ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПФО

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XXII

(2025 / 1)

Платоновское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2025

Πλατωνικὰ ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XXII

(2025 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2025

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), И. Деретич (Белград),
М.А. Маяцкий (Лозанна), С.В. Месяц (Москва),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), В.В. Петров (Москва),
И.Р. Тантлевский (Санкт-Петербург), Ю.А. Шичалин (Москва),
П.П. Шкаренков (Москва)

Редакционная коллегия

А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург), И.Г. Гурьянов (Москва)

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Соучредители

Российский государственный гуманитарный университет

Межрегиональная общественная организация
«Платоновское философское общество»

Ирина Александровна Протопопова

Журнал выходит два раза в год с 2014 года

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© Платоновский исследовательский
научный центр (ПИНЦ) РГГУ, 2014–2025

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Irina Deretić (Belgrade),
Mikhail Maiatsky (Lausanne), Svetlana Mesyats (Moscow),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Valery Petroff (Moscow),
Igor Tantlevskij (Saint Petersburg), Yury Shichalin (Moscow),
Pavel Shkarenkov (Moscow)

Editorial Board

Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.), Ilya Guryanov (Moscow)

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Roman Svetlov (Saint Petersburg)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

Cofounders

Russian State University for the Humanities

Interregional Non-governmental Organisation
"Plato Philosophical Society"

Irina Alexandrovna Protopopova

The journal is published twice a year since 2014

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© Platonic Investigations Center (PInC),
RSUH, 2014–2025

Содержание

От редакции 10

1. Платон и платоноведение

И. Протопопова. «В себе» и «вне себя»:
об очищении души в «Федоне» (79d1) 12

Н. Цуккетти, Дж. Лавилья де Лера. Платон
и сложный γένος «Софиста» 23

М. Шемякина. Поэтика повествования
в диалоге Платона «Кратил» 40

В. Минак. Пещера, беседа, самопознание: VII книга «Государства»
и возможные позднеантичные «новации» в «Алкивиаде I» 58

2. Рецепции платонизма

Д. Курдыбайло. Платоновские мифы в истолковании Плотина:
содержание и метод 70

Р. Галанин. Рецепция образа Сократа в философии ранней Стои:
критический взгляд 95

В. Семенов. Учение об идеях у Платона и Канта 118

Ю. Тихеев. Платон в европейской философской культуре
от романтизма до конца XIX в. 152

А. Курбатов. Гранатовое зернышко:
Феофил Антиохийский и Платон 169

И. Колесников. К вопросу об авторстве
идеи «уподобления богу» (Stob. 2.7.3f) 179

3. Платонизм в русской философии

А. Гравин, Ю. Анохина. Дистинкция εἶδος и ἰδέα
в тезаурусе философии «раннего» А.Ф. Лосева 198

4. Переводы и публикации

Ю. Иванова. Джованни Пико делла Мирандола.
«Особый комментарий к *Канцоне о любви* Джироламо Бенивьени».
Строфы I–IV (перевод и комментарий) 218

А. Гараджа. «Введение к Платонову *Иону*,
или О поэтическом неистовстве» Марсилио Фичино
(текст, перевод и комментарии) 263

5. In memoriam

Р. Светлов. Памяти Томаса Мора Робинсона
(11 апреля 1936, Хоутон-ле-Спринг – 23 апреля 2023, Париж) 282

Краткие сведения об авторах 285

Аннотации 289

Contents

Editorial 10

1. Plato and Platonic Studies

I. Protopopova. In and Out of Self:
On Purification of Soul in *Phaedo* 79d1 12

N. Zucchetti, J. Lavilla de Lera. Plato
and the Complex *Genos* of the *Sophist* 23

M. Shemyakina. Poetics of Narration in Plato's Dialogue *Cratylus* 40

V. Minak. Cave, Conversation, Self-knowledge: Book VII of the *Republic*
and Probable Late Antique "Innovations" in the *Alcibiades I* 58

2. Receptions of Platonism

D. Kurdybaylo. Plato's Myths in Plotinus' Interpretation:
Its Subject and Method 70

R. Galanin. The Reception of Socrates in Early Stoic Thought:
A Critical Approach 95

V. Semyonov. The Doctrine of Ideas in Plato and Kant 118

Y. Tikheev. Plato in the European Philosophical Milieu
from Romanticism to the End of the 19th Century 152

A. Kurbatov. Pomegranate Seed: Theophilus of Antioch and Plato 169

I. Kolesnikov. Notes on the Authorship of the Idea
of *homoiōsis theōi* (Stob. 2.7.3f) 179

3. Receptions of Platonism in Russia

A. Gravin, Y. Anokhina. Distinction of εἶδος and ἰδέα
in the Thesaurus of A.F. Losev's "Early" Works 198

4. Translations and Publications

Y. Ivanova. Giovanni Pico della Mirandola.
The Detailed Commentary on the Canzone on Love by Girolamo Benivieni.
Stanzas I–IV (A Translation and Commentary) 218

A. Garadja. Introduction to Plato's Ion, *or, On Poetic Frenzy*
by Marsilio Ficino (Text, Translation, and Notes) 263

5. In memoriam

R. Svetlov. In Memory of Thomas More Robinson
(11 April 1936, Houghton-le-Spring – 23 April 2023, Paris) 282

The Authors 285

Abstracts 289

От редакции

Двадцать второй выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим четыре работы: И.А. Протопопова обсуждает перевод *Phd.* 79b1 в связи с проблемой субъектности; Н. Цуккетти и Д. Лавилья де Лера показывают, каким способом Платон проводит разделительную линию между философом и софистом; М.А. Шемякина анализирует поэтику повествования Платона на примере диалога «Кратил»; В.С. Минак рассматривает проблему самопознания в «Государстве» и «Алкивиаде I» в сопоставлении с Филоном Александрийским. Раздел «Рецепции платонизма» открывает статья Д.С. Курдыбайло о содержании и методах истолкований Плотином платоновских мифов; Р.Б. Галанин исследует образ Сократа в ранней Стое и его отличия от изображений Сократа Платоном и Ксенофонтом; В.Е. Семенов предпринимает попытку эксплицировать основные функции идей в концепциях Платона и Канта; Ю.Б. Тихеев рассматривает процесс формирования основных для XIX в. подходов к интерпретации мысли Платона в зависимости от особых черт преобладавших в Европе национальных школ философии; статья А.Г. Курбатова посвящена поиску параллелей в понимании сути самосознания в платоновском диалоге «Алкивиад I» и апологии Феофила Антиохийского «К Автолику»; И.Д. Колесников исследует вопрос об авторстве идеи «уподобления богу», приходя к выводу о ее «сократическом» источнике. Раздел «Платонизм в русской философии» представлен статьей А.А. Гравина и Ю.Ю. Анохиной, в которой рассматривается значимая для тезауруса работ «раннего» Лосева дистинкция понятий эйдоса и идеи. Раздел «Переводы и публикации» открывается переводом Ю.В. Ивановой «Особого комментария к *Канцоне о любви* Джироламо Бенивьени» Джованни Пико делла Мирандолы; в публикации А.В. Гараджи представлены текст и комментированный русский перевод эссе Марсилио Фичино «О поэтическом неистовстве». Завершается выпуск разделом *In memoriam*, посвященном Т.М. Робинсону, о котором пишет Р.В. Светлов.

Editorial

The twenty second volume of the *Platonic Investigations* opens with the section on *Plato and Platonic Studies* containing four articles: I. Protopopova discusses the possible translations of *Phd.* 79b1 in view of the problem of Plato's "subject"; N. Zucchetti and J. Lavilla de Lera, exploring Plato's *Sophist*, point how Plato draws the dividing line between the philosopher and the sophist; M. Shemyakina analyzes Plato's poetics of narration focusing on his dialogue *Cratylus*; V. Minak considers the problem of self-knowledge in Plato's *Republic* and *Alcibiades I* comparing it with similar topics in the works of Philo of Alexandria. The second section, on various *Receptions of Platonism*, opens with D. Kurdybaylo's article on the subject matter and distinctive method of Plotinus' interpretation of Platonic myths; R. Galanin examines the image of Socrates in Early Stoic thought showing its divergence from both Plato's and Xenophon's portrayals; V. Semyonov attempts to explicate the main functions of ideas in Plato and Kant; Y. Tikheev examines the development of the main approaches to interpreting Plato's thought as closely shaped by the specific characteristics of the national philosophical schools prevalent in 19th century Europe; A. Kurbatov's article searches for parallels in understanding the essence of self-consciousness in two texts: Plato's *Alcibiades I* and Theophilus of Antioch's *Apology to Autolycus*; I. Kolesnikov looks into the authorship of the idea of "becoming like god", concluding that it can be traced back to Socrates. The section on the *Receptions of Platonism in Russia* contains a single article by A. Gravin and Y. Anokhina on the distinction between the concepts of eidos and idea significant for the thesaurus of "early" A.F. Losev's works. The *Translations and Publications* section contains Y. Ivanova's translation of Giovanni Pico della Mirandola's *Detailed Commentary on the* Canzone on Love *by Girolamo Benivieni* and A. Garadja's publication of the text and commented Russian translation of Marsilio Ficino's essay *On Poetic Frenzy.* In the closing section, *In memoriam*, R. Svetlov writes about T.M. Robinson, the late member of the Advisory Committee of the *Platonic Investigations.*

1.

Платон и платоноведение

Ирина Протопопова

«В себе» и «вне себя»: об очищении души в «Федоне» (79d1)*

Irina Protopopova

In and Out of Self: On Purification of Soul in *Phaedo* 79d1

Abstract. In this short note, the author continues to look into the problem of Plato's "subject". One of her main theses is that Plato's so-called subjectivity changes in accordance with different spheres of existence, explicitly described in the sixth book of the *Republic* (509–511), and then modified at the beginning of the seventh book in the Allegory of the Cave. In the present article, an attempt is made to show how this issue may be traced even in minimal sections of Plato's text. Here, this is demonstrated by considering different possible translations of the phrase ἐξῇ αὐτῇ in 79d1 of the *Phaedo*. The author deems that it should be translated not from ἔξεστι, but from ἐξίημι, which is a better grammatical fit with the preceding γένηται. However, the main argument is not grammatical, but rather substantive: the context of "incantations" against the fear of death, which emphasizes the need for complete purification of the soul during one's life by detachment from sensory perceptions, defines here the description of a "pure", "uncompounded" state leading to radical transcendence. Plato's logic in this fragment is illustrated using relevant passages from Plotinus' treatise *On Cognizing Hypostases and What is Beyond* (*Enn.* 5.3). In conclusion, the author emphasizes that she does not insist on the correctness of the proposed translation of ἐξῇ in this context as a derivative of ἐξίημι, but only speak of a very high probability thereof justified by the meaning of "exiting" the composite "subjectivity", as it exists on other levels of existence, to an extra-sensory, "simple" and "divine" state beyond it.

Keywords: the *Phaedo*, subjectivity, translation, uncompoundedness, purification, Plotinus, unity, mind, soul, transcendence.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

 DOI: 10.25985/PI.22.1.01

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

В этой небольшой заметке я продолжаю раскрывать проблематику «субъекта» у Платона. Один из моих главных тезисов заключается в том, что так называемая субъектность меняется у него в соответствии с разными сферами сущего, эксплицитно описанными в шестой книге «Государства» (*R.* 509–511), а потом модифицированными в начале седьмой книги в «аллегории пещеры». Здесь я попытаюсь показать, как даже на минимальных участках текста можно фиксировать эту проблематику — в данном случае продемонстрирую это на примере разных возможностей перевода фразы ἐξῇ αὐτῇ во фрагменте 79d1 диалога «Федон».

В так называемом третьем аргументе «Федона» Сократ рассуждает, на что больше похожа душа: на составное (συντεθέντι) и сложное и, соответственно, имеющее свойство распадаться, или на несоставное (ἀσύνθετον), простое, неизменяемое и неуничтожимое. Предлагается гипотеза, что составное — это зримое, к которому относится телесное, несоставное — невидимое, и к нему ближе душа. Но поскольку она связана и с телом, чувственное восприятие влечет ее к вещам изменяемым, от соприкосновения с которыми душа блуждает в смятении и шатается как пьяная (αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη, *Phd.* 79c).

Сразу вслед за этим идет интересующий нас пассаж.

> Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ’ αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ’ ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ’ αὑτὴν γένηται καὶ *ἐξῇ αὐτῇ*, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; (*Phd.* 79d1–5)

В переводе С.П. Маркиша это выглядит так:

> Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где всё чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий.

> Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением, правильно?

Здесь блужданиям души, пользующейся чувственными восприятиями, противопоставляется ее чистота и неизменность, когда она от них отрешается. Это парафраз описания подлинного познания, которое Сократ предлагает в начале диалога:

> — Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (τῇ διανοίᾳ) (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку (τοῦ λογισμοῦ), кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте (αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον), вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой (αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος), и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение (φρόνησιν). Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия? (*Phd.* 65e–66a)[1]

Чуть дальше эта тема повторяется с акцентом на процедуре «очищения»:

> Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἁθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;
>
> — А очищение — не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков? (*Phd.* 67cd)

[1] Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

Отрешение души от тела как философская практика — это, по сути, лейтмотив всего диалога. В третьем аргументе он воспроизводится наиболее настойчиво: после *Phd.* 79d1–5 в развернутом виде описано, как тело и чувственные восприятия сбивают душу с толку, и потому философия советует душе собираться и концентрироваться в себе самой (συλλέγεσθαι καὶ ἁθροίζεσθαι; ср. 65cd: συναγείρεσθαί τε καὶ ἁθροίζεσθαι), не верить ничему другому кроме как самой себе, когда она сама по себе мыслит само по себе сущее (83ab)[2].

Тот же мотив в сходных выражениях повторяется в *Phd.* 80b, 80e, 81ab, 82c, 82e–83b.

Это излюбленный Платоном прием «формульного повторения», когда практически одна и та же формулировка воспроизводится многократно с небольшими вариациями. В «Федоне» такой прием приобретает дополнительный акцент, поскольку Сократ называет здесь философские рассуждения «заклинаниями», с помощью которых можно развеять детский страх смерти.

> — Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания (ἐπᾴδειν), пока вы его совсем не исцелите, — сказал Сократ.
> — Но где же нам взять чародея, сведущего в таких заклинаниях (ἀγαθὸν ἐπῳδὸν), если ты, Сократ, нас покидаешь? (*Phd.* 77e–78a)

Итак, необходимость прижизненного отрешения души от тела для подлинного философствования — главное «заклинание» «Федона». Имея в виду этот контекст, вернемся к пассажу *Phd.* 79d1–5, где тоже говорится о том, как душа направляется к чистому и неизменному и оказывается рядом с ним «сама по себе». Обратим внимание на фразу, которую Маркиш переводит «как только остается наедине с собою и не встречает препятствий». По-гречески здесь так: ὅτανπερ αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, то есть слово ἐξῇ Маркиш переводит как «не встречает препятствий». Это значит, что он видит здесь форму 3 sg. conj. praes. act. глагола ἔξεστι (‘позволено’).

---

[2] αὐτὴν δὲ εἰς αὑτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἁθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ᾽ ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τῶν ὄντων.

На первый взгляд, такой перевод вполне правомерен, поскольку препятствием здесь считается чувственное восприятие. Более того, при сравнении разных переводов обнаруживается довольно дружное согласие среди их авторов. Приведем несколько примеров:

— Д. Лебедев: «пока это для нее возможно»[3].
— Б. Джоветт: when she is by herself and is not let or hindered («когда она сама по себе и ей никто не препятствует и не мешает»)[4].
— Х.Н. Фаулер: whenever it is by itself and is not hindered («всякий раз, когда она сама по себе и ей никто не мешает»)[5].
— Д. Гэллоп: whenever it has come to be alone by itself, and whenever it may do so («всякий раз, когда она оказывается наедине сама с собой, и когда она может это сделать»)[6].
— Г. Греваль: at the very time when she herself has come to be by herself and whenever it may be possible for her («именно в то время, когда она сама пришла к тому, чтобы быть самой по себе, и всякий раз, когда это оказывается для нее возможным»)[7].
— В комментарии Дж. Стедмана к этому месту стоит: ἔξ-εστι: it is allowed, is possible («это позволено, возможно»)[8].

