в субстантив, выступающий в роли имени собственного.[6] Бог Есть / Существует и Тождествен Себе не в смысле Своей неизменности во времени (был и будет Таким же, Тем же) и не в смысле Своей «вечности» — Он вне неё и Он Предвечен, а в том, что Он *подлинно, воистину* Существует вне связи с изменяющейся Вселенной. Развивая в духе платонического различения истинного бытия и становления[7] эту идею, равно как и мысль о том, что Бог есть Тот, Чья сущность есть само существование, Филон Александрийский утверждает в *Det.* XLIV, 160:

> τῶν γὰρ ἀρετῶν ἡ μὲν θεοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν· οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· "ἐγώ εἰμι ὁ ὤν," ὡς τῶν μετ᾽ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.
>
> Ибо из добродетелей одна есть (добродетель) Бога, существующая в соответствии с истиной бытия, поскольку и Бог — единственный, кто обладает подлинным существованием. По этой причине о Нём с необходимостью сказано: «Я Есть Сущий (Существующий. — *И. Т.*)» (*Исх.* 3:14), так

[5] В старолатинской традиции: Ego sum qui sum; в следующей фразе стиха *Исх.* 3:14 — Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς — передавалась словами Qui est misit me ad vos. Обе эти интерпретации были сохранены и в Вульгате.

[6] Muraoka, T. (2009) *A Greek–English Lexicon of the Septuagint*, Louvain; Walpole, MA: Peeters Publishers, 196; Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (2015) *A Greek–English Lexicon of the Septuagint*. Third Corrected Edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 182. Т. Мураока специально отмечает, что артикль перед причастием (ὁ ὤν) в *Исх.* 3:14 превращает его в субстантив, выполняющий роль имени собственного.

[7] Ср., например: Pl. *Ti.* 29c, 37e–38a.

как те, кто после Него, не существуют в смысле подлинного бытия, но лишь кажутся существующими согласно мнению (людей).

В *Mut*., 11–13 Филон, комментируя *Исх.* 3:14–15 и 6:3, формулирует следующий аспект в интерпретации Имени Бога:

ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μηδ᾽ ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν. οὐχ ὁρᾷς ὅτι φιλοπευστοῦντι τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον, φησὶν ὅτι «ἐγώ εἰμι ὁ ὤν», ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι; τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀμοιρῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος προσρήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωσι καταχρῆσθαι ⟨ὁ ἀκατονόμαστος ὢν⟩[8] ὡς ἂν ὁ ὢν ὀνόματι τοιούτῳ· «κύριος ὁ θεὸς» <…> «τοῦτο γάρ μου» φησίν «ὄνομα αἰώνιον», ὡς ἂν ἐν τῷ καθ᾽ ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος <…> καταχρήσεως γὰρ ὀνόματος θείου δεῖ τοῖς εἰς τὴν θνητὴν γένεσιν ἐλθοῦσιν, ἵν᾽, εἰ καὶ μὴ πράγματι, ὀνόματι γοῦν προσερχόμενοι ἀρίστῳ κατ᾽ αὐτὸ κοσμῶνται. δηλοῖ δὲ καὶ λόγιον ἐκ προσώπου θεσπισθὲν τοῦ τῶν ὅλων ἡγεμόνος περὶ τοῦ μηδενὶ δεδηλῶσθαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ κύριον. «ὤφθην» φησὶ «πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ θεὸς ὢν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς». τοῦ γὰρ ὑπερβατοῦ μετατεθέντος ἐξῆς ἂν τοιοῦτος εἴη λόγος· «ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς», ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας.

Итак, отсюда следовало, что Сущему по истине невозможно в собственном смысле приписать даже имя. Разве ты не видишь, что пророку, настойчиво вопрошавшему, что следует отвечать тем, кто спрашивает о Его имени, Он говорит: «Я Есть Сущий» (*Исх.* 3:14), что равносильно словам: «Моя природа — быть, а не именоваться»? Но, чтобы человеческий род не остался совершенно без наименования Наилучшего, ⟨Неименуемый Сущий⟩ позволяет пользоваться (этим именем) в несобственном смысле — как если бы Сущий имел имя такого рода — именование «Господь Бог» (*Исх.* 3:15; ср. также: *Исх.* 6:2: ἐγὼ κύριος, «Я — Господь». — *И. Т.*) <…> «Ибо это, — говорит Он, — Мое вечное имя»

[8] Конъектура П. Вендланда.

(*Исх.* 3:15), — как имя, рассматриваемое применительно к нашему веку (то есть к сотворенной Богом «вечности» в иудейском её понимании. — *И. Т.*), а не к тому, что прежде века <…> Ибо тем, кто вступил в смертное становление, необходимо несобственное употребление Божественного имени, дабы, приближаясь если не к самой реальности, то хотя бы к наилучшему имени, они обретали устроение сообразно ему. Это показывает и изречение, возвещенное от лица Владыки всего, согласно которому Его имя «Господь» никому не было открыто. «Я явился, — говорит Он, — Аврааму, Исааку и Иакову, будучи их Богом, и имени Моего «Господь» (под этим 'именем' подразумевается — как и выше в данном пассаже — Тетраграмматон. — *И. Т.*) не открыл им» (*Исх.* 6:3). Ибо, если переставить слова гипербатона в последовательный порядок, фраза будет звучать так: «Моего имени «Господь» Я им не открыл», но (открыл) имя, употребляемое в несобственном смысле, по причинам, указанным выше.

Согласно *Mos.* I, 75, Бог повелевает Моисею:

> ὁ δὲ τὸ μὲν πρῶτον λέγε, φησίν, αὐτοῖς, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ᾽ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.
>
> Прежде всего скажи им, что «Я Есть Сущий» (*Исх.* 3:14), дабы, познав различие между сущим и не-сущим, они вместе с тем были научены, что никакое имя вообще не употребляется применительно ко Мне в собственном смысле, ибо Мне одному принадлежит бытие.

Таким образом, онтологическое истолкование *Исх.* 3:14 соединяется у Филона с апофатическим. Формула ὁ ὤν указывает на исключительность истинного Божественного бытия, однако не представляет собой собственного имени или адекватного обозначения Божественной сущности. Бог есть Тот, Кому одному принадлежит бытие в собственном смысле; именно поэтому ни одно имя не может употребляться в собственном смысле по отношению к Нему.

II

Раввинистическая традиция развивала преимущественно темпорально-провиденциальное понимание анализируемой формулы в *Исх.* 3:14. Так, согласно *b. Berakhot 9b*, Бог истолковывает אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה как обещание Своего неизменного присутствия с Израилем:

אֲנִי הָיִיתִי עִמָּכֶם בְּשִׁעְבּוּד זֶה, וַאֲנִי אֶהְיֶה עִמָּכֶם בְּשִׁעְבּוּד מַלְכֻיּוֹת

> Я был с вами в этом порабощении, и Я буду с вами в порабощении царствами.

Данное толкование акцентирует неизменность и непрерывность Божественного присутствия с Израилем во времени.

Саʿадия Гаʾон одним из первых в средневековой иудейской мысли систематически разработал рационально-теологическую и *онтологизирующую* интерпретацию формулы אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה и связываемого с ней Тетраграмматона, сделав акцент на извечности, sc. безначальности, и непрекращаемости, resp. бесконечности Божественного бытия. В своём переводе Пятикнижия на арабский язык[9] Саʿадия передает формулу אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה на иудео-арабском посредством онтологической парафразы: אלאזלי אלדי לא יזול (*al-ʾazalī alladī lā yazūl*) — «Извечный (дословно по смыслу: «Безначальный»[10] — *И. Т.*), Который не перестаёт (быть)». Отдельно употребляемое наименование אֶהְיֶה в *Исх.* 3:14 он интерпретирует как אלאזלי (*al-ʾazalī*) — «Извечный»: אלאזלי בעתני אליכם (*al-ʾazalī baʿaṯanī ʾilaykum*) — «Извечный послал меня к вам».

У Авраама Ибн-Эзры ʾ толкование *Исх.* 3:14–15 начинается с установления грамматической связи между אֶהְיֶה

[9] Арабский перевод Пятикнижия, выполненный Саʿадией Гаʾоном, традиционно называется Tafsīr (иудео-араб. תפסיר; араб. تفسير — «разъяснение», «истолкование»). Это не отдельный пространный комментарий, а перевод с выраженным экзегетическим характером: Саʿадия нередко передает не буквальную форму еврейского оригинала, а его истолкованный, теологически уточненный смысл.

[10] Арабский термин *ʾazal* (أزل) означает «безначальную вечность».

ʾehyeh — формой 1-го лица единственного числа имперфекта глагола הָיָה («быть»), осмысляемой здесь как указание на непрерывность Божественного бытия — «Я бытийствую / пребываю / *sc.* существую», — и Тетраграмматоном יהוה, но затем приобретает отчётливо *онтологизированный* характер. В комментарии к *Исх.* 3:14 Ибн-Эзра понимает слова אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה не как единое сложное Имя: собственно Именем является אֶהְיֶה, тогда как последующие слова אֲשֶׁר אֶהְיֶה раскрывают его значение. Ибн-Эзра формулирует это так: פֵּרוּשׁוֹ אֲשֶׁר אֶהְיֶה — אֶהְיֶה, то есть дословно: «אֶהְיֶה — его истолкование: אֲשֶׁר אֶהְיֶה». В онтологическом же смысле Имя אֶהְיֶה указывает на Того, Кто есть.

В *Исх.* 3:15 Бог открывает Моисею Имя יהוה, которое Ибн-Эзраʾ называет «другим Именем», имеющим тот же смысл, что и אֶהְיֶה: различие между ними состоит прежде всего в грамматическом лице: אֶהְיֶה выражает бытие от лица Самого Бога — «Я бытийствую / существую», тогда как יהוה указывает на Него в третьем лице — «Он бытийствует / существует». Тетраграмматон представляет собой не новое по содержанию Имя, а объективированную форму того же Откровения бытия, которое в *Исх.* 3:14 выражено от первого лица.

Таким образом, в интерпретации Ибн-Эзрыʾ *Исх.* 3:14–15 образует последовательное откровение одного и того же онтологического содержания. Формула אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה представляет Бога как говорящего о Собственном бытии, а Имя יהוה выражает ту же истину в третьем лице. При этом речь идёт не только о временно́й непрерывности существования Бога, но прежде всего о Его исключительном онтологическом статусе: Он существует Сам по Себе и является основанием существования всего иного. В этом смысле Тетраграмматон у Ибн-Эзрыʾ может быть истолкован как Имя Самосущего и поддерживающего всё сущее Бога. Вместе с тем Ибн-Эзраʾ не употребляет здесь философского термина «необходимое существование»; поэтому его позицию точнее характеризовать как онтологизацию библейского Имени, приближающуюся по смыслу к идее необходимого бытия, но сохраняющую собственную филологическую и экзегетическую форму.

Маймонид придаёт истолкованиям Саʿадии Гаʾона и Авраама Ибн-Эзрыʾ еще более строгий онтологический характер. В своём «Наставлении растерянным» (דלאלה אלחאירין *Dalālat al-ḥāʾirīn*; евр. מוֹרֶה נְבוּכִים *Môrē nəḇûḵîm*) I, 61 он определяет Тетраграмматон как единственное непроизводное имя Бога, которое указывает на Него Самого и, возможно, на «необходимость существования» (иудео-араб. וג'וב אלוג'וד, *wuǧūb al-wuǧūd*).[11]

В главе I, 63 эта мысль получает окончательную формулировку: четырёхбуквенное Имя не обозначает ни действия, ни свойства Бога, но указывает исключительно на «само существование» (иудео-араб. מגרד וגוד, *muǧarrad wuǧūd*), понимаемое как «абсолютное существование» (иудео-араб. אלוגוד אלמטלק, *al-wuǧūd al-muṭlaq*), то есть как необходимое существование (иудео-араб. ואגב אלוגוד, *wāǧib al-wuǧūd*; в переводе Шемуэля ибн Тиббона — מְחֻיַּב הַמְּצִיאוּת, *məḥuyyāḇ ha-məṣîʾūṯ*).[12]

[11] Маймонид, «Наставление растерянным» I, 61.