Но вот смотрим Л. Робена, авторитетного издателя и переводчика Платона, и видим у него весьма своеобразный перевод:

en raison de sa parenté avec lui, c'est toujours auprès de lui qu'elle vient prendre la place à laquelle lui donne droit toute réalisation de son existence en elle-même et par elle-même[9].

Чувствуется, что Робен здесь в затруднении, поэтому предлагает скорее не перевод, а некое переложение, исходящее из своего понимания общего смысла.

---

[3] Лебедев 1896: 53.
[4] Jowett 1892: 222.
[5] Fowler 1914: 277.
[6] Gallop 1975: 28.
[7] Grewal 2006, n. 146.
[8] Steadman 2015: 87.
[9] Robin 1926: 38. «В силу своего родства с ним [телом], она [душа] всегда рядом с ним занимает место, право на которое дает ей осознание своего существования в себе и по себе самой» (пер. А.В. Гараджи).

После этого смотрим тейбнеровское издание «Федона», подготовленное М. Вольрабом. К нашему пассажу, а конкретно слову ἐξῇ, у него есть краткий, но очень любопытный комментарий: durch Geschäfte, Schlaf, Krankheiten u. dergl. («из-за каких-то дел, сна, болезни и т.п.»)[10]. Это можно объяснить тем, что Вольраб исходит из другого толкования формы ἐξῇ, возводя ее не к ἔξεστι в значении ‘возможно, позволено’), а к глаголу ἐξίημι в значении ‘выпускать, исходить’. Тогда выражение будет означать «выходит из себя». А поскольку это аористная форма (3 sg. conj. aor. act.), она отлично согласуется с предшествующим глаголом γένηται, точно таким же конъюнктивным аористом; в то же время, если за исходный глагол принять ἔξεστι, то ἐξῇ будет означать не аорист, а презенс. Таким образом, грамматически ἐξίημι подходит лучше[11].

Что же значит комментарий немецкого издателя и какое отношение это имеет к нашему контексту? Вспомним диалог «Теэтет», где Сократ приводит примеры того, как душа находится в «измененном состоянии»: болезнь и сон здесь главные примеры (*Tht.* 157e–158). Возможно, Вольраб имел в виду именно это место, но в «Федоне», на мой взгляд, господствует совсем другой контекст, определяющийся прежде всего восхождением души «к самой себе», когда она «собирается» отовсюду из тела и концентрируется сама в себе.

Думается, здесь Платон имеет в виду восхождение души к четвертой ступени сущего, как это описано в метафоре «разделенной Линии» в 6 книге «Государства»: в этой сфере сущего душа вне всяких образов, эйдосами через эйдосы, продвигается к беспредпосылочному началу (τὸ ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι᾽ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη… *R.* 510b). При этом выйти в сферу

[10] Wohlrab 1884: 73, n. 14.

[11] Добавим, что на одном из интернет-ресурсов можно обнаружить подстрочный перевод «Федона» Хуана и Марии Бальбоа: whenever She Arises into Self According to Self and Goes out («всякий раз, когда она восходит в себя в согласии с собою и выходит вовне»). Здесь прямо указано, что форму ἐξῇ переводчики возводят к глаголу ἐξίημι (Balboa 2021: 39).

чистого внечувственного *ноэсиса* — это одно, а выход к беспредпосылочному началу — это как бы переход за предел, некое радикальное трансцендирование, выход к ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*R.* 509b), или, говоря языком Плотина, к Единому.

Такое толкование очень близко тому, как Плотин описывает «познающие ипостаси» и «трансцендентное» в трактате «О познающих ипостасях и о том, что по ту сторону» (*Enn.* 5.3). Чтобы познать чистый ум, необходимо познать божественную часть души, а для этого отбросить чувственное восприятие:

> А это могло бы произойти вот каким образом: если ты вначале отделишь тело от человека, то есть от себя самого, а затем и формирующую это душу, удалив совсем чувственное восприятие, и желания, и стремления, и весь остальной вздор, поскольку он так сильно склоняет к смертному (Plot. *Enn.* 5.3.9.1)[12].

Здесь важно, что ты отделяешь тело от человека, то есть от «себя самого» (δηλονότι σαυτοῦ), а затем и формирующую это душу (τὴν πλάττουσαν τοῦτο ψυχὴν). Что же она формирует? Слово πλάσσω в первичном смысле значит «лепить» (из глины, из воска), то есть создавать некий образ, и, соответственно, «воображать», «представлять», «притворяться», «прикидываться». Это можно отнести и к «слепленному» телу, и к той части «себя самого», которая создается как некая смесь желаний и представлений, управляемых прежде всего чувственным восприятием. Это близко к тому, что в метафоре Линии описано как сфера «видимого» (τὸ ὁρατόν), состоящая из «образов-воображения» и предметов веры и мнения, а также к описанным в четвертой книге «Государства» (*R.* 439–441) двум низшим началам души, «вожделеющему» и «своенравному» (τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμοειδές), которые отличаются друг от друга и могут яростно спорить.

Именно эта «слепленная» часть души оказывается у Платона неким «подражательным», «иллюзорным» субъектом, изменяю-

[12] Γένοιτο δ᾽ ἂν τοῦτο ἴσως καὶ ταύτῃ, εἰ ἀφέλοις πρῶτον τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ δηλονότι σαυτοῦ, εἶτα καὶ τὴν πλάττουσαν τοῦτο ψυχὴν καὶ τὴν αἴσθησιν δὲ εὖ μάλα, ἐπιθυμίας δὲ καὶ θυμοὺς καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας φλυαρίας, ὡς πρὸς τὸ θνητὸν νευούσας καὶ πάνυ.

щимся и разделенным[13]. Чтобы душа попала в «подлинное» состояние, ей надо обрести простоту и единство, где нет никакой разделенности. Отбрасывая чувственное восприятие, душа может взойти к рассудку (διάνοια), то есть к последовательному дискурсивному мышлению, основанному на логике, а затем и к чистому уму (νοῦς), в котором нет никаких частей. В третьем аргументе «Федона» подчеркивается простота и неизменяемость такого состояния, отсутствие составности (τὸ ἀσύνθετον). Плотин тоже подробно рассматривает «простоту» и «неделимость» чистого ума:

> А может ли он одной своей частью наблюдать другую? Но тогда что-то одно было бы видящим, другое — видимым, и это уже не «само в себе» («αὐτὸ ἑαυτό»). А что если целое некоторым образом подобочастно, так что видящее никак не отличается от видимого? (*Enn.* 5.3.5.1–5)[14] Таким образом, выходит, что ум и умопостигаемое — одно, и это — сущее, и это — первое сущее и первый ум, обладающий сущими или, скорее, тождественный с ними (*Enn.* 5.3.5.26–28)[15]. Все они одно: ум, умопостижение, умопостигаемое (*Enn.* 5.3.5.43)[16].

То есть отрешение души от чувственно-телесного и тем самым от «слепленной» части «себя» есть очищение как переход к «чистому», вне-образному, несоставному и неизменяемому состоянию *эйдетического ноэсиса* — а это уже преддверие того, что выше мы назвали радикальным трансцендированием и выходом в Единое. Именно словами о стремлении к Единому завершает Плотин трактат о познающих ипостасях.

> Достаточно ли сказанного, чтобы остановиться? Нет, еще больше страдает душа родовой мукой. Возможно, она должна уже вот-вот родить, переполненная родовыми муками. Но не нужно ли

---

[13] См. Протопопова 2023.

[14] Ἆρ’ οὖν ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; Ἀλλ’ οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν, τὸ δὲ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ οὐκ «αὐτὸ ἑαυτό». Τί οὖν, εἰ πᾶν τοιοῦτον οἷον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρωμένου;

[15] Ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν.

[16] ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

> нам спеть другое заклинание, если мы сможем найти где-нибудь заклинание по поводу ее родовой муки? Скорее всего, оно найдется в сказанном, если кто-то будет повторять заклинание снова и снова (*Enn.* 5.3.17.15–20).

Здесь мы видим явную контаминацию темы родов тела и души из «Пира» (*Smp.* 206–209, 212a) и тему заклинаний души от страха смерти из «Федона» (*Phd.* 77e–78a). В «Федоне» словами о заклинаниях заканчивается «второй аргумент», а первая половина третьего как раз состоит из таких повторяющихся «формульных» заклинаний. Однако как можно даже в «заклинании» описать «простое» и «единое»? — спрашивает Плотин, подчеркивая, что *дианойя* есть последовательное рассуждение. Здесь возможно, говорит он, *прикосновение* умом (νοερῶς ἐφάψασθαι), но пока оно длится (хотя времени здесь нет), невозможно ни рассуждать, ни говорить об этом, и только позднéе можно делать какие-то умозаключения (*Enn.* 5.3.17.23–28).

На мой взгляд, фразу αὐτὴ καθ’ αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ в «Федоне» нужно понимать именно в таком «заклинательном» контексте, который расшифровывает Плотин и в котором ἐξῇ αὐτῇ означает полный «выход из себя», радикальное трансцендирование.

Но можно задать вопрос, почему этот пассаж заканчивается словами о том, что такое состояние называется *разумением* (τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται), который обычно означает нечто, связанное с дискурсивным мышлением. Однако в «Федоне» φρόνησις встречается в весьма «возвышенных» контекстах.

Во-первых, это пассаж о том, что единственная «правильная монета», в обмен на которую нужно всё отдавать и которая гарантирует не миметичность, но подлинность добродетелей, — это именно разумение; однако и оно является лишь средством полного очищения, описываемого как полное мистериальное посвящение (*Phd.* 69a–c). Во-вторых, в «заклинательной» части третьего аргумента Сократ говорит, что очистившиеся души уходят в подлинный Аид, то есть к благому и разумному богу (παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ *φρόνιμον* θεόν, 80d5). Понятно, что «разумный бог» —

это отнюдь не отсылка к рассудку, а, наоборот, к чистейшему и божественному состоянию души. В-третьих, чуть дальше в очередной «формуле» Сократ рассказывает, где поселяется после смерти чистая душа, которая «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное (τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ *φρόνιμον*), и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов» (81a4–9).

Таким образом, здесь φρόνησις отнюдь не снижает описываемое состояние до чего-то рассудочно-дискурсивного, но, наоборот, становится маркером «божественного» и «бессмертного».

В заключение подчеркну, что я вовсе не настаиваю на единственной правильности перевода ἐξῇ в данном контексте «Федона» как производного от ἐξίημι, но говорю лишь об очень большой вероятности, оправданной смыслом «выхождения» за пределы составной «субъектности», как она существует на других уровнях сущего, во внечувственное, «простое» и «божественное» состояние.

Литература

Лебедев, Д., пер. (1896), *«Федон». Разговор Платона.* М.: Типография Товарищества И.Д. Сытина.

Протопопова, И.А. (2023), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19: 81–96.

Balboa, J. and M., trs. (2021), *Plato. Phaedo: An Interlinear Translation with English and Ancient Greek.* URL: https://archive.org/details/phaedo-balboa

Fowler, H.N., tr. (1914), *Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.* Harvard University Press.

Gallop, D., tr. (1975), *Plato. Phaedo.* Oxford: Clarendon Press.

Jowett, B., tr. (1892), *The Dialogues of Plato.* Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

Grewal, G., tr. (2018), *Plato’s Phaedo.* The Center for Hellenic Studies. URL: https://chs.harvard.edu/primary-source/platos-phaedo-trans-gwenda-lin-grewal

Protopopova, I. (2023), “Socrates and Imitators: Plato’s ‘Mimetic’ and ‘Authentic’ Subjects”, *Platonic Investigations* 19: 81–96. (In Russian.)

Robin, L., ed. (1926), *Platon. Œuvres complètes.* T. 4: *Phédon.* Paris: Les Belles Lettres.

Steadman, G., ed. (2015), *Plato’s Phaedo. Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary.* Published by Geoffrey Steadman.

Wohlrab, M., ed. (1884), *Platons Phaedon.* Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner.

Nicholas Zucchetti, Jonathan Lavilla de Lera

Plato and the Complex *Genos* of the *Sophist*[*]

Nicholas Zucchetti, Jonathan Lavilla de Lera
Plato and the Complex *Genos* of the *Sophist*

Abstract. To reveal the sophist's *genos*, the *Sophist* offers seven *logoi*, each of which picks out a different aspect of sophistry. How are we to judge them? Which is the best definition? Although scholars have divided opinions, the text clearly states that the sophist is most correctly exposed through the seventh *logos*. If so, then what are we to make of the first six *logoi*? Does the seventh *logos* prove them to be untrue? Or does it rather paint a more complex picture of the *genos* in question, which nonetheless relates to the previous *logoi*? The present paper defends this last option. Specifically, it argues that the seventh definition singles out the unifying element of the different concrete images of the sophist presented in the first five *logoi*. Besides that, the paper claims that the sixth *logos* is the only one that does not correspond to the sophist, but to the philosopher. Thus, by contrasting the sixth and seventh definitions of the *Sophist*, Plato offers an important key line of demarcation between the philosopher and the sophist, despite recognizing that the former may share some specific characteristics of the latter.
Keywords: Plato, the *Sophist*, dialectic, collection, division.

1. Introduction

Plato's aim in the *Sophist* is to reveal the *genos* of the sophist.[1] This particular *genos* is difficult to discern, since it often appears to be indistinguishable from the *genos* of the philosopher: although people agree

© N. Zucchetti (Bruxelles). zucchettinicholas@gmail.com. Unaffiliated researcher.
© J. Lavilla de Lera (Pamplona). jonathan.lavilla@ehu.eus. University of the Basque Country.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.02

[*] This paper has been partially funded by the Research project Platón y la Historia (PID2023-146491NB-I00).

[1] All translations from the *Phaedrus*, the *Theaetetus*, the *Sophist*, and the *Republic*, with small modifications, are taken from Rowe 1986, Rowe 2012 and Rowe 2015.

that sophistry and philosophy are two different activities (*Sph.* 217b), it is not clear in virtue of what one may differentiate one from the other and say what each of them is. Thus, in order to shed some light on this issue, the Eleatic Stranger (henceforth ES) engages the young Theaetetus in a dialectical discussion. By the end of the dialogue, seven different *logoi* have been presented, each of which seems to pick out a different aspect of sophistry. The sophist appears to be, at the same time, (1) a hunter of rich young people (*Sph.* 221c6–223b7), (2) a travelling trader of knowledge (*Sph.* 223c1–224d3), (3) an importer-exporter of words and lessons for the soul that are either acquired from others, or (4) produced by himself (*Sph.* 224d4–224e5), (5) a wrestler or antilogician (*Sph.* 224e6–226a5), (6) an educator who cleanses the obstacles that prevent the soul from learning (*Sph.* 226a6–231b9), and (7) a producer of images that appear to resemble the originals, even though they are unlike them (*Sph.* 232b1–236d4; 264b11–268c4).

How are we to judge these seven *logoi*? What constitutes a good *logos* of sophistry? Are there any correct descriptions of the sophist? Although these are thorny issues that divide scholars, the text leaves little room for doubt about one point: the sophist is most correctly (*Sph.* 233d2: ὀρθότατα) and truly (*Sph.* 268d4: τἀληθέστατα) revealed through the seventh *logos*. If this is true, then what are we to make of the first six *logoi*? Does the seventh *logos* show them to be untrue? Or does it rather paint a more complex picture of the *genos* in question, which nonetheless relates to the previous *logoi*? In what follows, we shall argue in favor of this last option.

2. The difference between the angler and the sophist

At first glance one might assume that a good discourse on sophistry must reflect the discourse on angling. Before embarking upon the hard endeavor of clarifying sophistry, the ES proposes to Theaetetus that they start their enquiry on "small and easier matters before attacking the very greatest" (*Sph.* 218d1–2). This easy task, it emerges, is to clarify the art of the angler, which will be taken as the model for the investigation on the art of the sophist. The two interlocutors engage in the

dialectical investigation as follows: first, they divide the *genos* "art" into two parts, productive art and acquisitive art. The former is the art that brings into being that which was not there before, such as farming, the manufacturing of objects, and the art of imitation (*Sph.* 219a10–b6). The latter is the art that deals with things that are or have come into being, such as learning, money-making, combat, and hunting (*Sph.* 219c2–7). Their task is to situate the art of the angler within this division. The *genos* of angling is determined relatively easily. Within two Stephanus pages, Theaetetus and the ES determine that the art of angling is an acquisitive art and, more specifically, that the angler is a hunter of water creatures with a special type of hook (*Sph.* 221c). This simple *logos* marks off angling by articulating the particular sub-kind to which it belongs.

Seen from this perspective, one could maintain that if the method of collection and division were to successfully mark off the art of the sophist, then it must belong to one of the two sub-kinds of art, i.e., acquisitive and productive art.[2] And if this were correct, then the fact that the seventh *logos* is superior to the other *logoi* would imply that, since the seventh *logos* is the only discourse that places sophistry in the productive art, it follows that the other *logoi* are incorrect.[3] The upshot would be that the seventh *logos* and the other *logoi* are mutually exclusive. That is to say, the seven *logoi* do display different features of sophistry, since they reveal incompatible properties.[4]

Although this line of argument appears compelling, there is textual evidence against it. The first point to notice is that *several* components of the first six *logoi* reappear in the seventh *logos*. In the seventh *logos*, the sophist is presented as an antilogician who disputes in private discourse through questions and answers (as in the fifth *logos*), he hunts young people (first *logos*), teaches them how to speak about, or speak against, every subject, and makes money by trading learning (second

[2] Cf. Rickless 2010: 292.

[3] While in the seventh *logos* Theaetetus and the ES place sophistry in the productive art, in the other *logoi* they claim that it is either acquisitive (first five *logoi*) or separative (sixth *logos*).

[4] Cf. Brown 2010: 158–160. See also Bluck 1975: 53 and Teisserenc 2012: 41.

and forth *logoi*).[5] Hence, it would be difficult to maintain that these *logoi* are entirely fallacious; from the very fact that they recur in the most true *logos*, it follows that they cannot be dismissed. Further, the ES seems to suggest that the earlier *logoi* are correct when he calls them μαθήματα (things learned) (*Sph.* 232a5).[6]

This brings us to the crucial point, often overlooked in the literature, that this gap between the *logos* of angling and the *logos* of sophistry reflects the gap between their *genera*. For Plato, there is an irreducible difference between angling and sophistry: whereas the *genos* of the former is simple, the *genos* of the latter is complex. Those who think that the *logos* of sophistry must have a nature identical to that of angling miss the salient fact that the isomorphism is primarily between the *logos* and the *genos* it refers to, and not between the *logoi* themselves.[7] It is one thing to display something such as angling, and quite another to grasp sophistry. In the former case, the activity is uncontroversial and clear to everyone. The widespread familiarity with angling is a clear sign that this can be readily captured in a simple *logos*. The distinguishing feature of a simple *logos* is that it can be shown without trouble and without recourse to dialectic.[8] In the case at issue, this can be achieved by merely pointing to the single observable activity that we all have

[5] Cf. *Sph.* 232b8–c10; 233b1–c6. On this point, see Notomi 1999: 82–83.

[6] And yet, this is not necessary. *Contra* Centrone 2008: 75, n. 49. In *Lg.* 821b5, it is argued that there is a false μάθημα about the stars. As we will make clear in what follows, among the first six *logoi*, the sixth is the only one that does not reveal a true feature of sophistry.

[7] The assumption that the angler and the sophist are of the same kind (*Sph.* 221d: συγγενῆ) is overridden early in the dialogue. Starting from the second *logos* onward, the ES and Theaetetus assume that the art they are looking for is variegated (*Sph.* 223c2: ποικίλης) and not trivial (*Sph.* 223c1: φαύλης). As a first-order approximation we can say that a kind is variegated in that it appears in lots of different ways (*Sph.* 231b9–c1: πολλὰ πεφάνθαι) and leaves one at a loss (*Sph.* 231c3: ἀπορῶν). By contrast, a kind is trivial in that it appears in the same way to anyone and is simple to find. We will say more on this distinction at the end of this section.

[8] That Plato thinks this is the case is confirmed in the *Theaetetus*. Here Socrates says that clay is a trivial (*Tht.* 147a1: φαύλων) thing that is ready to hand (*Tht.* 147a2: προχείρων). In this case, Socrates continues (*Tht.* 147c3–6), one answers the τί εστί question about clay in a "trivial (φαῦλόν) and simple (ἁπλοῦν) way by just saying clay is earth thoroughly mixed with liquid". By contrast, one can answer the difficult

in mind when we think of the angler. In the latter case, on the other hand, there is great disagreement about what this activity amounts to, and it is often confused with philosophy. And yet, although "sophistry" is said in many different ways, we do believe that, besides the name "sophist", there is also an activity that all sophists share. In this case, a simple *logos* would not work because it is not possible to discern the organizational structure that draws together the several activities the sophist performs into one. What we need instead is a unified view of a complex *phenomenon*; we need a synoptic view that not only gather the set of meanings of this activity but also displays how it is internally organized.[9] This is nothing but the result of a protracted investigation that is difficult and laborious to carry out.

The dialectical process from which this complex *logos* arises can be divided in two steps. In the first stage, the dialectician dissects the *genos* of sophistry into its constitutive parts. Seen in this light, the first set of *logoi* displays the wide range of meanings of this art.[10] In the second stage, the dialectician organizes this complex kind, which constantly slips from our hands. He does this not by contrasting its meanings as merely opposed to each other,[11] but rather by displaying its different facets as well as the common feature in virtue of which all these elements are connected and related to one another. If there is an activity of sophistry in itself, then there should also be a feature

question about the nature of knowledge only by carrying out a dialectical investigation. See also *Prm.* 130b–d.

[9] That the primary aim of the conversation is to circumscribe the range of meanings of sophistry is aptly remarked by Vegetti 2004: 98.

[10] In the *Phaedrus*, Socrates claims that it is a mandatory step of a true research to wonder if the object under investigation is simple or complex: "Shouldn't one reflect about the nature of anything like this: first, is the thing about which we will want to be experts ourselves and be capable of making others expert simple or complex (ἁπλοῦν ἢ πολυειδές)?" (*Phdr.* 277c). When it is complex, it is important to consider all its constitutive parts before singling out their unifying principle.

[11] As it becomes clear in *Tht.* 154e, this is something that a sophist, but not Socrates, would assume. Socrates argues that, while sophists use "arguments as weapons to beat each other's arguments down", he and Theaetetus will look at the things they are thinking and "see how their thoughts relate to each other — whether they chime together, or whether there is complete disharmony between them".

to which all these different names designating the sophist refer and in virtue of which the sophist can be a hunter, a merchant, a teacher, and so forth.[12] And this is precisely what the seventh *logos* is meant to reveal: "the one feature of it that all these things learned (μαθήματα) actually are oriented to (βλέπει εἰς)" (*Sph.* 232a4–5). Hence, the first five *logoi* are not a cluster of unconnected accounts of sophistry to be rejected, but they are instead aspects of a multi-layered picture that is ultimately fully revealed in the seventh *logos*.[13]

On the basis of these remarks, we can therefore distinguish simple and complex *genera* in the *Sophist* as follows. The simple *genos* of angling is easy to capture in a formula because the activity is readily discernible by mere observation. When hearing the term "angling", we all *picture* a person hunting water creatures with a special type of hook. The difficult *genos* of sophistry, by contrast, is hard to capture because, although it constitutes a genuine unity, it has an internal complexity (i.e. it consists of many different and connected parts) that cannot be adequately observed.

3. Marking off sophistry from philosophy

So far we have seen that in the *Sophist* an account of a complex *genos* is good if it both displays its various aspects and the unifying principle in virtue of which each of its members is a member of that *genos*. This

[12] Cf. Gill 2010: 181.

[13] That Plato thinks this manner of presentation is acceptable is confirmed by the *Phaedrus*. There, Socrates attempts to mark off *eros* through the method of division and collection. In this regard, he argues that it is necessary to arrange our *logos* in relation to the nature of the thing examined "offering a complex soul complex speeches containing all the modes, and simple speeches to a simple soul" (*Phdr.* 277c). Insofar as the object examined, i.e., the human soul, is complex (*Phdr.* 253c–254e), the *logos* describing it is complex too (as Socrates forcefully argues in a well-known passage, a good *logos* on *eros* must reveal (1) that *eros* is both a human (first *logos* of Socrates) and divine madness (second *logos* of Socrates) (*Phdr.* 266ab) and (2) that both *logoi* reveal different facets of *eros* due to their relationship with madness and the desires for what is beautiful. While human madness is the desire for a (beautiful) body, divine madness is the desire for knowledge of Forms). By contrast, the simple (*Phdr.* 230a: ἁπλόος) nature of the divine soul is specified by a simple *logos*.

is what allows a complex *logos* to grasp the whole of its *genos*, in all its complexity, without oversimplifying it. But if this is correct, then what is the final picture of sophistry? And how do we distinguish it from philosophy?

Philosophy and sophistry are difficult to separate because their *genera* are complex: in both cases, however, there is a unifying feature in virtue of which, despite their different characteristics, they constitute unified wholes. The crucial problem is that they share many common features. With some exceptions,[14] many of the things said in the first five *logoi* of the sophist can equally well be said of the philosopher: both the sophist and the philosopher are distinguished teachers and antilogicians;[15] they are well-known in the *polis*; they hunt young people and are believed to educate their souls about ἀρετή. The important thing to note here is that, upon careful examination, they share *multiple* features that are immediately evident when we consider them.[16]

[14] The major distinction between the sophist and the philosopher is that the former, unlike the latter, charges money for his activities (*Ap.* 21a–23c). However, this does not prevent them from doing the same activities. On this point, we agree with C.C.W. Taylor (2006: 160), who argues that "whether a given activity is done for a fee or gratis is not a distinction internal to the activity itself; playing the cello is the same activity, whether the player is an amateur or a professional". Another analogous distinction would be that the sophist (*Ti.* 19e), but not the philosopher (*Phdr.* 230d, *Cri.* 52e–53a), travels from city to city. Yet, this is explicitly denied at the beginning of the dialogue, where it is argued that the philosopher visits cities (*Sph.* 216c).

[15] The antilogician is at the heart of the fifth *logos*. There, it is argued that the antilogician (ἀντιλογικόν) is the person who disputes in private discussions that are divided into questions and corresponding answers (*Sph.*, 225b8–10). Notice that the ES does not employ any pejorative terms and that his *logos* of the antilogician applies equally well to a variety of figures: the Eleatics, the eristics, the sophists, and the dialecticians or the philosophers; they all hold private discussions consisting of questions and answers (cf. Kerferd 1981: 59–67). For the philosopher as a teacher, see the last section of this paper.

[16] This reveals something that certain classicists have been arguing in recent years (cf. Lowell 2006), namely, that σοφιστής, φιλόσοφος, ῥήτωρ etc. are terms belonging to fourth-century discourse that writers of the fourth century — very notably Plato — project back onto the fifth century, when in fact they were not used at that time to denote *noms de profession*. In other words, Plato is not writing the *Sophist* looking back at a time when people wondered how to distinguish the sophist from the philosopher.

What they do not share, however, is the *unifying* feature that lies behind this multiplicity. This is, we maintain, the key to understanding their difference.

Let us take the sophist first. What is the unifying element in virtue of which the sophist is a hunter, a teacher, and an esteemed antilogician? This is explicitly singled out in the seventh *logos*. According to this *logos*, the sophist is a notorious antilogician who produces a special type of image, i.e., the apparition (φάντασμα). An apparition is a false and deceptive image that only *appears* to resemble the object, even though it is unlike it (*Sph.* 236b6–7: ἐπείπερ φαίνεται μέν, ἔοικε δὲ οὔ). This image modifies the proportions of the original object so that it *appears* proportionate from the viewpoint of the viewer. The sophist is special in that he implants this false image in the souls of his audience, making them believe that this image is in fact the original. According to this conception of education and learning, if knowledge is not present in the soul, then a sophist "can put it there — as it were, putting sight into the eyes of the blind" (*R.* 518b6–c2). That is to say, the items of knowledge can be produced and immediately transmitted from one soul to another. Consequently, young unintelligent students are eager to follow the sophist because, by passively accepting the content of this image, they believe that they can become wiser.[17]

Plato is writing the *Sophist* looking back at a time when Socrates struck people as a sophist because the term σοφιστής was an all-encompassing term, which included many different things (that is to say, in Socrates' lifetime the term σοφιστής did not have yet the narrow and derogatory sense that it has for us (*pace* Guthrie 1971: 27–51)). Hence, it is unsurprising that there are many points of resemblance between Socrates and the σοφιστής. For Plato, this can be conceded only on the condition that one realizes that behind the many features they share there is also an underlying difference.

[17] What I think is important to emphasize here is that the same features are ascribed both to the image and to the soul of the person receiving it. The ignorant student's soul (*Sph.* 228d), like the apparition (*Sph.* 236b), is ugly and lacks proportion. This seems at least to suggest that the sophist intentionally designs his images in order to bewitch ignorant and unintelligent (*Sph.* 228d; 234b) souls that are far away from the truth (*Sph.* 234c). His principal aim is to appear wisest of all about all things (*Sph.* 234c) and thus to be massively popular among young students. By contrast, he does not have any interest in the truth (*Sph.* 236a).

Turning to the philosopher, he is also correctly called a hunter (*Smp.* 223d, *Tht.* 143d),[18] teacher, and antilogician about ἀρετή. All these descriptions also apply to his complex *genos* and display its various facets that instantly emerge when we consider him. And yet, we contend that the philosopher can be distinguished from the sophist in virtue of his different unifying principle. Our main argument is that, while the distinguishing feature of the sophist is revealed in the seventh *logos*, the distinguished feature of the philosopher is revealed in the sixth *logos*.

The crucial piece of evidence in support of the claim that the sixth *logos* is the unifying principle of philosophy is the following. The sophist of the sixth *logos* is presented in a Socratic mold: his art is separative and not productive (*Sph.* 226c3). His activity is not concerned with the production of new items of knowledge, which are meant to *fill* the empty souls, but instead with the *purification*, through questions and answers, of their beliefs. The important thing to note here is that this picture seems to show the distinctive feature of the philosopher. In the *Apology*, Socrates corrects the false impression that he is a sophist by showing that he does not teach anything, and that he does not charge a fee (*Ap.* 20d). The majority of his activity, by contrast, is to examine carefully the beliefs of his interlocutors (*Ap.* 21c). In the *Theaetetus*, Socrates makes this clear again: while he educates intellectually pregnant students, through dialectic, to think things from within themselves, he cannot be of any help to *non-pregnant students*. The problem is that, since they are non-pregnant, they cannot give birth to any truth from within themselves. Hence, Socrates assigns these students to the sophists (*Tht.* 151b2–5): unlike Socrates, sophists do not stimulate their students to actively employ their minds; instead, they produce discourses in order to fill their barren souls. This reflects Plato's idea that the philosopher differs from the sophist in virtue of his different conception of education: the students of the philosopher become wiser not because they passively *receive* an image (cf. seventh *logos*), but rather because they are prompted to *examine* their beliefs through

[18] Cf. Taylor 2006: 159.

their intellects.[19] From the perspective of the philosopher, were one to go unchallenged, he would remain ignorant and far from the truth.[20]

There are two additional arguments that support the claim that the sixth *logos* is about the philosopher. First, it is ruled out that the sixth *logos* refers to the sophist.[21] This *logos* attributes great honor (*Sph.* 231a3: μεῖζον γέρας) to the sophist, so great that the ES says he has introduced a noble family of sophistry (*Sph.* 231b7–8: ἡ γένει γενναία) that as closely resembles sophistry as a dog resembles a wolf (*Sph.* 231a). Later on, at the end of the dialogue, in the final formulation of the seventh *logos*, the ES situates the sophist in a new kind of family, which is no longer noble, but instead of a lower lineage (*Sph.* 268d2–4). This revision provides convincing evidence that the sixth *logos* is not about the sophist, but more plausibly about the philosopher.[22]

[19] As it has been suggested by various scholars (for instance, by Long 1998; Sedley 2004; and Giannopoulou 2013), the *Apology* and the *Theaetetus* are closely connected to one another. More specifically, they both purport to draw a line of demarcation between Socrates' philosophical activity and sophistry. The fact that this distinction is mirrored in the sixth and seventh *logoi* strongly corroborates the claim that the noble sophist is nothing other than the philosopher. This is a difficulty that anyone who would reject our interpretation can hardly surmount. We consider some possible objections to this thesis below.