Иудео-арабский оригинал: […] ולא שך אן הדא אלאסם אלעטים ידל עלי מעני מא לא שרכה בין אללה תעאלי ובין מא סואה פי דלך אלמעני, ולעלה […] עלי מעני וגוב אלוגוד ידל — *wa-lā šakka ʾanna hāḏā al-isma al-ʿaẓīma* […] *yadullu ʿalā maʿnan mā lā širkata bayna Allāhi taʿālā wa-bayna mā siwāhu fī ḏālika al-maʿnā, wa-laʿallahu yadullu* […] *ʿalā maʿnā wuǧūbi al-wuǧūd* — «Нет сомнения, что это Имя могучее […] указывает на определенное значение, в котором нет общности между Богом, да будет Он превознесен, и чем-либо иным; и, возможно, оно указывает […] на значение необходимости существования».

Перевод Шемуэля ибн Тиббона на иврит: ואין ספק שזה השם העצום […] יורה על ענין אחד אין השתתפות בינו ית' ובין זולתו בענין ההוא. ואפשר […] שיורה על ענין חיוב המציאות — «Нет сомнения, что это великое Имя […] указывает на такое значение, в котором нет общности между Ним, да будет Он превознесен, и чем-либо иным. Возможно, оно указывает […] на понятие необходимости существования».

[12] Маймонид, «Наставление растерянным» I, 63.

Иудео-арабский оригинал: וליס תם שם לה תעאלי גיר משתק גיר שם בן ארבע אותיות, והו השם המפורש, לכונה לא ידל עלי צפה בל עלי מגרד וגוד לא גיר, ופי צמן אלוגוד אלמטלק אן יכון דאימא, אעני ואגב אלוגוד — *wa-laysa ṯamma šēm lahu taʿālā ġayru muštaqqin ġayra šēm ben ʾarbaʿ ʾōtiyyōt,*

Постоянство, или вечность, Божественного бытия выступает здесь не первичным значением Тетраграмматона, а необходимым следствием абсолютности и *необходимости* существования Бога.[13]

В «Богословско-политическом трактате» Спиноза рассматривает Тетраграмматон יהוה YHWH как единственное собственное имя Бога, указывающее «на абсолютную сущность Бога без отношения к сотворённым вещам» — *Dei absolutam essentiam, sine relatione ad res creatas indicet*.[14] Он истолковывает это Имя как обозначение Сущего, Которое «всегда существовало, существует и всегда будет существовать» — *ens, quod semper extitit, existit, et semper existet*, — и поясняет, что оно «выражает на еврейском языке эти три времени существования» — *quod*

wa-huwa haš-šēm ha-məfōrāš, li-kawnihi lā yadullu ʿalā ṣifatin, bal ʿalā muǧarradi wuǧūdin lā ġayr; wa-fī ḍimni al-wuǧūdi al-muṭlaqi ʾan yakūna dāʾiman, ʾaʿnī wāǧiba al-wuǧūd — «И нет у Него, да будет Он превознесен, иного непроизводного имени, кроме четырехбуквенного Имени — ясного Имени, поскольку оно указывает не на какое-либо свойство, но исключительно на само существование; в понятие же абсолютного существования входит то, что оно существует всегда, то есть является необходимым существованием».

Перевод Шемуэля ибн Тиббона на иврит: ואין שם לו יתʼ בלתי נגזר זולתי שם בן ארבע אותיות, והוא השם המפורש, להיותו בלתי מורה על תואר אבל על מציאות לבד, לא דבר אחר. ובכלל המציאות המוחלט — שיהיה תמיד — רצוני לומר מחויב המציאות — «И нет у Него, да будет Он благословен, иного непроизводного имени, кроме четырехбуквенного Имени — ясного Имени, поскольку оно указывает не на свойство, но только на существование и ни на что иное. Абсолютное существование предполагает, что Он существует всегда, — я имею в виду Того, Кто существует по необходимости».

[13] Ср. далее, например: Lobel, D. (2020) "Ehyeh asher Ehyeh and the Tetragrammaton: Between Eternity and Necessary Existence in Saadya, Maimonides, and Abraham Maimonides." *Review of Rabbinic Judaism* 23.1, 89–126.

[14] Spinoza (1925/1972), *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, III, 169.7–9.

Hebraice haec tria tempora existendi exprimit.[15] Такое толкование опирается на связь Тетраграмматона с глаголом הָיָה (*hāyāh*) — «быть», «существовать», выявленную в *Исх.* 3:14–15 формулой אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh*) и последующим Откровением Имени יהוה. «Иными словами, — заключает У. З. Харви, — Тетраграмматон есть "ивритское Существительное Существительных (*Hebrew Noun of Nouns*) Спинозы"» и «обозначает *Deus sive substantia*», то есть «Бога, или субстанцию».[16]

Уже в раннем «Кратком трактате о Боге, человеке и его благополучии» (ч. I, гл. 4) Спиноза, по-видимому, подразумевая ту же восходящую к *Исх.* 3:14–15 интерпретацию, говорит о «Боге, Который ныне, прежде и во всю вечность неизменен, был и останется» — *God die nu, tevooren, en in alle eeuwigheid onveranderlyk is, geweest, en blyven zal*. Тем самым формула «есть, был и останется» выражает у него не изменение Бога во времени, а, напротив, неизменность Его существования во всей вечности — *in alle eeuwigheid onveranderlyk*.

В заключение отметим, что Моисей Мендельсон в своём немецком переводе Пятикнижия передавал Тетраграмматон יהוה как der Ewige — «Вечный». Этот перевод представляет собой не буквальное воспроизведение формы Божественного Имени, а его богословско-философскую интерпретацию, основанную на связи יהוה с формулой אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה в *Исх.* 3:14, которую Мендельсон передает как Ich bin das Wesen, welches ewig ist — «Я — Сущее («Сущность». — *И. Т.*), Которое вечно». Соответственно, Тетраграмматон истолковывается им как Имя, выражающее вечное, непрерывное и неизменное существование Бога.

Перевод der Ewige тем самым продолжает традицию онтологизированного понимания *Исх.* 3:14–15, в рамках которой Божественное Имя указывает не на отдельное действие или свойство Бога, а на присущее Ему вечное бытие.

[15] *Ibid*., 38.20–23.

[16] Harvey, W. Z., (2002), "Spinoza's Metaphysical Hebraism," *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, ed. by H. M. Ravven and L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press, p. 110.

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

On the Interpretation of the Tetragrammaton YHWH in Correlation with אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Exod 3:14): Philo of Alexandria's Aletheological Reading and Ontologizing Interpretations in Jewish Philosophy*

The article examines interpretations of the Tetragrammaton YHWH in connection with the formula אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*Exod.* 3:14). It considers Philo of Alexandria's aletheological and apophatic-ontological reading, the temporal-providential interpretation in *b. Berakhot* 9b, and the ontologizing interpretations advanced by Saadia Gaon, Abraham ibn Ezra, Maimonides, Spinoza, and Moses Mendelssohn. In these traditions, the Divine Name is understood as indicating God's true, beginningless, continuous, or necessary existence; in Philo, however, this ontological semantics is combined with the apophatic thesis that the Divine essence cannot be adequately named. Particular attention is paid to the grammatical correlation between אֶהְיֶה and יהוה and to the transition from the biblical formula of self-revelation to the philosophical categories of eternity, self-existence, and necessary being.

Keywords: Tetragrammaton, ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh, *Exodus* 3:14, Philo of Alexandria, Saadia Gaon, Abraham ibn Ezra, Maimonides, Spinoza

Галанин Рустам Баевич, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Гекатей Абдерский и евреи**

Доклад посвящен анализу взглядов Гекатея Абдерского на евреев и иудаизм в контексте эллинистической куль-

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

туры. Будет рассмотрены сочинения Гекатея, прежде всего «Египетская история» и приписываемый ему трактат «Об иудеях», с акцентом на их подлинности. Исследуется происхождение сведений Гекатея о евреях, возможное влияние египетских жрецов и александрийских иудеев, а также связь его описаний с греческой этнографической традицией. Показано, что образ иудеев у Гекатея сочетает восхищение их законами и религией с традиционными обвинениями в ксенофобии и замкнутости. Автор приходит к выводу, что Гекатей стремился создать политико-культурную модель, отражавшую идеологию раннего эллинизма и политику Птолемеев, соединяя египетские, греческие и иудейские элементы в едином историко-философском нарративе.

Ключевые слова: еврейская идентичность, Гекатей Абдерский, античный антисемитизм, эллинистический иудаизм, греческая философия

Rustam Galanin, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Major Research Fellow

Hecateus of Abdera and Jews*

The report is devoted to the analysis of Hecataeus' views on Jews and Judaism in the context of Hellenistic culture. The works of Hecataeus, first of all "Egyptian History" and the treatise "On the Jews" attributed to him, will be considered, with an emphasis on their authenticity. The author examines the origin of Hecataeus' information about Jews, the possible influence of Egyptian priests and Alexandrian Jews, as well as the connection of his descriptions with the Greek ethnographic tradition. It is shown that Hecateus' image of Jews combines admiration for their laws and religion with traditional accusations of xenophobia and insularity. The author concludes that Hecateus sought to create a political and cultural model reflecting the ideology of early Hellenism and the politics

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

of the Ptolemies, combining Egyptian, Greek and Jewish elements in a single historical and philosophical narrative.

Keywords: Jewish identity, Hecateus of Abder, ancient anti-Semitism, Hellenistic Judaism, Greek philosophy

Denis Kuzyutin, CSc in Physics and Mathematics, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

On the stability of network models of the interaction between religious movements*

The paper contributes to the theory of structural balance and stability in signed networks. For a class of so-called weighted complete networks, where edge weights reflect the strength of links, we introduce a characteristic function (CF) based on the weights of balanced cycles. A convexity theorem for this CF is proved for a complete network with 4 vertices, which can be generalized to any finite set of vertices. Using the introduced CF, we provide quantitative estimates of players' power based on the distribution of weights on the network edges. The wellknown properties of pairwise and strong stability for (unweighted) networks are extended to the class of weighted networks under consideration. The results are demonstrated using network models of the relationships between religious movements and authority in Judea (2nd–1st centuries BCE), based on known historical evidence.

Keywords: networks, signed graphs, structural balance, weighted network, cooperative game, characteristic function, Shapley value, pairwise stability

The paper examines a class of so-called weighted complete signed networks, introduced in Tantlevskij, Kuzyutin, Smirnova 2024 (hereafter — "weighted networks" for simplicity), in which not only the sign but also the strength of each link (the edge weight) is taken into account.

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

As illustrative examples of the concepts and properties introduced in the paper, we use network models describing the interaction between the main parties (the religious schools of the Pharisees, Sadducees, and Essenes/Qumranites, as well as the Authorities) in Judea during various periods of the 2nd and 1st centuries BCE.

To apply cooperative game theory approaches to the study of network models, we propose a method for calculating a characteristic function $V(T)$ on subsets T of the set N of all vertices, based on the edge weights of all balanced cycles contained within the coalition T. The characteristic function defined in this manner satisfies the property of convexity for the class of weighted networks with 4 players under consideration.

Furthermore, to evaluate the "influence" (or utility) of each player in a given network, we propose to use the ratio of the corresponding component of the Shapley value to $V(N)$ (a closed approach was employed).

Finally, we extend the properties of pairwise network stability and strong stability, introduced in Jackson 1996, for unweighted networks, to the class of weighted signed complete networks under consideration and conduct a stability analysis for four illustrative examples. Significantly, pairwise stability as well as strong stability do not necessarily hold for all (completely) balanced networks. Therefore, one can use these two stability properties as the additional criteria when analyzing the stability of a network model.

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Древнегреческое, древнеримское и иудейское слагаемые европейского мировоззрения: европейское сознание между наукой и мистикой*

В статье показано, что древнегреческие и древнеримские религиозные представления сыграли значительно большую роль в развитии религиозного мировоззрения Европы,

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

чем это принято считать. Противостояние гностического и ортодоксального христианства продолжается до наших дней в форме борьбы «романтической» и «просветительской» моделей цивилизации; еврейский элемент продолжает действовать внутри каждой из них и от его активности во многом зависит победа одной из сторон.