[20] As the ES makes clear, even if it were the Great King of Persia to go unchallenged, he would remain uneducated and ugly (*Sph.* 230d6–e3), or, which is the same, ignorant and far from the truth (*Sph.* 228c–229a). The same point comes out in the midwife passage of the *Theaetetus*. In describing his midwifery art, Socrates argues that the offspring of his students can be considered to be true *after* they pass *all* his tests (*Tht.* 150b9–c3). People who leave Socrates sooner than they should, albeit pregnant, remain ignorant (*Tht.* 151a1: ἀμαθεῖς). Taken together, the upshot of the two passages is that truth and knowledge can only be the result of a critical examination.

[21] That Plato thinks that the sixth *logos* is not about the sophist is confirmed in *Sph.* 265a. This is the last part of the dialogue: after Theaetetus and the ES have tackled the problem of being and not being, they decide to turn back to the *logoi* about sophistry. In so doing, they omit to mention the sixth *logos*; by contrast, all the other *logoi* are recalled. We take this to be additional evidence for the claim that the sixth *logos* is not about sophistry.

[22] Hence, Taylor's interpretation, according to which "'noble sophistry' is more like sophistry tout court than it is like philosophy, since it shares one of the most distinctive marks of sophistry, the production of contradiction by questioning", is untenable. See Taylor 2006: 166–167. As we see it, Plato clearly distinguishes the noble sophist of

Second, when the students of the noble sophist are examined, they are more temperate, since they realize that they did not know what they thought they knew (*Sph.* 230c). Likewise, in the *Theaetetus*, at the end of the dialectical examination of Theaetetus, Socrates claims that this is all that his expertise is capable of, nothing more (*Tht.* 210c). This is clearly in contrast with the attitude of the sophists' students who talk fearlessly (*Meno* 70b6: ἀφόβως) about everything at the cost of little money (*Ap.* 20c) or time (cf. seventh *logos*).[23]

4. Objections and responses

Hence, if the argument of this paper has been along the right lines, then the distinction between the unifying feature of sophistry and philosophy, which is displayed in the seventh and sixth *logoi* respectively, is vital insofar as it enables us to understand how and why the two arts have so much in common, despite being different. The fundamental problem we must tackle when reading the *Sophist* — which is most decisively worked out by Plato in the *Apology* — is thus the question of what distinguishes the sophist from the philosopher if both are imitators of wise people (*Smp.* 210d5–6; *Sph.* 268b11–c4), surrounded by young rich people whom they purport to make wiser (*Ap.* 23c) and teach how to cross-examine people (i.e., to be an antilogician).

The interpretation we have provided is valuable insofar as it provides a compelling solution to this problem, without undermining

the sixth *logos* from the sophist of the seventh *logos*. Further, Taylor's reading is based on the unproven assumption that, starting from the *Sophist*, Plato has "developed his own view of philosophy as a systematic investigation of the fundamental structure of reality to which Socrates had never aspired, he had to abandon the view of Socrates as a systematic philosopher". And yet, if we look towards the end of the dialogue, we find that, there, the ES distinguishes two different types of beliefs, *doxai* and *phantasiai*. The former are superior to the latter since they occur according to thinking (*Sph.* 264a: κατὰ διάνοιαν) and are not intermingled with *aisthēsis*. It is worth noting that this kind of belief also appears in *Tht.* 189e–190a and that it, as Sedley aptly remarks, "replicates within the soul the form of Socratic dialectic". Cf. Sedley 2004: 130 (see also Gonzalez 2007, chapter 5). Hence, given this important continuity between the two texts, and the connection between *doxa* and Socrates' dialectic, Taylor's position is hardly convincing.

[23] Cf. *Sph.* 234ab. See also *Ap.* 20c.

its complexity. What ultimately distinguishes the sophist from the philosopher are their different conceptions of learning and knowledge, and thus the different manners in which they provide an education. In the remainder of this paper, we will present and refute some objections that scholars have presented against connecting the seventh *logos* with the sophist and the sixth *logos* with the philosopher. Starting with the seventh *logos*, Lesley Brown argues that its distinguishing features seem to fit Socrates almost equally well.[24]. A crucial passage cited in support of this view is *Sph.* 268a. There, it is argued that, while some people, namely simple imitators, produce apparitions thinking that they know the things they only have beliefs about, others, namely the εἰρωνικοί imitators, who are then said to be the sophists, produce apparitions being aware of their own ignorance. According to Brown, this distinction does not lead very far: after all, it is not only the case that Socrates can produce apparitions, but also, and even worse, that the label εἰρωνικός inevitably calls him to mind.[25]

This argument is problematic because it assumes that the philosopher, just like the sophist, shows the images he produces to his audience, making them believe that his image is the original. We should, however, first, recall that the philosopher provides a type of education, the aim of which is not to instill any belief, but rather to stimulate the student's soul to give birth to his own offspring. Second, even in those cases in which he is requested to produce an image, he adopts a different attitude. In the *Republic*, when Socrates presents the three famous similes, i.e., the simile of sun, of the line, and of the cave, he does not neglect to specify that these are things as they appear to him.[26] Socrates

[24] Brown 2010: 161–163.

[25] Brown 2010: 162.

[26] On this point, see the very stimulating remarks of Vogt 2018: 68–69. She argues that "the similes neither express knowledge nor inculcate knowledge. They provide belief, but they do not seem to be bare of understanding (*aneu nou*), and they are not ugly and blind. We would suggest that we call them beliefs with knowledge ⟨...⟩ the similes do not turn us into knowers. They can only offer beliefs for us to think about. But they are neither ugly nor blind. It is good for us to engage with them, and they make us see things about the Good. In this way, the similes are beliefs with knowledge. As we might say, such belief with knowledge is belief about the Good (rather than

firmly believes that his image is not identical with the original and thus insists that it should be taken with a grain of salt. The consequence is that Socrates' images cannot be apparitions since they do not pretend to be identical with the originals they imitate. Third, upon careful examination, the term εἰρωνικόν is used here in a sense opposite from the sense in which it applies to Socrates: the sophist is a charlatan who is aware of being ignorant of the things he pretends to know in front of the public.[27] Hence, contrary to Lesley Brown, we contend that this occurrence of the expression εἰρωνικὸν μιμητήν (*Sph.* 268a7) sharply distinguishes the sophists from Socrates.[28]

Turning to the sixth *logos*, one might object that, since the noble sophist is presented as a teacher, he cannot be Socrates.[29] And yet, upon closer examination, the ES claims that the noble sophist deals with that part of teaching that rids people of ignorance (*Sph.* 229cd; 231b). This is far from being inconsistent with that which Socrates claims to know in the *Theaetetus* and in the *Apology*. In the former, he claims that he knows nothing, precisely that he is barren of wisdom (*Tht.* 150c4: ἄγονός εἰμι σοφίας), but that he is skilled in the art of midwifery (*Tht.* 160b): this is all his expertise can do for young men, nothing more (*Tht.* 210b). In the latter, although Socrates claims that he does not teach (*Ap.* 20c1: διδάσκει) the art of the sophists, he nonetheless admits that he is not entirely devoid of wisdom: he possesses human wisdom (*Ap.* 20d8: ἀνθρωπίνη σοφία). Socrates can be considered wise to the extent that he knows, and can teach students (*Ap.* 23c), how to properly examine his interlocutors. Hence, when Socrates refuses to

belief about the good), but it self-consciously is not knowledge of the Good". See also the seventh chapter of Rowe 2007.

[27] In this regard, Jan Opsomer 1998: 6 argues that "at *Sph.* 268b the Stranger makes use of the word εἰρωνεύεσθαι for the sophist who is afraid to be ignorant in the matters for which he passes himself off a specialist, but hides his ignorance. Sophistic 'irony' is thus the complete reversal of the Socratic: it is a case of insincerity and stimulation: the sophist pretends, deliberately giving the false impression of possessing a certain knowledge; he is an impostor". See also Taylor 1926: 392.

[28] We will elaborate on this distinction in the next section.

[29] See Zaks 2018 for additional pieces of evidence of why sixth *logos* actually portraits Socrates' *elenchus*.

be identified with a teacher, he does so because he wants to keep his distance from the sophistic type of education and divine wisdom (*Ap.* 20d9–e3). This, however, does not prevent him from endorsing a different model of education and wisdom.[30]

5. A difficult task to accomplish

This brings us back to the difficulty of distinguishing the sophist from the philosopher. If what we have argued is correct, then the simple *logos* that can exemplify the simple *genos* of the angler is not sufficient in order to reveal the complex *genos* of the sophist. Instead, what we need here is a complex *logos* that captures the way in which these various layers of the complex *genos* of the sophist can form an organic whole different from that of the philosopher. That being the case, there are at least two reasons why it is hard to distinguish these figures.

One reason is that the sophist performs many of the activities of the philosopher: they are both hunters of young people, teachers about virtues, and antilogicians. Since these features apply equally well both to the sophist and the philosopher, it is hard to distinguish them. It is in fact enough to confine one's analysis to these superficial features to be easily confused.

The other reason is that it is also difficult to distinguish their unifying principles. The philosopher is not the polar opposite of the sophist. Like the sophist, he is also an imitator, or an image, of the wise person. More particularly, although the philosopher tries to become wise, he is not; he is in a middle state between the wise person and the ignorant (*Smp.* 204b).[31] Consequently, the distinction between the sophist and the philosopher is hard to trace because it comes in degrees: although in different ways, they are both imitators of the same person.

---

[30] Cf. Vlastos 1991: 32. See also the *Anonymous Commentator* 54.31–38 in Diels and Schubart 1905: 36.

[31] In this regard, consider the way in which the discussion ends. Theaetetus argues that although it is impossible to call the sophist wise since he does not know yet, "being an imitator of the wise person, clearly he'll get a name derived from his" (*Sph.* 268c1–2). This description works as well for the philosopher.

Let us start from the sophist. Which kind of image is the sophist? Clearly, he is an apparition of the wise person. As we have seen, the apparition is the type of image that merely seems to resemble the original, but in fact does not. The striking feature of the sophist is that he hides his ignorance and presents himself as a fully competent specialist (*Sph.* 268a). In this sense, he is an apparition of the wise person: he flatters and pleases his interlocutors' souls, so as to provide an appearance of education (*Sph.* 223b5: δοξοπαιδευτικῆς) and of being the wisest of all about all things (*Sph.* 234c). However, all the sophist does is to substantially obstruct the acquisition of knowledge of his interlocutors, instilling false beliefs in souls that are already far from the truth. The upshot is that the sophist only possesses apparent knowledge (*Sph.* 233c: δοξαστικὴν ἐπιστήμην): that is to say, he only gives the appearance of possessing knowledge, and yet he completely ignores the truth and favors lies.

Turning to the philosopher, he is also an image of the wise person but of a different kind: he is a likeness. In the seventh *logos*, the ES opposes likenesses to apparitions. Likenesses are special in that they faithfully represent the original object.[32] Why is the philosopher a likeness of the wise person? Because, unlike the sophist, he genuinely strives, to the extent that a human being can, to become as wise as a god (*Tht.* 176b1–3; *Smp.* 203e–204b; *Phdr.* 248a). In so doing, the philosopher is the opposite of the sophist: he is aware — and does not hide it — that the things he believes are not the things he knows. From this, two distinguished features of philosophy can be identified. First, the philosopher only claims to have human knowledge: this is different both from divine knowledge and apparent knowledge. Unlike the former, human knowledge does not grasp the nature of things; unlike the latter, its aim is to gain as much truth as possible. Second, the philosopher provides a different type of education from that of the sophist. Since he does not possess, or pretend to possess, divine knowledge, he will not implant

[32] As the ES makes clear, they keep "the proportions of the original in terms of length and breadth and depth" (*Sph.* 235d7–8).

any of the things he believes in his interlocutors' souls[33]. Instead, he will examine his students' beliefs and rid them from falsehood.

References

Diels, H.; Schubart, W., eds. (1905), *Anonymer Kommentar zu Platos Theaetet (Papyrus 9728)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Bluck, R.S. (1975), *Plato's* Sophist: *A Commentary*. Manchester University Press.

Brown, L. (2010), "Definition and Division in the Sophist", in D. Charles (ed.), *Definition in Greek philosophy*, 151–171. Oxford University Press.

Centrone, B., tr. (2008), *Platone*. Sofista. Traduzione e cura di B. Centrone. Torino: Einaudi.

Crivelli, P. (2004). "Socratic Refutation and Platonic Refutation", in V. Karasmanis (ed.), *Socrates: 2400 Years since his Death*, 247–248. Delphi: European Cultural Center of Delphi.

Giannopoulou, Z. (2013), *Plato's* Theaetetus *as a Second Apology*. Oxford University Press.

Gill, M.L. (2010), "Division and Definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*", in D. Charles (ed.), *Definition in Greek philosophy*, 172–201. Oxford University Press.

Gonzalez, F. (2007), "Wax Tablets, Aviaries or Imaginary pregnancies? On the powers in Theaetetus's Soul", *Études platoniciennes* 4: 273–293.

Guthrie, W.C.K. (1971), *The Sophists*. Cambridge University Press.

Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*. New York: Arno Press.

Long, A.A. (1998), "Plato's Apologies and Socrates in the *Theaetetus*", In J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, 113–136. Oxford University Press.

Lowell, E. (2006), "What was Socrates called?", *Classical Quarterly* 56.2: 414–425.

Notomi, N. (1999), *The Unity of Plato's* Sophist: *Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.

Opsomer, J. (1998), "The Rhetoric and Pragmatics of Irony / ΕΙΡΩΝΕΙΑ", *Orbis* 40: 1–34.

[33] As Socrates argues in the *Symposium*, only beautiful wisdom (*Smp.* 175e2: καλῆς σοφίας), and not the meagre (*Smp.* 175e3: φαύλη) wisdom he possesses, can flow between two people by mere contact, "from the one who is full to one who is empty, like water flowing along a strand of wool from a full cup to an empty one" (*Smp.* 175d).

Rickless, S. (2010), "Plato's Definition(s) of Sophistry", *Ancient Philosophy* 30: 289–298.

Rowe, C. (2007), *Plato and the Art of Philosophical Writing.* Cambridge University Press.

Rowe, C., tr. (1986), *Plato.* Phaedrus. With translation and commentary by C. Rowe. Aris & Phillips.

Rowe, C., tr. (2012), *Plato.* Republic. A new translation by C. Rowe. Penguin Books.

Rowe, C., tr. (2015), *Plato.* Theaetetus *and* Sophist. Edited and translated by C. Rowe. Cambridge University Press.

Sayre, K.M. (2007), *Method and Metaphysics in Plato's* Statesman. Cambridge University Press.

Sedley, D. (2004), *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus. Oxford University Press.

Taylor, A.E. (1926), *Plato: the Man and his Work.* Routledge.

Taylor, C.C.W. (2006), "Socrates the Sophist", in L. Judson and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, 157–168. Oxford University Press.

Teisserenc, F. (2012), *Le* Sophiste *de Plato.* Paris: Fulcran.

Vegetti, M. (2004), "Struttura e funzioni della dicotomia nel *Sofista*", in M. Bianchetti and E.S. Storace (eds.), *Platone e l'ontologia. Il* Parmenide *e il* Sofista, 95–106. Milano: Albo Versorio.

Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher.* Cambrdige University Press.

Vogt, K.M. (2012), *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato.* Oxford University Press.

White, N.P., tr. (1993), *Plato.* Sophist. Translated with introduction and notes by N.P. White. Hackett Publishing.

Zaks, N. (2018), "Socratic Elenchus in the *Sophist*", *Apeiron* 51: 1–20.

Мария Шемякина

Поэтика повествования в диалоге Платона «Кратил»

Maria Shemyakina

Poetics of Narration in Plato's Dialogue *Cratylus*

Abstract. The article deals with a problem of the language of philosophy, focusing on Plato's poetics of narration. The analysis of the key text, the dialogue *Cratylus*, is based on the works of G. Speth, A. Losev, M. Bakhtin, V. Bibikhin, P. Ricoeur, as allowing to construct a methodology for a historical examination of the problem under consideration. The author offers a description of Plato's poetics in two interconnected dimensions, framed as the opposition between mimesis and diegesis and as the tension between dia-lectics and dialogics. Their relationship constitutes the internal form of Plato's philosophical language: a metalanguage of concepts of the protolanguage of entities in the external form of artistic images. Plato's mimetic strategy is expressed through dialogic relations between the author-creator's consciousness and the depicted positions of the characters. The diegetic strategy consists in the dialectics of historical and artistic discourses, which forms the conceptual field of a vivid philosophical metaphor. Plato's way of constructing a philosophical metaphor takes shape in the Socratic etymological method, which consists in returning to the natural basis of the meaning of names by restoring their origin and correctness. The structure of Plato's multi-level narration as represented in the article makes it possible to transform the inevitable particularity of an interpretive position into a necessary indication of the whole. This occurs due to the recipient's transition from observing different modes of logos to reflectively thinking about the nature and method by which the meaning of a word is formed and expressed.

Keywords: poetics of narration, language of philosophy, the *Cratylus*, Plato.

Поэтика языка философии Платона основана на создании *философского образа* (εἰκών) *идеи*[1], структура которого одновремен-

© М.А. Шемякина (Санкт-Петербург). shemmasatom@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.03

[1] Использование понятия *философского образа* применительно к поэтике диалогов Платона предложено Т.В. Васильевой (См. Васильева 2008: 179).

но изображает непосредственное созерцание истины и ее отражение в системе подобий (миф о пещере). Этот принцип поэтики выражен через сознательное совмещение типов поэзии, выделенных в диалоге «Государство»: *повествовательная* (διήγησις) поэзия предполагает непосредственное выражение мысли автором, *подражательная* (μίμησις) поэзия создает подобие подобий через изображение мнений персонажей (*R.* 3, 392c–394d). Если совмещение диегезиса и мимесиса в эпосе Гомера позволяет правдоподобно изобразить земную жизнь, то способ их синтеза в диалогах Платона направлен на реалистическое изображение истинных прообразов явлений жизни. Показательно соотношение зеркальных принципов поэтики Гомера и Платона. После описания типов поэзии в диалоге «Государство» делается вывод о том, что подражательная поэзия, к которой принадлежит и драма, и мелика, и эпос, не отвечает целям воспитания (παιδεία) добродетели у юношей полиса. При этом основным принципом поэтики самого Платона тоже становится *событие повествования через подражание*, авторским заданием которого полагается как раз воспитание добродетельной способности к мышлению о природе сущего[2].

Реалистическая поэтика Платона на уровне организации повествования воплощается в том, что диалогическая (драматическая) форма обычно помещена в повествовательную рамку «рассказа в рассказе», что́, во-первых, создает временну́ю дистанцию между событиями рассказа и актом рассказывания, во-вторых, создает значимое напряжение между достоверностью воспоминаний очевидцев и субъективностью интерпретации рассказчика, в-третьих, создает систему словесных подобий — всё это позволяет в единой форме выразить авторское отношение (диегезис идеи) к изображаемому (мимесис мнения). Изображение апории мнений (δόξαι) необходимо в качестве указания для реципиента

[2] Об этой ситуации В.В. Бибихин замечает, что бесконечная мудрость Платона заключается в кричащем контрасте между внешним несогласием и сущностным согласием с Гомером: поэзия не изгнана из государства, а возвышается над ним (см. Бибихин 2007: 286).

на необходимость перехода к другому модусу восприятия — пониманию: поэтика повествования Платона требует схватывания разных уровней логоса, которое провоцирует рефлексию о природе логоса и понимающего мышления[3].

Показательно, что в диалоге «Кратил» повествовательная рамка редуцирована, потому что диалог изображает *непосредственный процесс присвоения имен вещам*. При этом сохраняется — и «остраняется» принцип создания философского образа идеи, что позволяет через анализ поэтики повествования этого диалога описать способ конституирования внутренней формы языка философии Платона[4]. Центральная проблема диалога «Кратил» — соотношение знака (слова, имени) и смысла: рассматривается вопрос о том, может ли язык быть способом познания сущности вещей. Основным предметом изображения в диалоге становится событие повествования, поскольку это позволяет сделать непосредственный акт номинации одновременно *совершаемым действием* (мимесис) и *созерцаемым предметом* философского исследования (диегезис). Имя как действие осмысляется в качестве точки вхождения слова с его значением в измерение бытия реальных вещей как событие осмысленного высказывания, которое имеет собственную природу и может осуществляться с разной степенью качественного соответствия природе.

Выраженная Сократом позиция — это метафизическая концепция языка, согласно которой наименование вещей не должно быть произвольным и не должно выражать изменчивость вещей. Имя (ὄνομα) дано законом (νόμος), творец (δημιουργός) имен есть законодатель (νομοθέτης), его цель — создать слово, которое бы истинно выражало неизменную сущность вещи. Ссылаясь на поэмы Гомера, Сократ утверждает, что есть истинные имена, которые используют боги, и есть имена, которые придума-

[3] См. Протопопова 2012: 97.

[4] Для решения этой задачи в рамках данного исследования используется комбинированный язык терминов, конвертирующий элементы философских систем разных авторов, работы которых дают методологическую основу для построения дискурса о проблеме языка философии.

ны и используются людьми. Изначальный язык богов недоступен человеку, поэтому человеческий язык не может существовать без социального договора, из-за которого язык людей с разной степенью достоверности отражает природу вещей. Правильность соответствия слова образу (εἶδος) вещи определяет *диалектик* — тот, кто умеет задавать вопросы, чтобы получить правильные ответы: ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν (*Cra.* 390c). Отсюда следует задача философа — *вернуть словам их природный смысл*, то есть указать на переход от эйкона вещи к логосу и эйдосу через создание языка философии, диалогическая форма которого обусловлена вопрошающим началом диалектики смысла слова.

М.М. Бахтин[5] относит подобную позицию к *монологической* концепции слова, выразившейся в линии преемственности от древней идеи гомогенного божественного праязыка к новоевропейской идее универсальной грамматики логико-онтологических категорий (центростремительная сила языка). *Диалогическая* концепция слова основана на подчеркивании значимой множественности гетерогенных позиций, выраженных и напряженно соотнесенных в единой ткани повествования (центробежная сила языка). В тексте Платона монологическая концепция слова содержательно формулируется в диалоге персонажей, диалогическая концепция слова выражена на уровне повествовательной структуры в качестве метанарратива о праязыке. Их соотношение формирует способ философской рефлексии о проблеме языка философии, основанный на соотношении принципов диалектики и диалогики.

В своем проекте философии имени, образованном в простран-

[5] Центральная для Бахтина концепция диалогизма выводится у нас из контекста анализа жанровой парадигмы романа, что не предполагает причисление диалогов Платона к жанру романа или драмы и соотносится с интенцией самого Бахтина — вскрыть фундаментальный способ конституирования смысла, который имеет проявления в разных явлениях культуры, но исторически оформляется в линии развития романа как жанровой позиции («романное начало»), имеющей особую стилистику повествования (см. Бахтин 2012: 25).

стве пересечения имяславия и платонизма, А.Ф. Лосев предлагает способ продуктивной координации уровней диалектики и диалогики, средним термином которых является понятие *смыслоразличительной границы* и соотношение которых образует структуру процесса символического выражения[6]: *диалектика как эйдетика* вскрывает принцип бытия потенциального смысла в его «чтойности» и вне его выраженности, в этом идеальном бытии эйдос как образ идеи абсолютно адекватен сущности вещи (мышление равно бытию), каждая выделенная часть равна целому, а сущее едино с ничто; *диалогика как апофатика* показывает принцип реализации смысла («что») в абсолютном (сигнификативном) инобытии формы («как»), этот принцип основан на учреждении неустранимой и непроницаемой границы между частью и целым, бытием и небытием, поэтому стихия слова — это различие, создающее оппозиции знака и значения, говорящего и воспринимающего, автора и героя.

Поэтика того типа повествования, который представлен в диалогах Платона, выражена в двух проекциях, показывающих способ создания философского образа идеи через соотношение мимесиса и диегезиса. *Миметическая стратегия* выражается через диалогические отношения между завершающим сознанием автора-творца и изображаемой точкой зрения героя (М.М. Бахтин). *Диегетическая стратегия* заключается в создании диалектики исторического и художественного дискурсов, которая образует концептуальное поле живой философской метафоры (П. Рикёр). Необходимо последовательно рассмотреть, как реализация этой структуры в поэтике повествования диалога «Кратил» позволяет раскрыть содержание проблемы языка философии.

Смысловая многоуровневость повествования Платона обра-

[6] Лосев утверждает свой проект философии имени, посвященный аналитике оформления и выражения смысла, в качестве основания философии как таковой, называя его ономатической диалектикой инобытия символического выражения. Общая стратегия соотнесения принципов эйдетики и апофатики в процессе символизации в повествовании Лосева рассеяна по всему тексту и тезисно сконцентрирована в итоговой главе (см. Лосев 1990: 184).

зована соотношением разных позиций персонажей и автора-творца[7], анализ которых предполагает опору на методологию и понятийный аппарат, предложенный Бахтиным в его проекте архитектоники ответственности. Дистанция между позициями автора-творца и изображаемых персонажей обусловливает возможность одновременного изображения мимесиса и диегезиса без многоуровневой нарративной рамки «рассказа в рассказе» за счет использования *непрямого говорения*[8]: авторское оценивающее метаслово воплощено в самом факте и способе включения изображаемого чужого слова персонажей, а их соотношение становится единственной формой реализации божественного праязыка сущностей средствами человеческого языка. При этом способом указания разнозначности позиций автора и персонажей становится значимая оппозиция художественного и исторического дискурсов, из анализа которой Рикёр формулирует способ образования философской метаметафоры[9].

В диалоге «Кратил» авторская позиция преимущественно выражена на уровне системы персонажей, так как редуцированы фабульное событие диалога и пространственно-временная орга-

---

[7] *Автор-творец* понимается вслед за Бахтиным как категория произведения, обозначающая источник и принцип образования его смысла и отличная от фигуры биографического автора как реального исторического человека, субъективные установки которого не могут проникать в смысловое поле произведения ввиду принципиального разграничения этического измерения события незавершимой жизни и эстетического измерения события завершения целого художественного мира.

[8] Введенное Бахтиным понятие *непрямого говорения* понимается в данном исследовании в расширенном значении не только как тип субъектной организации повествования в романе, а в качестве универсального принципа внутренней диалогичности любого повествования, основанного на выражении в единой внешней словесной форме ценностного соотношения разнородных позиций.

[9] Имеется в виду дилогия концептуально связанных произведений-близнецов П. Рикёра «Время и рассказ» и «Живая метафора», в которых *интрига* и *метафора* рассматриваются как параллельные стратегии *рефигурации смысла* во взаимосвязанных измерениях его референции и временно́й структуры (см. Рикёр 1998: 7–10).

низация обстановки. Персонажи являются историческими личностями, художественные образы которых используются в функции олицетворения необходимых автору-творцу идей. Сократ воплощает подлинного философа и диалектика, который устанавливает связь между смыслом и его словесным выражением, создавая язык философии Платона. Кратил — последователь теории текучести Гераклита, считающий, что в одну реку нельзя войти даже один раз (о чем сообщает Аристотель, *Metaph.* 4.5, 1010a10); образ Кратила воплощает гиперболизированную концепцию вечного становления вещей, которые постоянно возникают и исчезают, при этом имена могут быть только правильными и указывать на сущность становящихся вещей. Гермоген — родовитый афинянин, следующий учению софиста Протагора, разделяющий тезис о том, что человек есть мера всех вещей; образ Гермогена воплощает конвенциональную концепцию языка, основанную на относительности связи между знаком и значением.

На уровне авторского завершения номинация персонажа Гермогена показывает неистинное использование имени: его имя Ἑρμογένης — «рожденный Гермесом», богом торговли, удачи и толкования — не соответствует свойствам Гермогена, который разорил богатое наследство отца и не искусен в слове, как герменевт. Это несоответствие иронично подчеркивается в диалоге всеми персонажами и осознается самим Гермогеном. Авторский смысл образа Гермогена выражен на пересечении исторического дискурса (факты о личности) и умозрительного дискурса (значение имени) через создание художественного образа, статус которого как персонажа определяется напряжением между системой ценностей и идей Гермогена и наличием у автора-творца завершающего избыточного знания по отношению к целому героя, формально реализованное в нарративной организации текста. Номинация Гермогена демонстрирует ложное использование имени, его релятивная концепция имен, которые выражают кажущиеся явления, различные для разных людей, без тру-

да опровергается Сократом: субъективная относительность языка исключает возможность всеобщей разумности.

Имя Кратила, наоборот, поставлено в сильную позицию заглавия текста, этот персонаж центрирован и тем фактом, что основным выводом Сократа в диалоге оказывается изначальный тезис Кратила о наличии у вещей собственной сущности, точность выражения которой определяет правильность имен. В то же время в финале диалога Кратил не соглашается с Сократом и остается верным идее Гераклита о текучести вещей в их перебирании, то есть текучести вещей в их данности в потоке восприятия. Эта деталь позволяет прояснить авторское задание образа Сократа в системе персонажей диалога — целостно осветить проблему возможности языка философии, объединив ключевые актуальные философские традиции и за счет ироничной дистанции и многозначности определив их роль и пределы, и тем самым обосновывать принципы собственной поэтики: пифагореизм — буква как аналог числа и выражение космического порядка; орфизм — взаимообусловленность идеи и формы высказывания по аналогии с соотношением души и тела; атомизм — интенция выделить простейшее первоначальное имя; софистика — акцентирование различия по-разному именуемых качеств одной вещи; позиция Гераклита — текучесть вещей и неподвижность сущности; позиция Анаксагора — мировой Ум упорядочивает всю природу посредством изначального языка сущностей.

Элементы обозначенных учений сознательно соединяются Платоном с концепциями художественного слова: *эпическое слово* Гомера и Гесиода воплощает предельную возможность приближения человеческого языка к изначальному божественному языку, но исключает необходимую самокритику, пример которой предлагает философская этимология Сократа; *трагическое слово* составляет оппозицию в качестве орудия очеловечивания божественного языка, поскольку поэты-трагики создают собственные интерпретации общеизвестных мифов, а ситуация театрального представления подчеркивает несоответствие фактической реаль-

ности жизни и фикциональной реальности художественного образа, что приводит к заключению о том, что имя должно быть подражанием не самой вещи, а ее сущности. Соотношение позиций персонажей изображает речевой поток, в котором знаком неизменной сущности становится принцип повествовательной организации. Этот принцип воплощен в *методе этимологии Сократа*, которая становится способом создания философской метафоры.