Ключевые слова: древнегреческая религия, древнеримская религия, иудаизм, каббала, гностическое христианство, эпоха Возрождения, эпоха Просвещения, романтизм, ассимиляция евреев

Древнегреческие и древнеримские религиозные представления сыграли значительно большую роль в развитии религиозного мировоззрения Европы, чем это принято считать. Два слагаемых античной религии оказались противоположными по своим тенденциям: древнеримская пантеистическая и антропоцентрическая религия стала идеальной средой для распространения первоначального христианства, которое историческая церковь позже объявила «гностической ересью», а древнегреческая космоцентрическая религия была хорошо согласована с ортодоксальным христианством, которое использовало греческую идею о неизменной мировой закономерности (судьбе) для доказательства полного подчинения человека воле Бога.

В эпоху Просвещения вторая тенденция получила окончательное воплощение в представлении о науке, о рациональном познании, как единственном пути «спасения» немощного и несвободного человека; в этом качестве европейское научное сознание выступило законным наследником ортодоксальной церкви и древнегреческой религии, низводивших человека до малозначительной части вселенной.

Гностическое христианство, в центре которого находится противоположное представление — представление о человеке как явленном Боге, не подчиненном мировой закономерности и обладающем абсолютной мистической властью над миром, стало мировоззренческой основой эпохи Возрождения, а затем ярко проявилось в немецком романтизме.

Третья основа религиозного развития Европы — иудейская религиозность, была непосредственной средой для обоих

форм христианства, поскольку первоначальное, гностическое христианство возникло из древнего назорейства (I век до н. э) как радикальной иудейской «ереси», а ортодоксальный иудаизм стал во II веке основанием ортодоксального христианства. В XVI–XVII веках в иудаизме произошел резкий поворот от господства ортодоксальных представлений к гностическим; их проводником стала каббала и ее наиболее радикальное продолжение в саббатианском движении, разрушившем основы обособленной еврейской жизни и сделавшим религиозно значимым отказ от традиционной религии в пользу культурной ассимиляции евреев. Активная культурная деятельность ассимилировавшихся евреев, имеющая религиозное основание, стала важным фактором, обеспечившим господство гностического религиозного мировоззрения в европейской культуре XIX века.

Противостояние гностического и ортодоксального христианства продолжается до наших дней в форме борьбы «романтической» и «просветительской» моделей цивилизации; еврейский элемент продолжает действовать внутри каждой из них и от его активности во многом зависит победа одной из сторон.

Igor Evlampiev, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Ancient Greek, Roman, and Jewish components of the European worldview: European consciousness between science and mysticism*

The article demonstrates that ancient Greek and Roman religious ideas played a significantly greater role in the development of Europe's religious worldview than is commonly believed. These two components of ancient religion proved to be opposing in their tendencies: the ancient Roman pantheistic religion provided an ideal environment for the spread of early Christianity, which the historical church later declared a "Gnostic heresy." Ancient Greek cosmocentric religion was well-aligned with orthodox Christianity, which

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

utilized the Greek idea of an immutable universal law (fate) to demonstrate man's complete submission to God's will. This tendency later found its embodiment in the concept of science and rational knowledge as the only path to salvation. In this capacity, European scientific consciousness emerged as the legitimate heir to the orthodox church and ancient Greek religion. Gnostic Christianity, which centered on the opposite idea—the idea of man as a revealed God.

Keywords: ancient Greek religion, ancient Roman religion, Judaism, Kabbalah, Gnostic Christianity, Renaissance, Enlightenment, romanticism, assimilation of Jews

Будман Юлия Дмитриевна, кандидат филологических наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (Москва, Россия), доцент

Этническая идентичность в зеркале философии языка (на примере еврейской филологической мысли)*

В рамках настоящего доклада освещается вопрос роли языка в формировании еврейской идентичности на территории Мавританской Испании в эпоху раннего Средневековья. Также рассматривается две концепции о происхождении языка (теория божественного установления и теория договора, восходящая к диалогу Платона «Кратил»), существовавшие в еврейском мировоззрении того периода.

Ключевые слова: философия языка, идентичность, еврейская филологическая мысль, раннее Средневековье, Андалусская грамматическая школа

Язык играет немаловажную роль в формировании идентичности человека, группы, этноса. В настоящем докладе мы рассмотрим вопрос еврейской идентичности сквозь призму философии языка.

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

В период раннего Средневековья в еврейском мировоззрении сосуществовали две концепции происхождения языка. Согласно одной из них, сформулированной в X в. Са'адией Гаоном (882–942), язык возникает в результате соглашения между людьми, а его развитие определяется свободным выбором индивидуума и общества. Истоки этой идеи можно проследить еще в диалоге Платона «Кратил», опосредованно (через арабскую литературу) повлиявшем на еврейскую филологическую мысль, а также в философии мутазилитов. Схожих взглядов на происхождение языка придерживались и идеологические противники Са'адии Гаона, караимы

Еще одним грамматиком, изложившим свою гипотезу происхождения языка, был Менахем Ибн Сарук (конец X в.), раббанит, обвиненный его критиками в караимской ереси. Однако точка зрения Ибн Сарука коренным образом отличалась как от взглядов караимов, так и от теории Са'адии Гаона. Он полагал, что речь была сотворена и дана человеку Богом для следующих целей: мышление, выражение мысли посредством слова и приобретение знаний. Иврит также не был создан людьми, он был избран Творцом еще до того, как мышление и речь были дарованы человеку. И на этом языке Всевышний обращается к людям. Необходимо отметить, что мировоззрении Са'адии Гаона представление об избрании иврита Богом еще до начала творения не противоречило представлению о том, что появление языка стало результатом волеизъявления человека и договора между людьми, тогда как Менахем Ибн Сарук даже не рассматривал гипотезу договора (хотя он был знаком с сочинениями Са'адии Гаона и относился к нему с уважением).

Согласно Ибн Саруку, подобно тому, как человек стал венцом творения благодаря способности говорить, еврейский народ был возвышен над остальными народами благодаря святому языку (ивриту). Другими словами, избранность народа предопределена изначально и обусловлена, в частности, языком, на котором этот народ говорит.

Yulia Budman, CSc in Philology; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Senior Research Fellow; The Kosygin State University of Russia (Moscow, Russia), Associate Professor

Philosophy of Language as a Reflection of Ethnic Identity*

This paper examines the role of language in the formation of Jewish identity in Moorish Spain during the Early Middle Ages. It also considers two concepts regarding the origin of language (the theory of divine institution and the theory of convention, deriving from Plato's dialogue "Cratylus"), which existed within the Jewish worldview of that period.

Keywords: philosophy of language, identity, Jewish linguistic tradition, Early Middle Ages, Jewish grammarians of Al-Andalus

Федчук Дмитрий Аркадьевич, доктор философских наук, доцент; Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Апокрифические и ранние мистические мотивы в еврейской мистике XII–XIII веков: преемственность и переосмысление**

Рассматривается преемственность представлений о творении, небесном мире и откровении в еврейской мистике XII–XIII веков. Материалом сопоставления служат енохические тексты, Книга Юбилеев, Завещание Авраама, апокалиптика Ездры и Сефер Йецира. Исследуется, как переосмысление унаследованных мотивов соотносится с сохранением религиозной традиции и идентичности.

Ключевые слова: апокрифы, еврейская мистика, книги Еноха, Книга Юбилеев

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

Dmitry Fedchuk, DSc in Philosophy, Associate Professor; Institute of the philosophy of a human, Herzen University (Saint Petersburg, Russia), Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Apocryphal and Early Mystical Motifs in Twelfth- and Thirteenth-Century Jewish Mysticism: Continuity and Reinterpretation*

The paper examines the continuity of ideas about creation, the heavenly world and revelation in twelfth- and thirteenth-century Jewish mysticism. Comparative material includes Enochic writings, Jubilees, the Testament of Abraham, Ezra apocalyptic literature and Sefer Yetzirah. It considers how inherited motifs are reinterpreted in relation to religious tradition and identity.

Keywords: apocrypha, Jewish mysticism, Books of Enoch, Book of Jubilees

Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), заведующий Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

О возможном влиянии текста платоновского «Тимея» 90b1–c7 на схолию, заключающую «Этику» Спинозы**

В докладе рассматривается вероятная концептуальная связь между заключительной схолией к теореме 42 части V «Этики» Спинозы и пассажем «Тимея» Платона 90b1–c7. Сопоставляются латинский текст Спинозы и латинские переводы Платона, выполненные Марсилио Фичино и Жаном де Серром. Выявляется сходство

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

в противопоставлении человека, подчинённого страстям и обращённого к смертному, мудрецу, чьё познание направлено к вечному и божественному. Особое внимание уделяется лексике *libido*, *concupiscentia*, *ambitiosa iracundia, mens* и *animus*, а также различию между *familiarem daemonem* у Фичино и *familiarem deum* у Серрана. Выдвигается гипотеза о возможном влиянии латинской рецепции «Тимея» на формулировку финала «Этики».

Ключевые слова: Спиноза, Платон, «Этика», «Тимей», вечность ума, бессмертие, аффекты, Марсилио Фичино, Жан де Серр

Завершая свое главное философское произведение “Ethica, ordine geometrico demonstrata” («Этика, доказанная в геометрическом порядке»), Спиноза утверждает:

> His omnia, quae de mentis in affectus potentia quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis multis modis agitatur nec umquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, numquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt. (*Eth*. V, prop. XLII, schol.)
>
> На этом я завершил всё, что хотел показать о могуществе ума (*sc*. разумной души; *mentis*[1] — *И. Т.*) над аффектами и о свободе ума (*mentis*). Из сказанного явствует, насколько

[1] Термин *mens* в зависимости от контекста может интерпретироваться как «ум», «разум»; «умственная способность» / «мышление» / «психика», «сознание; «дух», «душа». Допустимость перевода «ум» обусловлена тем, что mens понимается Спинозой как идея тела (см., например: *Eth*. II, prop. 13).

могущественен мудрец и насколько он превосходит невежду, который движим одним лишь страстным влечением.[2] Ибо невежда, помимо того, что он многими способами приводится в движение внешними причинами и никогда не достигает истинной удовлетворенности[3] души (*animi*), живет, кроме того, как бы не сознавая ни себя, ни Бога, ни вещей; и как только он перестает претерпевать воздействие,[4] тотчас же также перестает и существовать.[5] Напротив же, мудрец, поскольку он рассматривается как таковой, едва ли бывает затронут каким-либо движением души (*animo*); но, сознавая себя, Бога и вещи в силу некой вечной необходимости, никогда не перестает существовать, но всегда обладает истинной удовлетворенностью души (*animi*). Хотя путь, который, как я показал, ведет к этому, и представляется весьма трудным, он всё же может быть найден. И, конечно, трудным должно быть то, что столь редко встречается. Ибо как могло бы статься, чтобы спасением пренебрегали почти все, если бы оно было под рукой и могло быть найдено без большого труда? Но всё превосходное столь же трудно, сколь и редко. («Этика», ч. V, теор. 42, схолия)

[2] Латинское *libido* / *lubido* происходит от *libet* — «угодно, хочется»; базовый спектр значений: «удовольствие», «желание», «стремление», «влечение», «охота», «склонность», «прихоть». В специальных и отрицательно окрашенных употреблениях — «неупорядоченное желание», «страсть», «произвол», «своеволие», «распущенность», «похоть». См.: Lewis, C. T.; Short, Ch. *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879, s. v. "lĭbīdo or lŭbīdo, ĭnis, f."; Niermeyer, J. F., van de Kieft, C. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus: Lexique latin médiéval–français/anglais / A Medieval Latin–French/English Dictionary*. 2nd revised ed., revised by J. W. J. Burgers. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2002, s. v. "livido" (= libido). В данном контексте libido лучше передавать не как «похоть», а шире: «страстное влечение», resp. «страсть», поскольку у Спинозы речь идет о подчиненности аффектам вообще.

[3] Или: «успокоенность».

[4] У Спинозы *pati* здесь значит «претерпевать воздействие», то есть *быть пассивно определяемым внешними причинами*.

[5] Лат. *esse* — досл. «быть».

Итак, Спиноза заключает, что невежественный человек, живущий мирскими, бренными, преходящими страстями, по смерти тела, предающегося им, естественным образом прекращает и свое существование. Человек же мудрый, живущий жизнью разума и осознания себя, мир и Бога как вечные сущности, спасается, то есть его разумная душа не прекращает своего существования по смерти плоти.