П. Рикёр выделяет два типа метафор: художественные и философские. Интенция Рикёра состоит в раскрытии (с опорой на Аристотеля) метафизического измерения метафорической референции, основанное на однородности перехода значения от чувственного к сверхчувственному и от собственного к фигуральному. Метафора как аналогия сущего (analogia entis) рассматривается в качестве третьей модальности, снимающей оппозицию унивокальности (однозначности) и эквивокальности (многозначности), что объясняет возможность образования нового смысла и его познание в единой и неизменной форме за счет многоуровневой структуры референции: горизонтальная *коннотация* между субстанцией и ее категориями (онтология как диегезис) и вертикальная *денотация* между вещами и их Творцом (теология как мимесис) формируют *атрибуцию* динамического развертывания истины в ее переходе через разные формы существования метафоры (художественная, общеязыковая, стертая, философская). *Живая художественная метафора* создает ситуацию переходности онтологического статуса того, о чем говорится: когда означаемое одновременно есть и не есть в модусе «быть как», возможно приращение смысла и познание[10]. *Живая философская метафора* основана на оживлении мертвой (общеязыковой или стертой) метафоры, ставшей понятием, — это создание метафоры метафоры, которая открывает метафизическое измерение языка, поскольку обладает *расщепленной референцией*, при которой многозначность бытия перестает быть случайной рассеянностью и осмысляется

[10] См. Рикёр 2019: 119.

в качестве аналогии сущего, то есть формулируется логика соразмерности сущего средствами философской этимологии[11].

В диалоге Сократ приводит многочисленные примеры интерпретации происхождения и значения слов. Большинство этих примеров неверно с точки зрения лингвистики, при этом авторская этимология составляет центральную и самую объемную часть диалога — это вопрос о правильности имен. В этимологическом анализе Сократа совмещены исторический дискурс (интенция к частичной реконструкции истории языка) и художественный дискурс, что выражено в создании образов, которые указывают на новые общие качества сравниваемых объектов, поэтому *сущностная этимология* становится методом диалектики (вопрошания о способе бытия сущего) и способом создания языка философии на пересечении исторического и художественного дискурсов. В диалоге сократовская этимология становится артикуляцией ключевого мотива возвращения к природному основанию и определения родового происхождения явлений не по внешней преемственности (Гермоген не наследует качества ни фактического отца, ни символического — Гермеса), а по принадлежности родовым сущностям — эйдосам. Мотив определения природы вещей через анализ имен выражен на уровне композиции диалога.

Композиция диалога включает три части: критику конвенциональной концепции языка, которую выражает Гермоген; подробный разбор вопроса о правильности имен, осуществленный Сократом; критику концепции вечного становления, которую выражает Кратил. В центральной части о правильности имен сам факт отбора того, какие имена следует объяснить и в какой последовательности, выражает порядок возникновения сущего: сначала появляется слово бог (θεός), затем упорядоченный пантеон основных богов, небесные светила, стихии, демоны, герои, человек с его душой и телом, затем качества, связанные с мышлением и добродетелью. По предмету исследования этимологические разборы Сократа можно разделить на две части: первая выстраи-

[11] См. Рикёр 2019: 289.

вает космологию божественных имен (онтология), вторая показывает отражение языка божественных сущностей в человеческом мышлении (гносеология) и поведении (этика).

Разбор имен, выражающих функции богов, воспроизводит порядок сотворения мира, отсылающий к «Теогонии» Гесиода (Гестия, Океан и Тефия, Рея, Кронос, Посейдон, Плутон, Аид, Деметра, Гера, Персефона, Аполлон, Дионис, Афина, Гефест, Арес, Гермес). В этой части диалога минимизирован иронический модус, интерпретация имен направлена на формулирование ключевого тезиса о разумном устройстве космоса, соразмерным и необходимым постижением которого является путь философа, обращенный к определению генетического первоначала всего (идея Блага), поэтому утверждается аналогия между установлением генеалогии богов и восхождением в истории языка к его древнейшим истинным формам, которые еще не искажены неточным человеческим восприятием. Причина недоступности смысла первых имен в их глубочайшей древности, но все используемые имена состоят из простейших *имен-первоначал* (στοιχεῖον — атом слова), правильно указывающих качество вещи через подражание при помощи звуков и букв сущностям вещей, поэтому для познания вещей необходимо выяснить принцип создания первых имен.

Особое внимание уделяется этимологическому обоснованию ситуации перевода божественного праязыка на человеческий метаязык через анализ природы понятий души и тела, героя и человека. Сократ, соединяя позиции Анаксагора и орфиков, говорит, что душа (ψύχη) — это носительница, содержащая в себе и упорядочивающая природу (φύσις) и Ума (Νοῦς), и материи, поэтому ее полное правильное имя — φυσέχη. Расщепленная референция души-носительницы природы требует ее воплощенности в теле (σῶμα), служащем одновременно могилой и знаком (σῆμα) души. Примером такой семантической расщепленности является *говорящий человек*. Слово герой (ἥρως) возводится к имени бога любви Эрота (Ἔρως), так как герой — это плод любви между богом и человеком. Его синтетическая природа проявляется в возмож-

ности осмысленно говорить (εἴρειν), свойственной и людям, и богам, поэтому, по версии Сократа, героями также называют искусных мудрецов и диалектиков, следовательно, род риторов и софистов в этом значении можно считать героическим племенем — этот вывод Сократа содержит иронию над изображаемой концепцией дискурсивного познания вещей, что станет очевидным в финале диалога. Слово человек (ἄνθρωπος) возводится к глаголу ἀναθρέιν — тщательно рассматривать, так как в отличие от животных человек сравнивает то, что видит, то есть выстраивает осмысленные аналогии сущего, закрепленные в истории происхождения имен.

При разборе ключевых понятий, определяющих бытие человека, Сократ концентрируется на доказательстве концепции вечного становления, способом выражения которой является *философская метафора потока* (ῥοή): подлинное — то, что соответствует движению (κίνησις) потока вещей, неподлинное — то, что противостоит этому потоку и утверждает неподвижное стояние (στάσις). Смысл метафоры потока акцентируется звуком, обозначаемым буквой ρ: при произнесении этого звука язык не остается в покое и сотрясается, поэтому он является средством выражения всякого движения. К мнимому доказательству этого тезиса сводятся все этимологические конструкции: мышление (νόησις) предполагает улавливание нового (νέου ἕσις); познание (ἐπιστήμη) говорит о том, что душа следует (ἑπομένη) за несущимися вещами, не отставая и не опережая; мудрость (σοφία) означает захватывание (ἐπαφή) порыва (φορά), то есть потока сущего; искусство (τέχνη) — это владение умом (ἕξις νοῦ), который следует за становлением вещей; добродетель (ἀρετή) определяется как вечно свободное течение (ἀειρειτή) и полет доброй души и т.п. Обязанность, польза, целесообразность, прибыль, добро, подходящее и доступное — всё это разные обозначения одного упорядочивающего и всепроникающего начала изменчивости, а то, что удерживает и связывает, пагубно и постыдно.

Само слово имя (ὄνομα) в изложении Сократа указывает на

схваченное сущее, которого достигает учрежденный человеческим сознанием поиск, поскольку называемое поименно (τὸ ὀνομαστόν) есть то, что уже поймано (οὗ μάσμα ἐστί); аналогично истиной (ἀλήθεια) является божественное наитие (θεία ἄλη), которое показывает сущность (οὐσία) шествующего (ἰόν) сущего (τὸ ὄν). В нанизывании подобных объяснений поступательно увеличивается степень иронии в предлагаемых Сократом примерах, которые, во-первых, показывают несостоятельность некритического следования идее текучести, во-вторых, указывают на ключевое качество человеческого восприятия, осложняющее путь к пониманию сущности вещей и разбор вопроса о сущности имен. Этим качеством является *интерпретирующее восприятие*, которое необходимо отличать от непосредственного восприятия сущностей вещей самих по себе, что сложно, так как разные акты *понимания* и *интерпретации* объединены в единой словесной форме выражения, на что затем будет указывать Г.Г. Шпет в своем проекте герменевтической диалектики[12].

Лосев, основывая свой проект философии имени на предложенной Шпетом концепции внутренней поэтической формы слова как структуры смыслообразования, феноменологически интерпретирует композицию платоновского диалога, видя в ней последовательное изображение разных слоев смысла слова в их переходе в рамках сигнификативного акта наименования от *интерпретации* к *репрезентации* различных степеней присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании. Их градация вне проблемы словесного выражения заключена в платоновском мифе о пещере. Необходимость постоянного критического осознания нетождественности сущностей самих по себе и человеческо-

[12] В концепции Шпета приращение смысла обусловлено двойной герменевтической направленностью слова, в единой внешней форме которого одновременно совершаются разные акты *понимания* (уразумения, конципирования, впечатления) и *изложения* (интерпретации, экспозиции, выражения). *Поэтическое тропирование* (поворачивание) соотношения этих актов во внутренней форме слова (диалектика объективности и субъективности) определяет развитие культуры и позволяет сформулировать метаязык философии, описывающий этот процесс (см. Шпет 2007: 414).

го представления о них неоднократно подчеркивается Сократом, который иронично называет свои этимологии вздором, поскольку человеку недоступно всеведение богов и их язык первосущностей, то есть недоступна абсолютно не интерпретативная позиция восприятия, которая бы схватывала *целое как целое*, а не его конкретную *частичную явленность*.

Критика неразличения сущности и кажимости выражена Сократом в философской метафоре потока, которая является структурным принципом организации повествования в диалоге Платона, что становится очевидно на уровне композиции при переходе от космологического порядка божественной генеалогии, выраженной в истории божественных имен, к воспроизведению в той же истории языка потока человеческого восприятия и словесного выражения. Согласно интерпретации Сократа, древние мудрецы испытывали головокружение (εἴλιγγος) от присвоения имен вещам, поэтому им казалось, что всё вращается в вечном становлении. Эту кажимость они ошибочно считали природой вещей, упуская неизменное в изменчивом, поэтому постоянное возникновение и исчезновение в диалоге выражают имена, обозначающие понятия, связанные с мышлением и добродетелью. Философская метафора потока передает авторскую иронию (εἰρωνεία — речь, не выступающая прямым свидетельством мысли, то есть непрямое говорение) над идеями гераклитовцев (текучесть), атомистов (движение атомов), софистов (релятивизм) и одновременно указывает роль этих течений в процессе словесно опосредованного познания — актуализация проблемы одновременной выраженности и соотношения в слове разных уровней смысла и разных позиций.

Одной из ключевых изображаемых в диалоге деталей является тот факт, что аналогичные по методу анализы происхождения слов приводят Сократа к противоположным выводам: с одной стороны, мышление — это такое движение души, которое соответствует движению и улавливанию вечно возникающих вещей; с другой стороны, мышление — это *фиксация неизменных качеств*

вещи, выраженных в определенной словесной форме, поскольку неизменное имя не может выразить знание сущности изменяющейся вещи. Очевиден вывод из этого противоречия: словесная форма в равной степени способна выражать оба модуса существования вещей, которые схватываются на разных уровнях восприятия, поэтому возможность познания посредством имен зависит от *интерпретирующей стратегии* диалектика. Эта двойственность обозначена Сократом в интерпретации имени бога Пана.

Двойственная природа Пана обозначает связь двух векторов переходности: между божественным и человеческим языками и между вещью, мыслью и словом. Во-первых, имена Гермеса и Ириды возводятся в диалоге к глаголу εἴρειν — говорить, так как вестники богов должны искусно владеть божественным языком сущностей. Пан как сын Гермеса одновременно является словом (λόγος) и «братом слова» (λόγου ἀδελφὸς), то есть он занимает две позиции, связывая их: божественный праязык эйдосов выражает всё или целое (πᾶν) как оно есть, а человеческий метаязык эйкона (подобного, как брат, но не равного эйдосу) выражает мысль о части, в которой есть указание на недостающее целое[13]. Во-вторых, антропоморфизм Пана как «козлиного пастуха» (Πὰν αἰπόλος), имеющего туловище человека и ноги козла, подчеркивает двойственность, свойственную исключительно человеческому языку: в постоянном круговороте (ἀεὶ πολῶν) ускользания слово включает и подлинное, и ложное, так как может в равной степени указывать на мысль о неизменной сущности (логос) и на представление о случайных фактах (мнение).

Мотив поиска родового источника смысла слова в конце диалога выводит проблему познания из рамок дискурсивного мышления, так как изначальный законодатель имен, создававший первые простые имена, мог исходить только из восприятия ве-

[13] В своем проекте языка философии как онтологии другого Бибихин (с опорой на Аристотеля) рассматривает вопрос о символе, структура которого показывает, что смысл — это не отношение между частями, а отношение частей к целому: частный символ указывает на недостающее *другое* — целое как цель языка философии (см. Бибихин 2007: 205).

щей (первый, кто вышел из пещеры). Это приводит Сократа к выводу о том, что словесное повествование отражает интерпретацию реальности, а не саму реальность, а познание происходит в результате созерцания вещей самих по себе, то есть в результате качественного перехода от созерцания многообразия вещей к созерцанию их всеобщего образа (диалектика как восхождение к идее Блага). В то же время именно выраженная в слове позиция интерпретирующего позволяет указать на неизменную сущность, проникающую все изменчивые формы воплощения, поскольку имя — это подражание свойствам вещей, которое не может стать самой вещью, но должно стать знаком сущности, которая заточена и рассеяна в вещи, но не может быть артикулирована самой этой вещью вне слова о ней.

Фигура Пана в диалоге одновременно обозначает изложенную проблему двойственной природы слова и способ ее решения. Истинная стратегия диалектика, который должен создать человеческий язык сущностей, а не мнений, то есть язык философии, заключается в том, чтобы *использовать двойственность слова в качестве структурного принципа повествования*: козлоподобный (τραγοειδής) образ Пана утверждает необходимость соединения через иронию стратегий драматического мимесиса (τραγῳδία от τράγος) и диегезиса в непрямом говорении, изображающем на уровне повествования событие конституирования смысла имени. Такая организация поэтики позволяет сделать неизбежную частность интерпретативной позиции необходимым указанием на целое, восполнение которого происходит за счет ответного перехода реципиента от наблюдения многоуровневой структуры модусов смысла в тексте диалога к мышлению о природе слова.

Рассмотренная поэтика платоновского нарратива имеет два мотива. С точки зрения онтологии содержания указанный диалогический способ позволяет схватить диалектику изменчивости потока и неизменности сущности, критическое осознание которого необходимо для сохранения чистоты языка философии. С точки зрения социальной значимости формы адекватное дис-

курсивное выражение процесса познания необходимо для полисного воспитания, чтобы вышедший из пещеры философ мог показать остальным людям путь выхода к свету логоса. Реализация этих мотивов осуществляется за счет внутренней формы языка философии Платона, представляющей *метаязык понятий о праязыке сущностей во внешней форме художественных образов* — эта модель воплощена в организации повествования диалогов.

Литература

Бахтин, М.М. (2003), “Автор и герой в эстетической деятельности”, in Id., *Собрание сочинений.* Т. 1: *Философская эстетика 1920-х годов*, 69–263. М.: Русские словари; Языки славянской культуры.

Бахтин, М.М. (2012), “Слово в романе”, in Id., *Собрание сочинений.* Т. 3: *Теория романа*, 9–179. М.: Языки славянских культур.

Бибихин, В.В. (2007), *Язык философии.* СПб.: Наука.

Васильева, Т.В. (2008), “Платон — соперник Гомера”, in Id., *Поэтика античной философии*, 163–189. М.: Академический Проект; Трикста.

Лосев, А.Ф. (1990), “Философия имени”, in Id., *Из ранних произведений*, 9–186. М: Правда.

Протопопова, И. (2012), “Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона”, *Логос* 6.90: 85–100.

Рикёр, П. (1998), *Время и рассказ.* Т. 1: *Интрига и исторический рассказ.* Пер. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга.

Рикёр, П. (2019), “Живая метафора” (пер. Ф. Станжевского), in Id. и Х.-Г. Гадамер, *Феноменология поэзии*, 35–297. М.: РИПОЛ классик; Панглосс.

Шпет, Г.Г. (2007), “Внутренняя форма слова”, in Id., *Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры*, 323–501. М.: РОССПЭН.

Protopopova, I. (2012), “The Jumping Swan: On the Dramatic Approach to Plato’s Dialogues”, *Logos* 6.90: 85–100. (In Russian.)

Вячеслав Минак

Пещера, беседа, самопознание: VII книга «Государства» и возможные позднеантичные «новации» в «Алкивиаде I»*

Vyacheslav Minak

Cave, Conversation, Self-knowledge: Book VII of the *Republic* and Probable Late Antique "Innovations" in the *Alcibiades I*

Abstract. The thematic and topical unity of the texts ascribed to Plato, even if some, such as *Alcibiades I*, were completed rather by his students, is best demonstrated by the the author's interpretation of self-knowledge. In our view, there are obvious parallels between the procedure of exiting the Cave reality in the *Republic* and the stages of the reversal of Alcibiades in the homonymous dialogue, especially if we draw on the well-known epistemological simile of the "divided line". Four consecutive "cognitive" positions were apparently understood both as four stages of self-knowledge and as four modes of existence of the "self" or what we would now call *subject*. In the case of Philo of Alexandria, we see a similar picture, though with the obvious addition of the moment of knowledge of God as a condition for self-knowledge. We also note the desire to replace the quadripartite structure, with the tripartite one, approximately represented in Philo's treatise *On the Migration of Abraham* through the images of Ur-Harran-Canaan representing life in the world, in learning, and in divine revelation. Considering the example of such authors as, on the one hand, Plato, Aristotle and, possibly, Polemon, and, on the other, representatives of the "Alexandrian age" and the Late Antiquity by and large, Philo of Alexandria and Eusebius of Caesarea, in particular, abstracting from the theological context of the latter, there is an obvious connection in the interpretation of self-knowledge as certain "practices of self", the corresponding "modes of subjectivity" and "subjectivity", as well as self-awareness in general.
Keywords: self-knowledge, subject, practices of self, Plato, Aristotle, Philo of Alexandria.

© В.С. Минак (Санкт-Петербург). ordogeometricus@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.04

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

Принцип «познай самого себя», который считается одной из главных черт «сократизма» и «платонизма», как известно, наиболее четко проговаривается в диалоге «Алкивиад I», по поводу авторства которого давно уже ведутся споры. Однако эти споры не означают сомнений в том, что тема самопознания является для Платона одной из центральных. Традиционно указывают на упоминание Платоном дельфийского требования в «Хармиде» (*Chrm.* 164d) и «Федре» (*Phdr.* 229e), а также в других диалогах. Мы предлагаем добавить к этом списку начальные фразы «мифа о пещере» из диалога «Государство» (*R.* 515a), где говорится, что узники не в состоянии увидеть самих себя или других иначе, чем в качестве теней, отбрасываемых на стену пещеры.

> Разве ты думаешь, что эти узники ... как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся пред ними пещеру?[1]

«Всю свою жизнь вынужденные держать голову неподвижно», узники не видят ни ширму за своей спиной, ни людей, которые ходят за ней, ни предметы, которые они показывают над ширмой. Не знают они и себя: в контексте этого места «Государства» обращение к себе важно по той причине, что Сократ утверждает: именно внутри находится тот инструмент, при помощи которого мы способны познать благо (этот инструмент — разум). Знание — результат нашей деятельности, его невозможно просто вложить в душу, как невозможно вложить в глаза слепца зрение (*R.* 518cd). Открыть в себе этот инструмент можно лишь при занятиях интеллектуальной деятельностью (*R.* 527e).

В различных диалогах Платона разные персонажи исполняют роль аналогичных «тенеподобных» существ. «Алкивиад I» в этом отношении — один из наиболее показательных текстов. Само обращение Сократа к Алкивиаду в начале текста выглядит (если оставить в стороне педагогические и прочие коннотации) как попытка, подобная действиям неназванного в «Государстве»

[1] Пер. В.Н. Карпова.

спасителя, который снимает с узника оковы и принуждает его смотреть на свет (*R.* 515c–e).

Даже поверхностный взгляд на структуру беседы Сократа и Алкивиада показывает параллели с путем узника пещеры из «Государства» (что может быть еще одним косвенным свидетельством о том, что «Алкивиад I» появился после «Государства»). Слепоте и боли в глазах узника, перед которыми словно бы мелькают мушки[2] (*R.* 515cd), вполне соответствует та растерянность, которая охватывает Алкивиада в первой части диалога (*Alc.* 1 103a–120e). Молодой человек пытается ускользнуть от настырного собеседника, но тот дважды заставляет его признать собственное невежество (*Alc.* 1 112c–113e, 116e–119b). Лишь после этого наступает время избавления от власти «теневой реальности», или, выражаясь языком «четырехчастной линии» познавательных способностей из того же «Государства», Алкивиад признает, что уровень «догадки», этой низшей ступени мнения, для политика явно недостаточен.

Переходу к ступени «веры», видимо, соответствует рассказ Сократа о том воспитании, которое получают спартанские и персидские правители (*Alc.* 1 120e–124a). Это повествование имеет черты, свойственные античным педагогическим утопиям (например, «Киропедии» Ксенофонта Афинского). Педагогический миф, рассказанный Сократом в «Алкивиаде I», как и во многих собственно платоновских диалогах, фиксирует переломный момент в сюжете происходящего. В случае «Алкивиада I» это место можно (в духе аристотелевской «Поэтики») считать «узнаванием» (ἀναγνώρισις), т.е. моментом, когда Алкивиад понял масштаб задачи, которая стоит перед ним как перед карьерным политиком.

В этот момент он способен только идти за Сократом, как тень Эвридики за Орфеем. «Открытие» самого себя, которое традиционно считается одной из задач и целей «Алкивиада I», в данном диалоге оказывается связано с радикальным изменением отношения к процедурам интерсубъективности. Из политических,

[2] Россиус 2013: 112.

связанных с властью, действий, какими последние виделись Алкивиаду, они превращаются в экспликацию структур самосознания: «свое» усматривается в «другом», имманентное — в трансцендентном.

Во второй части диалога Сократ и Алкивиад приходят к выводу что государственный муж ответствен за ту область, где граждане взаимодействуют друг с другом, а обеспечить успешность этого взаимодействия может лишь взаимная дружба (*Alc.* 1 124c–127d). Оба согласны с тем, что это убеждение истинно, но Сократ тут же демонстрирует возникающую из него апорию, не давая ее решения: все дружат — но каждый занят собственным делом.

Возникающая вслед за этим «ядерная» для диалога тема *эпимелейи*, заботы о себе, выглядит как подготовка к будущему странствию наверх, из пещерной реальности. Действительно, путь, который проделывает беседа Сократа и Алкивиада, — это только начало выхода из пещеры. Следующий шаг — совместное странствие в надпещерную область — только планируется (и оно так и не состоится, как мы знаем из биографии Алкивиада). Такое странствие требует истинности его «маршрута», каковая, судя по всему, должна обеспечиваться верностью диалектическим процедурам, принципу методического незнания, а также «сократическим» образом жизни — постоянным поиском рационального обоснования поступка.

В этом контексте привлекательно выглядит гипотеза А. Рено и Г. Тарранта о том, что «Алкивиад I» был написан или завершен уже после смерти Платона[3]. Можно согласиться и с тем, что наиболее удачной фигурой для авторства в этом случае оказывается последний «большой» схоларх Академии перед ее «скептическим разворотом» — Полемон. Два момента (помимо анахронистических мест в «Алкивиаде I», а также особенностей стилистики диалога) являются свидетельствами в пользу Полемона. Прежде всего, он считал необходимой заботливую любовь старшего к младшему, учителя к ученику, что так ярко демонстрирует Сократ

[3] См. Renaud, Tarrant 2015; ср. Светлов 2023.

в «Алкивиаде I». Второй момент связан с тем, что Полемон активно отстаивал необходимость практического воплощения философских норм: рациональность этики должна быть не просто убедительна, но и наглядно демонстрируема. Отсюда — требование «тренинга» — впрочем, и Сократ с Алкивиадом из рассматриваемого нами диалога готовы к тому же. Как видно из завершающих фраз диалога, Сократ сам готовится учиться, обучая, а Алкивиад обещает принять в его обучении самое деятельное участие. Правда, если «город» (Афины) не поглотит его, как оговаривается вечно знающий будущее Сократ платоновских диалогов. Платон/Полемон убежден, что только на таком пути можно прийти к знанию себя — то есть через, выражаясь современным языком, интерсубъективное взаимодействие, как теоретическое, так и вполне житейское, — в рамках афинского политического праксиса (Алкивиад ведь не отказался от своего желания стать успешным политиком).

Здесь нам видится некоторая перекличка с идеями Аристотеля, на чем мы остановим свое внимание. Как и в случае Платона, важным концептом для Аристотеля является знание себя: оно свойственно именно человеку, только человек в состоянии убедиться, что он есть, и к этому знанию-подтверждению он и стремится (с чего, собственно, начинается первая книга «Метафизики»). В «Никомаховой этике» Аристотель объясняет это: видящий чувствует, что он видит, тот, кто идет, воспринимает, что он идет; мы воспринимаем сам факт того, что конкретно воспринимаем в данный момент. Важнейший тезис: «ведь „бытие“ — это чувствование или мышление (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν, *EN* 1170a33–1170b1)».

Есть единственное существо, которое знает себя лучше человека, — это бог (точнее боги-движители планетных сфер: Аристотель был политеистом, правда специфическим, философским, — но ради упрощения мы здесь будем говорить о Первом боге, перводвигателе). Он знает себя вечно, знает себя как полноту всего, тождественную ему самому. В отличие от бога, человек не обла-

дает столь совершенным знанием себя, в итоге он не способен вести самодовлеющую жизнь. Ему необходимы друзья, причем по двум основаниям, прямо связанным с его природой как существа общественного и разумного. Без других людей он не выживет, «политичность» нужна ему по природе и по необходимости. Но и как разумному существу ему нужен доверенный Другой. Друг — в некотором роде «второе я». Захотев увидеть себя, мы смотримся в зеркало. Пожелав познать себя — взираем на друга (*MM* 1212b–1213a). VIII и IX книги «Никомаховой этики» — трактат о дружбе, этой необходимой составляющей человеческой деятельности как существа и политического, и разумного. Важное уточнение Аристотеля: лучшим является тот друг, кто способен дружить с самим собой. Последнее же возможно, только если он знает себя (насколько это в человеческих силах). Подобные суждения присутствуют и в других сочинениях Аристотеля — «Большой этике» (*MM* 1212b–1213a), «Протрептике» (см. Iambl. *Protr.* 7). С одной стороны, «Алкивиад I» обсуждает ту же тему. Но с другой, этот текст в версии Полемона (если гипотеза Рено-Тарранта верна) — реакция на аристотелевскую концепцию самопознания и самосознания, а не ее предвосхищение (как это было бы в случае ранней датировки написания диалога)[4].

Сократ активно развивает идею о том, что человек — это не единство души и тела, но именно душа. Представление о том, что тело — то, что на самом деле должно быть ей подчинено, встречается и в других диалогах Платона. Самый известный пример — «Федон», где тело трактуется как темница души (*Phd.* 82e–83a), причем в самых разных смыслах, прежде всего познавательном и моральном. Констатация, что душа пользуется телом, в «Федоне» приводит к выводу, что тело при этом использовании уводит ее от истинного бытия (*Phd.* 79c). Настойчивое сравнение в «Алкивиаде I» тела с инструментом, которым душа пользуется, отличается от эсхатологических рассуждений Сократа в «Федоне». Акцентирование внимания на теме хозяина и его инстру-

[4] См. Светлов 2022.

мента представляется чем-то новым — возможно, внезапно открытым аргументом от здравого смысла, хорошо понятным античному греку, быть может даже пробрасывающим мостик к первой книге аристотелевской «Политики», где при описании домохозяйства Аристотель занимается классификацией орудий, используемых в нем: неживых и живых, бессловесных (животных) и обладающих логосом (рабов). Хозяин «ойкоса» и его супруга в таком случае могут быть приравнены к разумной и эмоциональной составляющим человеческой души, которые, согласно Аристотелю, принципиально отличаются от управляемых ими инструментов. Перенося свои гилеморфистские воззрения на отношение души и тела, Стагирит в таком случае противоречит себе — по крайней мере, с точки зрения платоников. Нам представляется, что развитие аргумента от хозяина и инструмента в «Алкивиаде I» могло быть напрямую связано с академической полемикой против аристотелевского учения о человеке.

Но тогда и трактовка самопознания в «Алкивиаде I» будет иной, чем у Аристотеля. Прежде всего, коренная проблема самопознания видится в исключительной сложности процедуры «узрения», то есть объективирования искомого объекта. Наилучшим материалом («зеркалом») для этого, как и у Аристотеля, выбирается не какой-то физический объект, а Другой (его глаза, его душа). Но создатель (создатели?) диалога осознает, что здесь нас ожидает парадокс: уловить (объективировать) себя мы можем лишь через такую же необъективированную сущность, которая также пытается постичь себя.

Основная проблема этой части диалога заключается, таким образом, не в факте «открытия самости». Революция не в этом: и Платон, и Аристотель уже знакомы с данным «предметом». Проблематичны способы ее постижения. «Алкивиад I» фиксирует, что задача самопознания сложнее, чем это полагал Аристотель. Единственным способом постижения себя в представлениях его автора является процесс такого общения, когда самопознание осуществляют обе стороны. Оно требует полной открытости и до-

верия, превышающих даже то, что Аристотель называет дружбой. Дружба — моральная и социальная норма в политизированной этике Аристотеля, здесь же речь об иерархически более высокой черте человеческого существа: его интеллекте (наличие которого отличает нас от других «общественных» животных). Однако возможна и иная трактовка «верифицирующей инстанции» — верифицирующей нашу самость. В ином прочтении исхода из пещеры таковой становится бог как подлинный свидетель и зеркало нашей «самости», незримый участник спасительной беседы.

Правда, апелляции к Зевсу как свидетелю достаточно часты у Платона, однако они скорее всего являются типичным «общим местом» разговорного языка того времени. Если искать какие-то коннотации у Платона, то подобным свидетелем мог быть «эксклюзивный» даймоний самого Сократа, упоминающийся в начале диалога (*Alc.* 1 105de). К тому же Платон говорит о том, что часть души, ответственная за познание-мышление, божественна (*Alc.* 1 133c4–6). Божественность не тождественна божеству, однако эти упоминания и уподобления могли побудить к тому, чтобы в поздней античности в текст диалога оказалось внесено несколько дополнительных строк, придающих «Алкивиаду I» теологический характер. Прежде всего, это строки 133c8–17, повествующие о божестве как зеркале, в котором мы можем увидеть себя впервые; они цитируются Евсевием Кесарийским и считаются позднеантичной интерполяцией, позволявшей понять диалог в теистическом ключе (см. Eus. *PE* 11.27.5):

> С о к р а т. И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души. А л к и в и а д. Это правдоподобно, Сократ. С о к р а т. Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя. А л к и в и а д. Да[5].