Думается, что на этот вывод Спинозы мог оказать влияние — возможно, даже непосредственное — пассаж из «Тимея» Платона 90b1–c7 в латинском переводе Марсилио Фичино или/и Жана де Серра (Иоанна Серрана), одно из изданий которых вполне могло быть доступно Спинозе. В переводе Фичино[6] интересующий нас текст т выглядит так:

> …In eo igitur, qui concupiscentiae et ambitiosae iracundiae affectibus explendis incumbit, necesse est opiniones omnes mortales fieri; atque eum, quam maxime fieri potest, mortalem prorsus evadere, cum mortalem naturam pro viribus auxerit. At eum, qui totus discendae veritatis cupiditate flagraverit atque omnem eius operam praecipue in hoc uno impenderit, necesse est omnino, si quidem veritatem attingat, immortalia et divina comprehendere; et quatenus humana natura immortalitatem assequi potest, eatenus hunc penitus immortalem evadere, nulla videlicet immortalitatis parte dimissa; quin etiam, cum semper divinum colat ipsumque familiarem daemonem in se habeat ornatissimum, praecipue beatum fore. Cultura autem cuiusque omnino una est: proprium cuique pabulum motumque tribuere.
>
> Итак, у того, кто предаётся удовлетворению аффектов вожделения[7] и честолюбивой гневности,[8] все мнения с необ-

[6] Текст цитируется в нормализованной орфографии и пунктуации по печатному корпусу латинского Платона М. Фичино: *Platonis opera a Marsilio Ficino traducta, adiectis ad eius vitae et operum enarrationem Axiocho a Rodolpho Agricola et Alcyone ab Augustino Datho translatis*. Parisiis: apud Ioannem Parvum et Iodocum Badium, 1518 [editio princeps: Florentiae, San Jacopo di Ripoli / Laurentius de Alopa, 1484–1485].

[7] *Cupiditates* — также: «желания», «страсти».

[8] *Contentiones* — также: «распри», «состязания», «споры», «(интенсивные) стремления к превосходству».

ходимостью становятся смертными,[9] и сам он, насколько возможно, становится всецело смертным, поскольку по мере сил усиливает смертную природу. Но тот, кто весь воспламенён стремлением познать истину и направляет всё своё старание прежде всего на одно это, если он достигает истины, неизбежно постигает бессмертное и божественное; и насколько человеческая природа способна достигнуть бессмертия, настолько он становится всецело бессмертным, не упуская ни одной доли бессмертия. Более того, поскольку он всегда заботится о божественном [начале] и имеет в себе своего даймона-спутника[10] (*familiarem daemonem*), наилучшим образом устроенного, он будет в высшей степени блаженным. Способ заботы о каждой [части] один и тот же: давать каждой свойственные ей пищу и движение.

В латинском переводе Жана де Серра[11] этот пассаж выглядит так:

…In eo igitur, qui concupiscentiae et ambitiosae iracundiae affectibus explendis incumbit, necesse est opiniones omnes mortales fieri, atque eum, quam maxime fieri potest, mortalem prorsus evadere, quum mortalem naturam pro viribus auxerit; at eum, qui totus discendae veritatis cupiditate flagraverit atque omnem eius operam praecipue in hoc uno impenderit, necesse est omnino, siquidem veritatem attingat, immortalia et divina comprehendere; et quatenus humana natura immortalitatem assequi potest, eatenus hunc penitus immortalem evadere, nulla videlicet immortalitatis parte dimissa; quin etiam, quum semper divinum colat ipsumque familiarem deum in se habeat ornatissimum, praecipue bea-

[9] То есть мнения, обращенные к смертному началу.

[10] О платоновской концепции даймона в «Тимее» см.: *Timaeus* 90a6–b1.

[11] *Platonis Augustiss. Philosophi, omnium quae extant operum, tomus tertius. Graece et Latine, ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata*. Genevae: Henricus Stephanus, 1578 [editio princeps]. Анри Этьенн не использовал стандартный перевод Фичино, а поручил де Серру создать новый латинский перевод с комментариями.

tum fore. Cultura autem cuiusque omnino una est: proprium cuique pabulum motumque tribuere.

…Поэтому у того, кто предается удовлетворению аффектов вожделения[12] и честолюбивой гневности,[13] с необходимостью все мнения становятся смертными, и он, насколько это только возможно, становится полностью смертным, поскольку по мере своих сил умножил смертную природу. А тот, кто весь воспламенен желанием познания истины и всё свое старание преимущественно направил на одно это, если только достигает истины, с совершенной необходимостью постигает бессмертное и божественное; и насколько человеческая природа может достигнуть бессмертия, настолько он становится всецело бессмертным, не упустив, разумеется, ни одной части бессмертия. Более того, поскольку он всегда почитает божественное и содержит в наилучшем устроении своего близкого бога,[14] обитающего в нем, он будет в высшей степени блаженным. Забота же о каждой части во всех отношениях одна: давать каждой свойственную ей пищу и движение.

Отметим также, что в «Тимее» 51e Платон утверждает, что мнению причастны все люди, тогда как «уму» (νοῦς) — «боги» и лишь «малый род людей»: νοῦ δὲ θεοὺς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. Фичино передает это как intellectus vero deorum est atque paucorum admodum hominum — «интеллект же принадлежит богам и весьма немногим людям»; Серран — как illud [*sc.* mens] diis immortalibus esse peculiare, paulum aliquid ad homines

[12] *Concupiscentia* — вожделение, часто с оттенком низменной страстности.

[13] *Ambitiosa iracundia* — буквально «честолюбивая гневность»; в контексте — страсть к соперничеству, первенству и победе, окрашенная гневом. Таким образом, Жан де Серр, говоря об аффектах двух низших частей души, истолковывает их как удовлетворение страстей вожделения и честолюбивого гнева, акцентируя внимание на морально-психологическом аспекте. В греческом оригинале Платона противопоставлены ἐπιθυμίαι — вожделения / страстные желания — и φιλονικίαι — страсть к соперничеству, любовь к победе, честолюбивая состязательность.

[14] То есть даймона.

attingere — «то же [*sc*. ум] является особым достоянием бессмертных богов и лишь в малой мере достигает людей».[15]

Таким образом, сопоставление выявляет устойчивый платоновский комплекс мотивов — подчинённость страстям как ориентацию на смертное, познание вечного и божественного как путь к доступной человеку форме бессмертия и блаженство как результат надлежащего устроения высшего начала в человеке, — который мог быть одним из интеллектуальных источников финала «Этики» Спинозы.

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

On the Possible Influence of Plato's *Timaeus* 90b1–c7 on the Concluding Scholium of Spinoza's *Ethics**

The paper examines a possible conceptual connection between the concluding scholium to Proposition 42 of Part V of Spinoza's *Ethics* and Plato's *Timaeus* 90b1–c7. It compares Spinoza's Latin text with the Latin translations of Plato by Marsilio Ficino and Jean de Serres. The comparison reveals a common contrast between the person governed by passions and oriented toward what is mortal and the wise person whose knowledge is directed toward the eternal and divine. Particular attention is paid to the vocabulary of *libido, concupiscentia, ambitiosa iracundia, mens,* and *animus*, as well as to the difference between Ficino's *familiarem daemonem* and Serranus's *familiarem deum*. The paper advances the hypothesis that the Latin reception of the *Timaeus* may have influenced the wording of the conclusion of the *Ethics*.

Keywords: Spinoza, Plato, the *Ethics,* the *Timaeus,* eternity of the mind, immortality, affects, Marsilio Ficino, Jean de Serres

[15] Ср. также, например: *Ti.* 41cd; 42bd; 90c7–d7.

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), заведующий Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

Еврейское представление об עוֹלָם (*ʿôlām*) и Кохелет 3:11 как возможные истоки концепции «длительности» Анри Бергсона*

Доклад посвящен исследованию возможной связи между семантикой древнееврейского понятия עוֹלָם (*ʿôlām*), пассажем Кох. 3:11 и формированием концепции «длительности» (*la durée*) Анри Бергсона. Автор предлагает интерпретировать *ʿôlām* не как статическую, вневременную вечность, а как мирозданную, необратимую длительность, охватывающую процесс становления всего сущего, — мир как длительность. Особое внимание уделяется Кох. 3:11, где говорится, что Бог вложил *hā-ʿôlām* в «сердце» человека. С учётом когнитивной семантики слова לֵב (*lēḇ*, «сердце») в Книге Кохелета этот образ рассматривается как указание на длительность, положенную в основу человеческого сознания. Анализируются биографические предпосылки раннего знакомства Бергсона с еврейской религиозной и языковой традицией, а также его интерес к Кохелету, засвидетельствованный уже в *Extraits de Lucrèce* (1884). Рассматривается возможная роль лексикона С. Ньюмана 1834 года, в котором *ʿôlām* объясняется посредством понятий *duration* и “the world which endureth.” Особое значение имеет *Bible du Rabbinat* 1906 года, где Кох. 3:11 переведён с использованием выражения *le sens de la durée*. Прямое текстуальное заимствование Бергсоном не утверждается; обосновывается историко-филологическая гипотеза о том, что еврейская семантическая и экзегетическая традиция

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

могла стать одним из первоначальных источников его представления о длительности как основе сознания и мироздания.

Ключевые слова: Бергсон, длительность, еврейское миросозерцание, *ʿôlām*, Кохелет 3:11, «сердце», сознание, время, вечность, мироздание, Ньюман, *Bible du Rabbinat*

По мысли А. Бергсона, развивавшейся им с 1889 года и *эксплицитно* выраженной в «Творческой эволюции» (1907), «длительность» составляет саму основу, «ткань» человеческого сознания: *"Le fond même de notre existence consciente est… enfin durée agissante et irréversible"* — «Самая основа нашего сознательного существования есть… в конечном счете, действующая и необратимая длительность». При этом «длительность» (*la durée*) — не отдельный статический субстрат под сознанием, а внутренняя непрерывность и динамика самой сознательной жизни, она лежит в основе сознательного существования. «Длительность» не только переживается сознанием: углубление сознания означает более полное совпадение личности с собственным длительным становлением. Постепенно Бергсон экстраполирует свою идею о «длительности» за пределы сознания человека, и в «Творческой эволюции» он уже *прямо* говорит о «длительности Вселенной» (*la durée de l'univers*):[1] «Вселенная длится» (*l'univers dure*), «длительность» имманентна мирозданию как целому.

Можно допустить, что одним из первоначальных смысловых источников этого представления послужило еврейское воззрение, выразившееся в семантическом поле термина עוֹלָם (*ʿôlām*), с которым Бергсон мог познакомиться еще в детстве: в плане фундаментального устройства бытия *ʿôlām* — это, по сути, необратимая и исполненная возникновений и действ *мирозданная длительность («вечность»)*, или *мир как (бесконечная) длительность.* Первоначальное же бергсоновское представление о «длительности», лежащей в основе «сознательного существования» человека, по сути, его сознания,

[1] Bergson H. *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1907. Pp. 3, 11, 18, 218–220, 367.

могло сформироваться под влиянием пассажа Кох. 3:11, где указывается, что Бог вложил ʿôlām, sc. «длительность», в «сердце» — то есть в контексте Книги Кохелета (Екклесиаста) — *сознание* человека.[2]

I

Понятие עוֹלָם (ʿôlām) выражает глубинную сущность еврейского миросозерцания, а связанная с ним идея мироздания, которое, по сути, *длится*, явилась важнейшим фактором формирования цивилизационной идентичности евреев.[3]

Семантику термина עוֹלָם (ʿôlām) можно определить следующим образом:[4] «вечность» — но не в философском смысле «неподвижной изъятости из времени»,[5] как ее представляли себе древнегреческие мыслители,[6] а в смысле исполненности

[2] Впервые данная идея была обозначена нами в опубликованном виде в: Тантлевский И. Р. *Очерки по философии Спинозы*. СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 13, примеч. 3.

[3] См. подробно: Тантлевский И. Р. Восприятие мироздания, времени и вечности как ключевой фактор формирования цивилизационной идентичности: на примере древних евреев и древних греков // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2026. Т. 20, № 2. С. 851–884.

[4] Спектр значений термина ʿōlām в Библии, иудейской эпиграфике, рукописях Мёртвого моря и манускриптах из Каирской генизы см.: Clines D. J. A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. VI: Samekh–Pe. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007. Pp. 300–307. Ср. также: Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited by M. E. J. Richardson. Study ed. Vol. 2. Leiden: Brill, 2001. Pp. 798–799.

[5] Выражение С. С. Аверинцева: Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // *Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 269, примеч. 24. Ср. также: Jeremias A. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1930. S. 127; Бычков В. В. *Эстетика поздней античности*. М.: Наука, 1981. С. 23; Шифман И. Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // *Финикийская мифология*. СПб.: Летний Сад, 1999. С. 211.

[6] Ср.: Pl. *Ti.* 37d–38a. Как замечает А. Бергсон, «вечность подвижности (*une perpétuité de mobilité*) возможна только тогда,

бесконечной *длительностью*, которая объемлет / вмещает все сущее в процессе его необратимого развития. *ʿÔlām* можно определить также как мирозданную «вечность» или, точнее, *мир как длительность*,[7] в которой возникают, формируются и гибнут вещи, реализуются мысли и события. *ʿÔlām* бесконечен, но не безначален, ибо сотворен Богом.[8]

В отдельных контекстах значение данного термина допустимо определить в более узком смысле: далекое прошлое и отдаленное будущее; продолжительный мировой временной период, цикл или эра; длительность жизни человека.

Согласно отдельным представлениям, *ʿолам* может смениться другим *ʿоламом*, но эта последовательная смена не повторяющих друг друга мировых циклов составляет движущуюся, необратимо-линеарную, бесконечную «Вековечность»–«Длительность» (*ʿōlāmîm*; мн. ч.). Во *Втор.* 33:27 упование человека метафорически возлагается на то, что его

когда она опирается на вечность неизменяемости (*une éternité d'immutabilité*). <…> Таково последнее слово греческой философии» (Bergson H. *L'Évolution créatrice*. P. 352).

[7] Значение корня, от которого произведен термин עוֹלָם (*ʿōlām*), — «сокрыть». Возможно, подразумевалось, что бесконечную длительность, равно как и далекое прошлое и будущее (эти понятия входят в семантическое поле термина *ʿōlām*), нельзя воспринять непосредственно.

[8] Сотворение собственно времени иносказательно выражено в *Быт.* 1:5: «И был вечер, и было утро — День Один»; календарное же время в его традиционном понимании — в *Быт.* 1:14–19 (рассказ о сотворении светил). Показательно, что в *Opif.* 26 Филон Александрийский, комментируя *Быт.* 1:1: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν), замечает, что «начало» (ἡ ἀρχή) не следует понимать «сообразно времени» (τὴν κατὰ χρόνον), ибо «времени не было до мира, но оно возникло либо вместе с ним, либо после него»: «время есть протяженность движения мира» (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος), то есть Филон определяет время не как самостоятельную субстанцию, а лишь как характеристику (длительность) мировых процессов.

«прибежище — предвечный Бог и [пребывание] под мышцами[9] ʿолама» (מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם וּמִתַּחַת זְרֹעֹת עוֹלָם — *məʿōnāh ʾĕlōhê qeḏem û-mi-ttaḥaṯ zərōʿōṯ ʿôlām*).

С эпохи эллинизма в рамках иудейского эсхатологизма выкристаллизовывается концепт будущего «вечного», то есть *бесконечно длящегося*, «Царствия Божьего»,[10] а в мишнаитско-талмудической литературе закрепляется противопоставление הַזֶּה(הָ)עוֹלָם / (*ha-*)ʿôlām *ha-zzeh* — условная интерпретация: «этот мир / этот век»[11] и הַבָּא(הָ)עוֹלָם / (*ha-*)ʿôlām *ha-bbāʾ* — «грядущий мир / будущий век».[12] В грекоязычной литературе термин ʿôlām передавался существительным αἰών («век», «эпоха», в определённых контекстах — «вечность»), а в составе атрибутивных сочетаний — также прилагательным αἰώνιος («вечный», «вековечный»), тогда как его пространственному значению соответствовало κόσμος — «мир», «мироздание» (ср. лат. *saeculum* / *aevum*, *aeternus* и *mundus*[13] соответственно).

Как нам представляется, именно в значении «длительность» / «мир как длительность» термин עֹלָם (ʿōlām) употреблен в сложнейшем для интерпретации пассаже Книги Кохелета 3:10–11:

> 10. Я понял, что за дело поручил Бог сынам человеческим, чтобы (они) выполняли его:
> 11. Все Он сделал ладным — (но) в свое время (בְּעִתּוֹ [*bə-ʿittô*]).[14]

[9] То есть ʿōlām здесь в определенной мере персонифицируется. Термин zərōaʿ имеет значения «рука» (от плеча до запястья), «предплечье», а также метафорически — «сила», «мощь».

[10] Об употреблении термина עוֹלָם (ʿôlām) в рукописях Мёртвого моря см.: Brin G. *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001. Pp. 277–293.

[11] Ср., например: *Пс.* 73[72]:12.

[12] См., например: m. Sanh. 10:1. Ср.: *1 Ен.* 71:15–16.

[13] Ср. Вульгату, Кох. 3:11: …*et mundum tradidit disputationi eorum*, «…и мир предал их исследованию».

[14] Ср.: *Кох.* 3:1–8.

В сердце же их (בְּלִבָּם [*bə-libbām*]) также и הָעֹלָם [hā-ʿōlām][15] Он вложил,
без чего не (мог бы) постигать (מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא [*mi-bbəli ʾăšer lōʾ yimṣāʾ*][16])
человек того,
что создал Бог, — от начала и до конца.[17]

Следует отметить, что термин לֵב/לֵבָב (lēḇ/lēḇāḇ), досл. «сердце», понимаемый в библейской антропологии как орган мысли, охватывает преимущественно следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, самость (libbî, «мое сердце», употребляется как синоним «я»[18]), рефлексию, в том числе соотносящуюся с эмоциями и ощущениями, связанными с интеллектуальной деятельностью.[19] В «сердце» осуществляется рациональная и когнитивно-эпистемологическая деятельность, оно приобретает и хранит мудрость и знание, что эксплицитно выражено прежде всего в Книге Кохелета.[20] «Сердце» выступает также в качестве внутреннего судии, оценивающего поступки и помыслы личности.[21] Особо отметим, что именно в Книге Кохелета — как ни в каком другом библейском произведении — слово לֵב (*lēḇ*), «сердце», упо-

[15] В Септуагинте hā-ʿōlām интерпретируется как ὁ αἰών, в Вульгате — *mundus*.

[16] Глагол מָצָא (māṣāʾ; «находить», «обнаруживать» и т. д.) в явном значении «постигать», «понимать», засвидетельствован, например, в *Кох.* 7:27.

[17] Вариантное толкование последнего фрагмента:

<…> но (так), чтоб человек не (смог) постигнуть того,
что создал Бог, от начала и до конца.

О возможных альтернативных вариантах интерпретации всего стиха *Кох.* 3:11 см., например: Тантлевский. Восприятие мироздания, времени и вечности как ключевой фактор формирования цивилизационной идентичности. С. 851–884.

[18] Ср., например: *Кох.* 7:25.

[19] Ср., например: *Кох.* 2:10; 5:19 («радость»); *Притч.* 14:10 («горечь»).

[20] Ср., например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24.

[21] Ср., например: *1 Сам.* 24:6[5], 10, 25:31.

требляется в значении, весьма близком к понятию «сознание». Об этом свидетельствуют, в частности, такие авторские формулы, встречающиеся в данной книге, как «говорил я с сердцем своим»;[22] «сказал я в сердце своем».[23] Особо отметим, что термин לֵב (*lēḇ*), «сердце», в ряде случаев употребляется в параллелизме с понятием «дух» רוּחַ (*rûaḥ*) и, по сути, сближается с ним семантически (ср., например, параллелизм в Книге Притч в связи со «взвешиванием» Господом «духов» רוּחוֹת (*rûḥôṯ*)[24] / «сердец» לִבּוֹת (*libbôṯ*)[25]); возможно, «сердце» могло также рассматриваться и как обозначение своего рода «седалища» духа.

С учетом того, что одно из основных значений термина עוֹלָם (ʿōlām) — «длительность», чаще всего — *бесконечная длительность*, вполне правомерно *полагать*, что слово הָעוֹלָם (*hāʿōlām*) в *Кох.* 3:11 обозначает мир, вселенную как *длительность*. Поскольку же в Книге Кохелета слово לֵב (*lēḇ*), «сердце», употребляется в значении, очень близком к понятию «сознание», кажется возможным допустить и такую интерпретацию фразы *Кох.* 3:11a*β*: «…длительность вложил Он в их (сынов человеческих. — *И. Т.*) сердце», — то есть не «ощущение / чувство времени», не «отсчёт времени», не «промежуток времени» и т. п., а именно «*длительность*» как основу сознания человека. Таким образом, оказывается, что человек получает возможность постигать мир как *длительность* благодаря тому, что *длительность* вложена Богом в основу его сознания. Во всяком случае, можно говорить о том, что в данном пассаже в полной мере проявляется коннотация термина עוֹלָם (*ʿōlām* в аспекте «длительности», которая противопоставляется «времени» עֵת (*ʿēṯ*).[26]

И здесь уместно вспомнить идею Анри Бергсона о том, что в основе человеческого сознания лежит «длительность» (*la durée*); затем эта мысль экстраполируется им и на мироздание: «вселенная длится (*l'univers dure*)…

[22] *Кох.* 1:16.
[23] *Кох.* 2:1, 15–16; 3:17–18.
[24] *Притч.* 16:2.
[25] *Притч.* 21:2, 24:12.
[26] Ср.: *Кох.* 3:1.

II

Анри-Луи Бергсон (1859–1941), родившийся в Париже, был сыном уроженца Варшавы, польско-еврейского пианиста и композитора Михала (Мишеля) Бергсона, происходившего из известного варшавского еврейского рода, тесно связанного с польским хасидизмом: его бабушка Темерл Бергсон была знаменитой покровительницей польских хасидов. Мать философа, Кэтрин (Кейт) Левисон, тоже была еврейского происхождения, родом из Англии; сам Бергсон называл её «религиозной душой в самом высоком смысле слова». Она обращалась к детям по-английски, поэтому Анри с детства свободно владел как французским, так и английским языком. Михал Бергсон сотрудничал с Маркусом Хастом, главным кантором Большой синагоги Лондона, при составлении и редактировании изданного в 1874 году сборника еврейских священных гимнов и молитв. В октябре 1868 года Анри поступил в парижский Императорский лицей Бонапарта — нынешний лицей Кондорсе,[27] где учился до 1878 года. Когда его родители с остальными детьми поселились в Лондоне, он остался в Париже и жил пансионером в еврейском учебном заведении *L'Institution israélite Springer* (с 1868/1869 по 1878 год), приезжая к родным в Англию на каникулы. Обучение и проживание Анри Бергсона стали возможными за счет стипендии, полученной при содействии главного раввина Женевы Жозефа Вертхаймера,[28] обратившего внимание на выдающиеся способности мальчика.[29] Об учреждении *L'Institution*

[27] Здесь засвидетельствована особенно высокая доля учащихся-евреев по сравнению с другими учебными заведениями (Анри Бергсон, Марсель Пруст, Жорж Мандел (Ротшильд) и др.).

[28] Он был знаком с семьёй Бергсонов ещё по времени её проживания в Женеве.

[29] О семье и ранних годах Анри Бергсона см.: Mossé-Bastide R.-M. *Bergson éducateur*. Paris: PUF, 1955. Pp. 24–25; Guitton J. "La vocation de Bergson" // *Œuvres complètes. T. I: Portraits*. Paris: Desclée de Brouwer, 1966. Pp. 586–587, 591, 593, 595; Greenberg L. M. Bergson and Durkheim as Sons and Assimilators: The Early Years // *French Historical Studies*. 1976. Vol. 9, no. 4. Pp. 619–634 (особенно

israélite Springer известно, в частности, что к 1869 году там действовала иудаистская «молельня» (oratoire). Бывший ученик Анри Хаузер вспоминал о работавшем в *L'Institution israélite Springer* раввинском репетиторе, который должен был обучать их древнееврейскому языку; он также прямо упоминает *classe d'hébreu*, «занятия по еврейскому языку» (описываемые события относятся приблизительно к концу 1870-х годов).[30]

В еврейских религиозных семьях дети традиционно приобщаются к иудейским благословениям уже с раннего детства. Стандартная начальная формула большинства иудейских благословений, часто произносимых в различных ситуациях, в том числе *ежедневно* в быту, — בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, *Bārûḵ ʾAttāh ʾĂdōnāy ʾĔlōhênû Meleḵ hā-ʿôlām*, «Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь *ʿолама*». Таким образом, в начальной части этой формулы — в непосредственной бенедикции Всевышнего — присутствует слово הָעוֹלָם (*hā-ʿôlām*; с определенным артиклем), значение которого не могло не заинтересовать юного Бергсона.

---

pp. 621–622); Hude H. *Bergson*. Vol. I. Paris: Éditions Universitaires, 1989. P. 30; Sokolow N. "Henri Bergson's Old-Warsaw Lineage" // *The Golden Tradition*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996. Pp. 349–359; Saint-Sernin B. "Portrait de Bergson en 1907" // *Centenaire de la parution de L'Évolution créatrice de Henri Bergson*. Paris: Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, 2007. Pp. 4–6; Gelber N. M. "Bergson (Berkson)" // *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Vol. 3. 2007. P. 431; Sowden D. L. "Bergson, Michael" // *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Vol. 3. 2007. P. 432; Vieillard-Baron J.-L. *Bergson*. 3e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. P. 7; Baiget J. "Bergson Meets God: His Philosophy in Light of His Life and Spiritual Conversion" // *Church, Communication and Culture*. 2026. Vol. 11, no. 1. Pp. 105–123 (особенно pp. 107–109). Основная научная биография Анри Бергсона: Soulez P. *Bergson: Biographie* / complété par F. Worms. Paris: Presses universitaires de France, coll. "Quadrige," 2002; 1re éd.: Paris: Flammarion, 1997.

[30] Hauser H. "Souvenirs d'un vieux grand-père à sa petite-fille. Mes origines" // Marin S.-A., Soutou G.-H. (dir.). *Henri Hauser (1866–1946). Humaniste, historien, républicain*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne (PUPS), coll. "Mondes contemporains," 2006. Pp. 329–330.

Именно это понятие и могло стать первоначальным истоком концепции Анри Бергсона о *длящейся вселенной*. В поисках предполагаемого (*ex hypothesi*) конкретного текстуального источника концепции Бергсона мы обратили внимание на словарную статью «עוֹלָם» (ʿ*ôlām*) в следующем издании (экземпляр которого мог находиться в семейной, лицейской или общественной библиотеке Парижа либо Лондона):

> Newman S. ספר השרשים [*Sefer ha-shorashim*[31]]: *A Hebrew and English Lexicon, Containing All the Words of the Old Testament, with the Chaldee Words in Daniel, Ezra, and the Targums; and Also the Talmudical and Rabbinical Words Derived from Them*. London: Printed for the Author and Sold by Longman, Rees, Orme, Brown & Green; Hatchard & Son; and J. Nisbet, 1834.[32]

В соответствующей статье на с. 482–483 термин עוֹלָם (ʿ*ôlām*) интерпретируется следующим образом (курсивы наши):

> עוֹלָם N. m.
>
> 1. eternity, also a long period, (probably from its *duration*; comp. עָלַם) often referring to time to come.
> עוֹלָם сущ. м. р. 1. вечность, также продолжительный период (вероятно, исходя из его *длительности*; ср.: עָלַם), часто относящийся к грядущему времени.
> 2. The world; which *endureth* throughout all ages.
> Мир, который *длится* на протяжении всех веков.

[31] «Книга корней».

[32] Торговый каталог 1846 г. содержит запись о двух взаимодополняющих словарях Ньюмана как о двухтомном комплекте формата octavo стоимостью £1: *The London Catalogue of Books Published in Great Britain, with Their Sizes, Prices, and Publishers' Names, from 1814 to 1846*. London: Thomas Hodgson, 13, Paternoster Row; sold by Longman and Co.; Rivingtons; Whittaker and Co.; Simpkin and Co.; Hamilton and Co.; Sherwood and Co.; R. Groombridge and Sons; and by all booksellers, 1846. P. 349, s. v. "Newman (Sel.):" "Hebrew, Chaldee, and English Lexicon, 2 v. 8vo — £1 0s. 0d. — Wertheim." Под этой записью, по всей видимости, подразумевался комплект из английско-еврейского словаря Ньюмана — *An English and Hebrew Lexicon* (London, 1832; новый выпуск — 1834) — и еврейско-английского ספר השרשים *A Hebrew and English Lexicon* (London, 1834).

При этом С. Ньюман (на с. 483) соотносит евр. עוֹלָם (ʿôlām) с арамейским («халдейским») термином עָלַם (ʿălam), который интерпретирует так:
עָלַם Ch. (kindred with חָלַם) to become strong or lasting
עָלַם халд. (родственно חָלַם): становиться сильным или длиться.

Таким образом, независимо от того, что подразумевал сам автор данного лексикона в своей интерпретации еврейского понятия עוֹלָם (ʿôlām), его читатель мог воспринимать эту интерпретацию следующим образом: ʿôlām — это мироздданная вечность / мироздание, которое *длится* ("the world which *endureth*"), при этом *пространственные* характеристики мира не учитываются; вселенский процесс, вероятно, мыслится как основанный на длительности ("*duration*"). И именно так значение еврейского עוֹלָם (ʿôlām) могло передаваться аудитории раввинами, менторами, главами образованных религиозных семей и др.

* * *

Итак, по мысли Анри Бергсона:

> *L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau*.[33]
>
> Вселенная длится. Чем глубже мы будем проникать в природу времени, тем яснее будем понимать, что длительность означает изобретение, создание форм, непрерывное формирование абсолютно нового.

Греческая же мысль в определённой мере интерпретировала время как пространство[34] — как рядоположенные мгновения, не обладающие длительностью, а не как непрерывную длительность с взаимопроникающими и взаимодействующими элементами. Античная метафизика философски закрепила

[33] См.: Bergson H. *L'Évolution créatrice*. P. 11.

[34] Подробно о «пространственных» аспектах восприятия времени у древних греков см.: Тантлевский И. Р. Восприятие мироздания, времени и вечности как ключевой фактор формирования цивилизационной идентичности. С. 851–884.

этот способ мышления, а последующая европейская традиция его унаследовала. Здесь же заметим, что мироздание в целом мыслилось древними греками преимущественно как *пространство*, в отличие от иудеев, для которых мир — это par excellence *длительность*[35].[36]

Что касается идеи Анри Бергсона о том, что «реальная длительность» составляет саму «ткань» человеческого сознания, то её возможным первоначальным источником мог послужить рассмотренный выше пассаж из книги еврейского мудреца Кохелета 3:11. Свиток с полным текстом данного философского произведения читается в иудейский праздник Суккот.[37]

То, что Бергсон изучал Книгу Кохелета, известно из его ранней книги *Extraits de Lucrèce* («Извлечения из Лукреция», 1884), вышедшей за пять лет до *Essai sur les données immédiates de la conscience* («Опыта о непосредственных данных сознания», 1889); он рассматривал это библейское произведение как выражение специфически «еврейской идеи» (*l'idée juive*).

[35] См.: Тантлевский. *Ibid*.

[36] А. Бергсон противопоставляет «однородному времени» (*temps homogène*) — «времени», представленному по модели пространства, или «опространствлённому» (*temps spatialisé*), — «реальное время» (*temps réel*), то есть «чистую», или «реальную», «длительность» (*durée pure; durée réelle*). «Опространствлённое время» мыслится как однородная линия, на которой моменты внешни друг другу, разделены и соположены, а потому поддаются счёту и измерению; «реальная длительность», напротив, представляет собой непрерывное качественное становление, фазы которого взаимопроникают и сохраняются друг в друге. См.: Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan, 1889. Pp. VII–VIII, 75–91 (где вводится различие между «чистой длительностью» и «временем» как «четвёртым измерением пространства»); Bergson H. *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1907. Pp. 321–337, 341, 355–357; Bergson H. *Durée et simultanéité*. Paris: Félix Alcan, 1922. Pp. 68–70. В *Essai* Бергсон называет однородное время «призраком пространства», а длительность описывает по аналогии с мелодией: её ноты не просто стоят рядом, но сохраняются и взаимопроникают (pp. 75–84).

[37] Досл. «Кущи».

Особого внимания заслуживает перевод Кох. 3:11 во втором томе *Bible du Rabbinat* («Библии французско-го раввината»), изданном под руководством главного раввина Франции Цадока Кана в 1906 году: "il a mis aussi dans le cœur de l'homme le sens de la durée" — «Он вложил также в сердце человека чувство (ощущение) длительности».[38] Предисловие тома прямо сообщает, что перевод Кохелета был выполнен самим Цадоком Каном. В данном контексте представляется индикативным, что последняя клауза Кох. 3:15 — וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף (*wə-hā-ʾĕlōhîm yəḇaqqēš ʾeṯ-nirdāp̄*),[39] — в данном издании парафрастически передана как *Dieu veut la continuité* — «Бог желает непрерывности»[40] (ср. также *Пс.* 89:3, где адвербиально употреблённое עוֹלָם (*ʿôlām*, «навеки») эксплицировано оборотом *une durée éternelle* — «вечная длительность»[41]). Приведенная интерпретация показывает, что непосредственно накануне *L'Évolution créatrice* («Творческой эволюции») язык «длительности» был эксплицитно применён французской раввинской традицией именно к Кох. 3:11.

И когда у Анри Бергсона мы читаем "Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés"[42] («Наше чувство (ощущение) длительно-

[38] *La Bible, traduite du texte original par les membres du Rabbinat français sous la direction de M. Zadoc Kahn* [«Библия, переведённая с оригинального текста членами французского раввината под руководством г-на Цадока Кана»]. T. II. Paris: Librairie Lipschutz, 1906. *L'Ecclésiaste*, 3:11, p. 458.

[39] נִרְדָּף (*nirdāp̄*) — субстантивированное причастие Nifʿal от רדף, «преследовать, гнать». Дословный перевод всего пассажа «…и Бог ищет преследуемое» не дает удовлетворительного смысла. Вероятная контекстуальная интерпретация: «и Бог выявляет исчезнувшее» (ср.: Кох. 1:9).

[40] Ibid. P. 459.

[41] Ibid. P. 332. Полный французский перевод Кох. 3:15: *Ce qui existait dans le passé existe à présent ; ce qui sera dans l'avenir a été antérieurement: Dieu veut la continuité* — «То, что существовало в прошлом, существует в настоящем; то, что будет в будущем, существовало прежде: Бог желает непрерывности».

[42] Bergson H. *L'Évolution créatrice*. P. 218.

сти — я имею в виду совпадение нашего «я» с самим собой — допускает степени»), создается впечатление, что философ и раввин сходно интерпретировали мысль Кохелета, отраженную в 3:11.

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor;
Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

The Jewish Idea of עוֹלָם (ʿôlām) and Qohelet 3:11 as Possible Sources of Henri Bergson's Concept of "Duration"*

The lecture investigates a possible connection between the semantics of the Hebrew concept עוֹלָם (*ʿôlām*), Qohelet 3:11, and the formation of Henri Bergson's concept of "duration" (*la durée*). The author proposes interpreting *ʿôlām* not as a static, atemporal eternity but as cosmic, irreversible duration encompassing the process of becoming of all that exists—that is, the world conceived as duration. Particular attention is devoted to Qohelet 3:11, which states that God placed *hā-ʿôlām* in the human "heart." In view of the cognitive semantics of לֵב (*lēḇ*, "heart") in the Book of Qohelet, this image is interpreted as referring to duration placed at the foundation of human consciousness. The article examines the biographical circumstances that may have enabled Bergson's early acquaintance with Jewish religious and linguistic tradition, as well as his interest in Qohelet, already attested in *Extraits de Lucrèce* (1884). It considers the possible role of S. Newman's 1834 lexicon, in which *ʿôlām* is explained through the notions of *duration* and "the world which endureth." Particular importance is attached to the 1906 *Bible du Rabbinat*, whose rendering of Qohelet 3:11 employs the phrase *le sens de la durée*. The article does not claim direct textual borrowing by Bergson; rather, it substantiates a historical-philological hypothesis that Jewish

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

semantic and exegetical tradition may have constituted one of the original sources of his conception of duration as the foundation of both consciousness and the universe.

Keywords: Bergson, duration, Jewish worldview, *ʿôlām,* Qohelet 3:11, heart, consciousness, time, eternity, universe, Newman, *Bible du Rabbinat*

Denis Kuzyutin, CSc in Physics and Mathematics, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

A renewable resource exploitation model based on stocks concentration dynamics*

We introduce a modification of primary multistage spatial "fishery model" with migration based on the stocks concentration dynamics and refined economic objective functions which take into account the actual size of the available fishery area. Non-cooperative and cooperative solutions in stationary feedback strategies for this bicriteria model are derived. We carry out numerical simulation to clarify the solutions properties for the proposed fishery model as well as to compare this modified model with closed bicriteria model with standard stocks dynamics.

Keywords: renewable resource extraction, multi-objective game, dynamic game, Pareto equilibria, cooperative solution

The classical and modern results in dynamic game theory afford developed tools to describe and explore the long-term processes of common renewable resource extraction in a competitive environment. For instance, starting from primary papers Levhari, Mirman 1980; Fischer, Mirman 1992, the dynamic game models are extensively used to study a marine fishery as well as to elaborate fishing policies which can guarantee sustainable long-term ex-

* The research was carried out at Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

ploitation of worldwide fish stocks (see, e. g., Kaitala, Mazalov 2010; Mazalov 2012; Yeun 2012; Breton2014; Costello 2021; Ougol, Dahm 2023; Kuzyutin 2023; Ecolet, Dahm 2023).

Since in spatial fishery models the water basin is divided into several zones with different biological conditions and / or fishery regimes (see, e. g., Mazalov2010; Mazalov2012; Osthagen 2020; Yaragina 2006; Sumaila 2021; Kuzyutin 2026), we need to take into account the fish migration process between the adjacent water areas.

A seminal fish war model with migration was introduced in: Fischer, Mirman 1992. V. Mazalov and A. Rettieva in Mazalov 2010, proposed a fruitful refinement of the resource growth rule used in Fischer's study, which takes into account that the migration rate should directly depend on the size of each fishing area.

This type of fish stocks dynamics was later successfully employed to study a number of fishery models with migration (see, e. g. Mazalov 2012, Kuzyutin 2026). Although the resource dynamics proposed in Mazalov 2010 satisfies a number of advantageous properties, one could notice some negative features as well.

In the paper, we aim to propose another refinement of Fischer's seminal model with migration, based on the stocks concentration dynamics and refined economic objective functions which take into account the actual size of the available fishery area. Namely, we consider evolution of average concentration of fish stocks (average biomass per unit area of water basin — in two adjacent water zones.

Using this approach, we specify and study bicriteria infinite-horizon multistage game with marine protected area (MPA — see, e. g. Clark et al. 2010; Maestro 2019; Osthagen2020; Costello 2021; Sumaila 2021) closed to one considered in Kuzyutin 2026. The contributions of this paper are twofold:

We propose a novel refinement of Fischer's primary multistage fishery model with migration which is based on the resource concentrations dynamics, and derive non-cooperative and cooperative solutions for this modified bicriteria multistage fishery model in stationary feedback strategies. We use both theoretical results and numerical simulation to study the solutions properties for the proposed model, as well as to compare this modified model with related bicriteria model with standard stocks dynamics.

Завершающее пленарное заседание

Меттини Эмилиано, кандидат педагогических наук, доцент; Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н. И. Пирогова (Москва, Россия), заведующий кафедрой

Вигель Нарине Липаритовна, доктор философских наук, доцент; федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н. И. Пирогова» Министерства здравоохранения Российской Федерации (Москва, Россия), профессор

Множество и единство Бытия: Платоновский «Парменид» и квантовая физика

Множество и единство Бытия — основная проблема мировой философии. Прежде всего, это касается греческой философии, основывающей своё учение поиском порядка — космоса, оправдавшего холистический подход мировоззренческих установок античной философии. Диалог «Парменид» является ядром философской рефлексии над вопросом и о бытии, как «Едином», и о бытии как «Ином». Основной интерес авторов заключается в вопросе о том, тождественны ли мышление и бытие, т. е. активно ли сознание участвует в создании реальности, выбирая одну из ветвей Вселенной событийную к мышлению, как считает квантовая механика? Тогда, Бытие есть мысль о Бытии и мысль о Бытии есть Бытие. Но из этого вытекает следующий вопрос: мышление и Бытие онтологически тожественны, или мышление, как познавательный акт, представляет собой изменение

Бытия? Авторы считают, что можно решить эту дихотомию, предполагая, что бытие можно считать «Иным», когда не опознано мышлением, и «Единым» с ним, когда изучено мышлением.

Ключевые слова: Парменид, Платон, Единое, Иное, Бытие, квантовая механика, сознание

В диалоге Платона «Парменид» тема множественности и единства бытия раскрывается как столкновение двух способов мыслить реальность. С одной стороны, Парменидовская линия утверждает, что подлинное бытие должно быть единым, неизменным и тождественным самому себе. Если бы в бытии было настоящее множество, то пришлось бы объяснить, как единое распадается на части и как возникает различие. Но любое различие уже предполагает некоторое «не-единое», а значит — усложнение и противоречие. Поэтому строгая логика Единого приводит к выводу, что оно не может быть множественным в обычном смысле.

С другой стороны, сам опыт мира показывает множественность: есть вещи, свойства, отношения, движение, становление. Платон в «Пармениде» не просто противопоставляет Единое и многое, а показывает трудность их соотнесения. Если Единое абсолютно едино, оно как будто лишено частей, границ, формы, даже возможности быть познанным и названным. Но тогда оно оказывается почти «вне бытия» в привычном смысле. Если же Единое существует и соотносится с чем-то иным, то оно уже каким-то образом причастно множественности. Нам гораздо интереснее рассмотреть на диалог «Парменид» не только с точки зрения занявшего и мучившего Платона вопроса о «наименовании», т. е. дать имя (ὄνομα) и определении (λόγος), способствующих при правильном именовании приблизить человека к настоящей сущности Бытия, а постараться изучать «Парменид» с особой точки зрения. В этих целях нам помогут великое множество интерпретаций и толкований дошедшей до нас рукописи «Парменида», и переводы в различные языки, поскольку постольку каждый язык способен выявить какие — то смысловые сдви-

ги, позволяющие рассмотреть релевантный контекст диалога с позиций не всегда самоочевидных в оригинальном древнегреческом тексте.

Красной нитью нашего изложения является множество и единство Бытия в его платоновском ключе, а не в рамках рассмотрение вопроса о космосе, типичного для греческой философии. Такой холистический подход наличествует и в «Парменида», деваться от него некуда и самому Платону, но онтологический вопрос, лежащий в основе более зрелых трудов философа, надо изучать с позиций определения таких понятий как «Единое» и «Иное», т. е. с позиций рефлексии над вопросом о том, как надо определить восприятие действительности и реальности (им придаем отличный друг от друга онтологический статус), и, соответственно, их диалектика как стороны единого онтологического размышления. Из этого вытекает следующий важный вопрос: мышление и Бытие онтологически тожественны, или мышление, как познавательный акт, представляет собой изменение Бытия? То есть активно ли сознание участвует в создании реальности, выбирая одну из ветвей Вселенной событийную к мышлению, как считает квантовая механика?

Главная философская сила диалога в том, что Платон через знаменитые гипотезы о Едином демонстрирует: и тезис о единстве, и тезис о множественности, доведённые до предела, приводят к трудностям. Это не просто игра в логические парадоксы, а подготовка к более зрелому пониманию бытия, где единое и многое нельзя мыслить как абсолютно разорванные. Множественное возможно только при некотором единстве, а единство проявляется лишь в отношении ко множественному. Если взять за основу изложения функциональную модель современной физики (т. е. ту модель, определяющую единство мира в том, что он развивается в качестве сложенной системы, отвечающей общим законам, сводимым к самому общему закону), мы можем согласиться с Коваленок, что в «Парменида» присутствует «Антропный принцип в его слабой и сильной версиях, единая Суперсила, Супервзаимодействие, Сверхвеликое объединение и т. д., в котором можно усмотреть современный аналог греческого Логоса, Нуса, Единого», если говорить совре-

менным языком. Нам кажется, что Платоновский Парменид оперирует этим антропным принципом, и он не сколько критикует исторического Парменида (скорее всего, его искажает), и превращается в главного диалектика учения об эйдосах.

Диалектика Платоновского Парменида, к которой можно отнести диэрезу, как способ позволяющий отличать отдельные виды один от другого, изучает вопрос об эйдосах в более глубоком онтологическом разрезе. Если опирается на осуществленное Платоном разделение на вид и род, можно подразумевать под первым идею (ἰδέα) а под вторым эйдос (εἶδος). Между ними имеется не то онтологическая дихотомия, а скорее всего онтологический сдвиг. Исходя из имеющейся литературы, можно предположить, что эйдос представляет собой смутное представление Бытия (материальный мир), и если материальный мир, по Платону, не-бытие (все другое, в «Парменида»), все — таки отрицательно предикабилен (не — сущее не есть), т. е. можно применить к нему глагол «быть». Своеобразно, эйдос является родом, для которого можно найти определение, не дающее знания в связи с тем, что род относится ко множеству явлений, но допускает определение. В свою очередь, идея — умопостигаемая, находится в интеллигибельном мире, которому причастны все вещи. Идея является видом, который предположительно, не имеет частей, (одно — одно в Парменида) и себе тождествен. Но он также теоретически не предикабилен. Опираясь на труды Молчановой И. Н., мы можем выдвигать гипотезу, что онтологический сдвиг между идеей и эйдосом заставляет Платона отказаться от тождественности мышления с бытием, на которой завершалась первая часть «Парменида» (*Parm*. 133c–134e). С тем, чтобы утвердить учение об идеях, Платон обязан отказаться от указанной тождественной в силу того, что идеи как парадигмы (παραδείγματα) все-таки не предикабильны, и их свойств (неизменность, вечность, самодостаточность, самотождественность) не допускают предикабельности. Нам кажется, что в рамках этой дилемме подтверждается наше предположение о возможной интерпретации «Парменида» с позиций квантовой механики. Если взять за основу предположение К. Ф. фон Вайцзеккера,

переводившего глагол νοεῖν как «увидеть», «созерцать», и считать, что «целостность природы предполагает любой возможный опыт в рамках взаимодействий лишенных внутренних противоречий», то можно считать, что определение эйдоса в «Парменида» (130e4–131a2), где имеется определение эйдоса, способного быть в вещи, быть мыслю, и, образцом (παράδειγμα) указывает на то, что быть причастным, «стать как» (ὅμοια γίγνεσθαι) обозначает не только «стать», а проявляться. Если целостность природы — это нечто, представлено в природе как целостность человеческого опыта», тогда человек как часть природы может созерцать Бытие лишь в системе координат, представленных природой. Итак. Апория множества и единства Бытия можно решать тем, что Идея и Эйдос указывают на «трансцендентальность» человеческого опыта в сознании, нуждающемся в интеллигибельном парадигме (см. «Политик» 227d), для онтологического переосмысления сущего. Единое — то, что разум интенционально созерцает в координатах времени и пространства, а Иное то, что не обращает на себя интенциональное внимание разума. Иначе говоря, в «Парменида» бытие не сводится ни к голому единству, ни к бесформенной множественности. Диалог показывает, что реальность требует более сложной диалектики: Единое должно как-то быть причастным множеству, а множество — удерживаться в единстве. Именно поэтому этот текст считается одним из самых трудных и самых глубоких у Платона.

Emiliano Mettini, CSc in Pedagogy, Associate Professor;
Pirogov Russian National Research Medical University
(Moscow, Russia), Head of Department

Narine Wiegel, DSc in Philosophy, Associate Professor;
N. I. Pirogov Russian National Research Medical
University (Moscow, Russia), Professor

The Multitude and Unity of Being: Plato's *Parmenides* and Quantum Physics

Multiplicity and unity of Being are a core issue in world philosophy. It mainly concerns Greek philosophy, having as base of its teaching the search for a world order — cos-

mos — justifying holistic outlook of ancient philosophy. Dialogue *Parmenides* reflects basic philosophical reflection upon Being as "One" and "Other." Authors' main interest is whether thinking and being are identical, i. e., as quantum mechanics states, does consciousness take active participation in creating reality, choosing an eventful for the thinker branch of the Universe? Then Being is thinking of Being and thinking of Being is Being. A question arises: are thinking and Being ontologically identical, or does thinking, as a cognitive act, is a change of Being? Authors' opinion is that it is possible to solve this dichotomy by assuming that being can be considered "Different" when not recognized by thinking, and "One" with it when inquired by thinking.

Keywords: the *Parmenides*, Plato, the One, the Other, being, quantum mechanics, consciousness

Прокопов Кирилл Евгеньевич;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), преподаватель

Принципы эпистемической жизни в «Федоне» Платона

Дж. Реале называл рассуждение о «втором плавании» в «Федоне» Magna Carta западной метафизики и научного знания. В своем докладе я покажу, что для Платона этот идеал науки с необходимостью предполагает определенную форму жизни. Правильный режим удовольствий и других страстей тела необходим философу для того, чтобы обеспечить истинность философского поиска. На чем основана эта форма жизни? Я выделяю три группы интерпретаций: первая предполагает, что философ должен полностью отказаться, насколько это возможно, от телесных удовольствий (аскетическая интерпретация), вторая предполагает, что философу достаточно верной оценки чувственных удовольствий и восприятий

(эвалютивная интерпретация), третья полагает, что для формирования верных эпистемических оценок требуется активное взаимодействие с чувственным миром, которое формирует истинные суждения об удовольствиях и других телесных аффектах (эпистемическая интерпретация). Обсудив преимущества и недостатки каждой из них, я предложу холистический взгляд, который мог бы стать современным консенсусом по поводу того, как представлял Платон практику философа в «Федоне» Платона.

Ключевые слова: Платон, «Федон», философия, жизнь, наука

Kirill Prokopov; National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia), Assistant Professor

The Life of Inquiry in Plato's *Phaedo*

One of the main debates in contemporary scholarship on the *Phaedo* revolves around what exactly the practice of the philosophical life consists in. I distinguish three groups of interpretations: the first assumes that the philosopher must renounce bodily pleasures as completely as possible (the ascetic interpretation); the second assumes that a correct evaluation of sensory pleasures and perceptions is sufficient for the philosopher (the evaluative interpretation); the third holds that forming correct epistemic judgments requires active engagement with the sensible world, which produces true judgments about pleasures and other bodily affections (the epistemic interpretation). After discussing the advantages and disadvantages of each, I will propose a holistic view that could become a modern consensus on how Plato conceived the philosopher's practice in the *Phaedo*.

Keywords: Plato, the *Phaedo*, philosophy, life, science

Зайцев Игорь Николаевич, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Европейский Университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия), доцент

«Никто не делает зла добровольно»: Платон, Достоевский и проблема сознательного зла

Доклад посвящён сопоставлению платоновской моральной интеллектуалистики с проблемой сознательного зла у Достоевского. Отправной точкой служит сократовская формула «никто не делает зла добровольно»: злой поступок объясняется не прямым желанием зла, а ошибкой души относительно подлинного блага, а философия выступает терапией, исправляющей ложную иерархию желаний. Герои Достоевского радикально проблематизируют эту модель. Подпольный человек действует против собственной пользы не из незнания, а из сопротивления сведению свободы к рациональному расчёту. Иван Карамазов восстаёт против мировой гармонии не из невежества, но потому что она предполагает оправдание невинного страдания. У Достоевского зло связано не только с незнанием, но и с рефлексией, бунтом и религиозным отчаянием. Цель доклада — показать, что Достоевский выявляет предел платоновской архитектуры: без идеи Блага невозможно назвать зло злом, однако одной этой идеи недостаточно, чтобы объяснить сознательное саморазрушение и трагический отказ от разумного миропорядка.

Ключевые слова: моральный интеллектуализм, сознательное зло, Достоевский, Подпольный человек, свобода воли, бунт, теодицея, философия религии, терапия души, благо

Платоновская формула «никто не делает зла добровольно» представляет собой не частное психологическое наблюдение, а основание целой моральной науки. Согласно этой модели, всякое действие имеет телеологическую структуру: человек действует ради того, что представляется ему благом. Если он выбирает дурное, он выбирает его не как дурное, а под видом блага — удовольствия, пользы, безопасности, признания. Отсюда — моральный интел-

лектуализм: зло объясняется как ошибка относительно блага, а исправление души требует знания истинного блага. Философия в этом проекте оказывается терапией души, а не сводом норм.

Эта позиция не наивна. Платон не утверждает, что люди фактически всегда добры; он утверждает нечто более сильное: даже дурной человек в самой структуре своего желания ориентирован на благо, хотя и понимает благо ошибочно. Зло, иначе говоря, не обладает собственной онтологической позитивностью — оно паразитирует на стремлении к благу. Эта конструкция задаёт горизонт всей последующей классической этики и через Августина входит в христианскую традицию.

Однако внутри самой платоновской схемы возникает вопрос: возможна ли ситуация, в которой человек понимает, что нечто есть зло, понимает, что это разрушает его, понимает, что этого можно не делать, — и всё же делает? Чтобы поставить этот вопрос корректно, необходимо различить три случая. Первый — простая ошибка: человек принимает зло за благо. Второй — слабость воли (классическая акрасия): человек знает лучшее, но уступает страсти; этот случай объясним через конфликт частей души. Третий случай — сознательное зло: человек не просто ошибается и не просто слабеет, но как будто утверждает себя в самом нарушении, в самой возможности сказать «нет» разумному порядку. Именно этот третий случай оказывается недоступен платоновской модели в её строгой форме и составляет предмет доклада.

Достоевский интересуется не столько человеком, который не знает добра, сколько человеком, который слишком хорошо знает аргументы разума, но не хочет быть сводимым к разумной схеме блага. Первой такой фигурой является подпольный человек. Его спор направлен не против морали как таковой, а против рационалистической антропологии XIX века: предположения, что человек, узнавший свою подлинную пользу, неизбежно будет действовать разумно. Для подпольного человека эта мысль звучит как насилие над свободой: если человеку заранее объяснили, в чём его благо, свобода превращается в функцию правильного расчёта.

Поэтому подпольный человек выбирает невыгодное, унизительное, разрушительное — не вопреки пониманию его

разрушительности, а с полной её ясностью. Знание здесь не исцеляет; оно становится материалом, на котором сознание утверждает свою несводимость к расчёту. При этом важно: подпольный человек обнаруживает не подлинную свободу, а свободу в отрицательной форме. Он не создаёт добра; он лишь разрушает схему, в которую его пытаются включить. Его зло — не суверенное творчество, а болезненная зависимость от порядка, против которого он восстаёт. Тем не менее само существование такой фигуры уже представляет собой серьёзное возражение платоновскому проекту: между знанием блага и действием в соответствии с ним вклинивается рефлексивная свобода, способная сказать «нет» именно потому, что слишком хорошо понимает, чему говорит «нет».

Иван Карамазов поднимает вопрос на принципиально иной уровень — религиозно-метафизический. Речь идёт уже не о личной свободе против рационального расчёта, а о невозможности принять мировой порядок как целое, если этот порядок включает страдание невинного. Существенно, что Иван не атеист в редуцированном смысле и не злодей: его бунт возникает из моральной добросовестности. Он не находится ниже платоновской идеи Блага, но, напротив, требует от Блага абсолютной нравственной прозрачности и потому отвергает классическую теодицейную стратегию — оправдание частного зла через общее благо мирового порядка.

Из этого вырастает трагический поворот, ключевой для нашей темы. Отказ от теодицеи сам по себе ещё не даёт положительного решения: Иван «возвращает билет», но не может создать иной порядок. Его бунт экзистенциально легитимен как протест против оправдания страдания, но не обладает спасительной силой, если остаётся только отрицанием. Зло у Ивана возникает не из низости и не из простого незнания, а на границе морали, метафизики и религиозного отчаяния. Сознание, которое не способно ни оправдать страдание, ни забыть о нём, ни преодолеть его в религиозном принятии, начинает разрушать самого себя. Если подпольный человек проблематизирует рациональную пользу, то Иван проблематизирует рациональную теодицею; оба, каждый на своём уровне, показывают, что зло не объясняется только как недостаток знания о благе.

Из сказанного следует, что отношения Платона и Достоевского не сводятся к опровержению. Достоевский показывает, что платоновская архитектура морального знания остаётся необходимой, но недостаточной: без идеи блага невозможно даже назвать зло злом, и сам Достоевский от этой идеи не отказывается. Однако одной идеи блага недостаточно, чтобы понять, почему сознание может восстать против разумного порядка. Можно сформулировать три итога. Первое: Платон прав в том, что зло всегда связано с искажением отношения к благу — у Достоевского ни злой, ни бунтующий герой не находится вне горизонта добра. Второе: это искажение не всегда является простым незнанием; оно может быть рефлексивным, и именно знание входит в структуру поступка как один из его конститутивных моментов. Третье: моральная наука после Достоевского должна быть не только наукой о знании блага, но и наукой о свободе, отчаянии, бунте и о невозможности оправдать чужое страдание чисто теоретическими средствами.

Перспектива исследования. Проблема сознательного зла не отменяет платоновскую модель, а выявляет её границу. После Достоевского вопрос звучит уже не только так: «почему человек не знает блага?» Он звучит иначе: «почему человек, знающий о благе, всё же может не захотеть примириться с миром, собой и Богом?» Именно в этой точке платоновская наука о душе переходит в философию религиозного бунта, а сама проблема зла из плоскости знания смещается в плоскость свободы, страдания и отношения к Богу.

Igor Zaitsev, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; European University at St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor

"No one does evil voluntarily:" Plato, Dostoevsky, and the problem of conscious evil

The paper examines the relation between Platonic moral intellectualism and the problem of conscious evil in Dostoevsky. Its point of departure is the Socratic formula "no one does evil voluntarily," according to which evil action stems not from a direct desire for evil, but from the soul's mistaken grasp

of the true good — a mistake philosophy, as therapy of the soul, is called to correct. Underground Man acts against his own advantage not from ignorance, but in resistance to the reduction of freedom to rational calculation. Ivan Karamazov rebels not out of ignorance but against any harmony that justifies innocent suffering. In Dostoevsky, evil is bound up with reflection, rebellion, and religious despair — not merely with ignorance. The paper argues that without the idea of the Good, evil cannot be named as such; yet that idea alone cannot account for conscious self-destruction and the tragic refusal of theodicy.

Keywords: moral intellectualism, conscious evil, Dostoevsky, the Underground Man, free will, rebellion, theodicy, philosophy of religion, Good

Оглавление

Пленарное заседание 5
Секция 1 «Платоновский диалог и античная наука». Часть 1..... 10
Секция 2 «Русская философия и платоническая традиция» 20
Секция 3 «Платонизм в философии XX века»..... 45
Секция 4 «Платонизм в Средние века и эпоху Возрождения»..... 63
Круглый стол «Античная физика» 87
Круглый стол «Герменевтика классического текста как форма философской самоидентификации» 98
Секция 5 «Платоновский диалог и античная наука». Часть 2..... 119
Секция 6 «Платоническая традиция в поздней античности» 138
Секция 7 «Новые подходы в платоноведении»..... 157
Секция 8 «Платонизм и современная научная картина мира»..... 206
Секция 9 «Платоновская традиция в истории искусства» 227
Секция 10 «Платонизм и аналитическая традиция» 250
Секция 11 «Еврейская духовная традиция и сохранение идентичности: от Библейской эпохи к современной России»..... 277
Завершающее пленарное заседание..... 319

Научное издание

Тезисы докладов и статьи участников XXXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платон — архитектор наук»

Санкт-Петербург, 22–23 июня 2026

Художник *О. Курта*
Верстка *Д. Курдыбайло*

Подписано в печать 00.00.2026
Формат 60 × 88 1/16. Бум. офсетная
Печать цифровая. Усл. печ. л. 20,3
Заказ № 0000

МОО «Платоновское философское общество»
Тел.: (812) 310–79–29; +7 (981) 699-65–95;
e-mail: 9450922@gmail.com