[5] Здесь и ниже пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

Это сильная вставка: Бог как идеальное зеркало, в котором мы отражаемся. Действительно, Бог — еще более необъективируемая сущность, чем человеческая «самость». Но эта метафора «работает» только в том случае, если мы говорим о Боге не в смысле античной эпической религии, современной Платону, да, в общем-то, и не в смысле той нормативной теологии, которая декларируется Платоном во второй книге «Государства». Здесь явно подразумевается некоторый более сложный объект — единственная параллель которому в текстах Платона — сверхсущностное благо «Государства» и «Филеба». Вопрос вопросов: а можем ли мы поставить знак равенства между благом и богом в контексте творчества Платона? И, тем паче, сделать это сверхсущностное интимно близким человеку? Не будет ли это слишком большим анахронизмом? Куда более очевиден позднеантичный — причем именно христианский — контекст этого дополнения-толкования. Из него проистекает и еще одно вероятное «творческое дополнение» (это уже *Alc.* 1 134de):

> Сократ. Ибо если вы — ты и город — будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам. Алкивиад. По всей вероятности. Сократ. И как мы говорили раньше, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества. Алкивиад. Это понятно. Сократ. А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом. Алкивиад. Да. Сократ. Значит, вы будете действовать правильно и достойно. Алкивиад. Да. Сократ. Но я могу поручиться, что, действуя таким образом, вы наверняка будете счастливы. Алкивиад. Ты — верный поручитель. Сократ. Если же вы будете действовать несправедливо и брать в пример все безбожное и темное, то, естественно, и дела ваши будут такими и самих себя вы не познаете. Алкивиад. По-видимому.

Если вернуться к «Государству», то при таком дополнении залогом выхода из пещерной реальности является помощь божества, на которого мы должны обратить наш взор, а подлинное, т.е. умопостигаемое, солнце-благо в надпещерной реальности и есть

любящий и внимательно взирающий на нас бог. Что вполне логично звучит в теологическом контексте поздней античности, которая воспринимает выход из пещеры как обращение к истине, которая не «что», а «кто».

Для подтверждения данного тезиса рассмотрим связь платонизма в широком смысле (включая аристотелизм как вид по отношению к роду) и соответствующего понимания «субъектности» с научно-образовательными программами «александрийского века» на примере наследия Филона Александрийского, яркого интеллектуала позднеэллинистической эпохи. Обратимся к его трактатам «О странствии Авраама» и «О созерцательной жизни» и проанализируем представленные там «практики себя».

В первом произведении речь идет о средствах, необходимых для достижения Авраамом полного спасения, или, выражаясь современным языком, обретения им истинной «субъектности». Для этого ему необходимо сменить место жительства, т.е. покинуть Египет, а также перестать доверять полностью внешним чувствам и красоте языка и речевого звучания (Phil. *Migr.* 1.2). Это явный аналог пещеры, через который устанавливается связь с платоновским «Государством». Подобно тому как в мифе о пещере из «Государства» узники могут увидеть себя или других только в качестве теней, отбрасываемых на стену пещеры, Авраам, согласно толкованию Филона, по божественной необходимости также будет являться исключительно тенью себя самого до той поры, пока он не покинет Египет как свое текущее место жительства; пока не перестанет доверять внешним чувствам полностью, потакание которым, вопреки распространенному убеждению, не только не способствует «открытию субъектности», но, наоборот, только отдаляет от него, делая человека в сущности несвободным, т.е. объективированным внешней реальностью; пока, наконец, не перестанет доверять звучанию речи, красоте языка и силе слов. Таким только путем, путем, схожим с выходом из платоновской пещеры, и становится возможным исполнение Авраамом божественного завета.

Подобный взгляд, по нашему мнению, можно концептуально представить наподобие некой «теории нормативного субъекта» постольку, поскольку аллегорическое толкование библейских преданий Филоном Александрийским, безусловно, предполагает выход к уровню «моральных», т.е. нормирующих субъектность истин.

Похожая картина наблюдается и в трактате «О созерцательной жизни»: говоря об одной из иудейских сект, ессеях, Филон прежде всего выделяет аскетизм и ригоризм как их важнейшие качества. Автор прямо подчеркивает, что ради своей главной цели — достижения бессмертной и блаженной жизни — ессеи бегут от привычных моделей человеческого поведения, считая, что земная жизнь *уже кончилась* (Phil. *Cont.* 2.13.18). Подобный подход, с одной стороны, напрямую соотносится с точкой зрения Сократа, Еврипида и Платона, согласно которой земная жизнь не истинна и скорее равна смерти, тогда как последняя только и означает переход к жизни истинной, блаженной и вечной. С другой стороны, подобная оценка созерцательной жизни, признание ее по существу наиболее достойной для человека, коррелирует и с точкой зрения Аристотеля, который также охарактеризовал ее как наиболее приближенную к божественному образу жизни из всех, какие только может избрать человек.

В подобном теологическом контексте поздней античности диалектика, как и рациональная моральность, перестают быть единственными условиями самопознания. Чтобы собрать себя, нужен трансцендентный Свидетель, от которого человек только и может узнать о себе что-то достоверное. И при такой, теологической, трактовке надпещерной части путешествия бывшего узника диалектика и разум, как будет писать Плотин, «умолкают» (Plot. *Enn.* 6.8.11), уступая место иным, сверхрациональным, процедурам.

Литература

Россиус, А.А. (2013), “Русский текст Платона: современное состояние”, in И.А. Протопопова и др. (ред.), *Платоновский сборник* 1.104–116. М.; СПб: РГГУ; РХГА.

Светлов, Р.В. (2022), “Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии”, *Вопросы теологии* 4.3: 342–351.

Светлов, Р.В. (2023), “Универсалии рациональной (философской) теологии: происхождение аргумента от аналогии (на примере «Алкивиада I»)”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 1.17: 188–196.

Renaud, F.; Tarrant, H. (2015), *The Platonic* Alcibiades I: *The Dialogue and its Ancient Reception.* Cambridge University Press.

Rossius, A. (2013), “Plato’s Works in Russian: Present Day State of Affairs”, in I.A. Protopopova et al. (eds.), *Plato Collection* 1.104–116. Moscow; Saint Petersburg: RGGU; RHGA. (In Russian.)

Svetlov, R. (2022), “The Concept of Eudaimonia in the Context of Aristotelian Rational Theology”, *Issues of theology* 4.3: 342–351. (In Russian.)

Svetlov, R. (2023), “Universals of Rational (Philosophical) Theology: The origin of the Argument from Analogy (on the Example of *Alcibiades I*)”, *Proceedings of the department of theology of the St. Petersburg Theological Academy* 1.17: 188–196. (In Russian.)

2.

Рецепции платонизма

Дмитрий Курдыбайло

Платоновские мифы в истолковании Плотина: содержание и метод*

Dmitry Kurdybaylo

Plato's Myths in Plotinus' Interpretation: Its Subject and Method

Abstract. The Platonic tradition encompasses a wide variety of writings that interpret the myths contained in Plato's dialogues. These myths can be divided into two types: traditional Ancient Greek myths and those created by Plato himself. In his *Enneads*, Plotinus discusses both types of myths and offers a distinct philosophical reading. Plotinus develops his exegetical method, which reduces the variety of characters, events, and minor details to a single metaphysical model, one that is simple, integral and immutable. Plotinus identifies different deities of Ancient Greek myths with the same intelligible principles, while the relationships between them as well as minor gods function as internal links between the hierarchic levels of Plotinus' ontological system. In addition to Ancient Greek myths and those introduced by Plato, Plotinus expresses his own doctrine using mythological narration. However, such narratives do not require interpretation: Plotinus develops a new form of mythological speech that conveys a philosophical teaching and distinctive experience of the intelligible realm. It is a form of expression that came to be highly valued by later Neoplatonists, especially by Proclus. Moreover, Plotinus elaborates a significant number of other exegetical patterns that are clearly distinguished in the works of Proclus as well.

Keywords: Plato, Plotinus, philosophical myth, the *Enneads*, philosophical exegetics, Ancient Neoplatonism.

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theoreo@yandex.ru. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.05

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/.

Философские мифы занимают весьма важное место в корпусе сочинений Платона[1]. В традиции чтения платоновских текстов и особенно среди неоплатоников именно платоновские мифы чаще всего становились тем смысловым ядром, вокруг которого выстраивались самые изощренные толкования. Канон Ямвлиха, задающий порядок чтения и изучения платоновских диалогов, предполагает, что главные диалоги Платона образуют сквозной нарратив, объединяющий их вместе, а «точками вхождения» этого нарратива в диалогах выступают именно мифологические сюжеты[2].

В этой работе мы обратимся к наследию Плотина и рассмотрим, каким образом основатель неоплатонизма интерпретирует мифологические сюжеты. Сразу же необходимо отметить, что в диалогах Платона мы встречаемся с двумя типами мифов.

Первый тип — мифы традиционные, восходящие к глубокой греческой архаике, которые Платон принимает как уже хорошо известные и использует их скорее для иллюстрации своих мыслей, нежели как источник новых философских построений. Прежде всего, это сюжеты Гомера и Гесиода, такие как повествование об Уране, Кроносе и Зевсе (Hes. *Th.* 137–191, 453–491; Pl. *Euthphr.* 8b; *R.* 377e–378a).

Второй тип мифов — собственно философские, сконструированные самим Платоном и не имеющие никакого явного прототипа. Таковы миф о колеснице души в «Федре» (246a6–257a2); об андрогинах (*Smp.* 189c2–193d5) и о рождении Эрота от Пороса и Пении в «Пире» (203b1–204b8); видение Эра в «Государстве» (614b2–621b7) и им подобные. Повествование об Атлантиде в «Критии» (108e–121c) существенно отличается от других сконструированных мифов обширностью и детализацией. Также особняком стоит рассказ о пещере и ее узниках в VII книге «Государства» (514a1–517a7), который приближается по форме к притче ввиду очень отчетливого аллегоризма и объяснения значений каждой подроб-

[1] Лосев 2000: 2.661–668; Rappe 2007: 143–157.

[2] Курдыбайло 2023: 119–121.

ности изображенной Платоном картины (517a8–518d2) — ни один из других мифов не сопровождается столь детальным толкованием[3].

Наконец, можно обозначить промежуточные случаи, когда Платон берет известный мифологический сюжет, но видоизменяет его, добавляет новые детали и строит свой собственный миф, в котором, однако, сохраняются первоначальные персонажи и базовые сюжетные линии. Таков, например, миф «Протагора» о Прометее и Эпиметее (320c8–323a4): оба персонажа, их характеры и связь с устрояющим, творческим началом сохраняется, но все остальные подробности Платон решительно пересматривает, исключая из повествования Пандору[4]. Любопытно отметить, что «правдоподобным мифом» (29d2–3) названо повествование Тимея о возникновении вселенной, хотя этот длинный монолог[5] как для нынешнего читателя, так и для древних комментаторов[6] выглядит как космологическое учение самого Платона, где, как кажется на первый взгляд, нет какой-либо образности или иносказательности.

Переходя теперь к Плотину как комментатору Платона, мы можем сохранить эту классификацию: в «Эннеадах» мы встречаем обсуждение сюжетов как традиционных древнегреческих мифов, так и философских мифов Платона. Вдобавок к этому Плотин и сам конструировал собственные философские мифы подобно тому, как это делал Платон или средние платоники[7].

Итак, последующее наше повествование будет разделено в соответствии с этой трехчастной классификацией: традиционные

---

[3] Нужно также заметить, что большинство сконструированных Платоном мифов даются в форме монологической речи либо с диалогами, данными внутри монологического рассказа. Когда же речь идет о пещере, она обсуждается в виде череды вопросов Сократа и ответов ему Главкона — как это обычно бывает в дискурсивных частях диалогов.

[4] Первоначальную версию мифа см. Hes. *Op.* 69–105.

[5] Более того, это самый длинный монолог во всём платоновском корпусе (Runia, Share 2008: 61, n. 109).

[6] Ср. подход Прокла в его комментарии на «Тимей» Платона.

[7] Ср., например, описанное Плутархом схождение Тимарха в пещеру Трофония (*De gen. Socr.* 589f3–592f4).

древнегреческие мифы, философские мифы Платона и мифы, созданные самим Плотином. Но прежде рассмотрим общие закономерности Плотиновой экзегезы.

Экзегетический метод Плотина

Самый известный экзегетический опыт Плотина — истолкование мифа о рождении Эрота в «Пире», которому посвящен отдельный трактат «Об Эроте» (*Enn.* 3.5)[8]. К его содержанию мы обратимся ниже, а сейчас извлечем из него то, что касается общих принципов истолкования мифов[9]:

> Дóлжно мифу, если он хочет быть мифом, делить на части (μερίζειν) время в том, о чем он повествует, и разделять друг от друга многих сущих вместе, распределяя их по чинам или силам (δυνάμεσι); [вообще] там, где есть логосы, есть и рождение нерожденного, и раздельное существование сущего вместе; поучая, насколько это для них возможно, мифы дают размышляющему соединить положенное ими в раздельности (Plot. *Enn.* 3.5.9.24–29)[10].

Мифологическое повествование превращает одновременное в последовательное, целое делит на части, одно и то же называет разными именами. «Размышляющий» здесь — сам Плотин, сводящий разнообразие мифологических сюжетов к одной простой модели. Как мы увидим далее, эта модель тождественна структуре его онтологической иерархии, состоящей из Единого, мирового Ума, мировой Души и материального космоса. Все остальные подробности сводятся к частным аспектам их взаимодействия и их внутренней жизни.

Плотин много раз повторяет, что нашей речи свойственно излагать мысль последовательно, разделяя высказывание на части,

---

[8] Armstrong 1961; Rist 1964; Wolters 1984; Лосев 2000: 6.630–644; Vasilakis 2014; Bertozzi 2021: 141–178.

[9] Более подробный анализ этого фрагмента см. Лосев 2000: 6.636, 640–642; Calvo 2017.

[10] Здесь и далее греческий текст и пагинация берутся по изданию Henry, Schwyzer 1951–1973, русские переводы — по Сидаш 2004–2005 с моими уточняющими изменениями.

следующие друг за другом во времени, а нашему мышлению — придавать понятиям пространственный характер, форму, очерчивать границей и отделять их друг от друга, — но всё это необходимо отбрасывать, когда речь идет об умопостигаемом мире, где нет ни временно́го, ни пространственного протяжения, где всё присутствует во всём, не теряя при этом самостоятельности и своеобразия (ср., напр., *Enn.* 5.8.4.4–21).

Поэтому миф структурно наиболее близок нашему повседневному мышлению, следующему закономерностям материального мира, тогда как философская интерпретация мифа ведет нас к учению об умопостигаемом, более простому, цельному и единообразному, хотя, возможно, менее интуитивно понятному, странному и неожиданному.

Традиционные древнегреческие мифы в истолковании Плотина

Принимая во внимание дальнейшее развитие сюжетов античных мифов в неоплатонизме, на первое место нужно поставить повествование о рождении Ураном Кроноса, а Кроносом — Зевса, включая историю о том, как Кронос поглотил всех своих детей, кроме Зевса[11]:

> «таково достоинство рода»[12] чистейшего Ума, что не откуда-то он происходит, но из самого первого начала, и когда уже он порожден, то и все другие [истинно] сущие вещи должны родиться вместе с ним — вся красота идей и все умопостигаемые боги. Он полон сущими, порожденными им. Он как бы проглотил их, опять имеет их в себе, не давая им впасть в материю и вскармливаться Реей; как темно говорят о богах мистерии и мифы: Кронос — бог мудрейший, бывший прежде рождения Зевса, вновь возвращал в себя и содержал в себе свои порождения; Кронос здесь есть полнота и ум, преизобилующий в своем богатстве (Plot. *Enn.* 5.1.7.27–35).

[11] Hes. *Th.* 459–467. Примечательно, что оскопление Урана Кроносом Плотин не обсуждает.

[12] Плотин цитирует Платона (*R.* 547a4–5), который, в свою очередь, цитирует Гомера (*Il.* 6.211).

Плотин отождествляет здесь Кроноса с мировым Умом, который заключает в себе все свои порождения — частные умы, или эйдосы в платоновском понимании — за исключением единственного, который существует вне его: из этого следует, что Зевс соответствует мировой Душе. И хотя Плотин не упоминает здесь Урана, нетрудно сопоставить его с Единым. Таким образом триаде Единое – Ум – Душа в онтологической иерархии Плотина соответствует триада Уран – Кронос – Зевс. Примечательно, что если все частные умы «не вскармливаются Реей», то Зевс, как сын Реи, которого она спасла от поглощения отцом, мыслится именно как «вскормленный» ею, то есть причастный материи. Но если в отношении мировой Души можно говорить в терминах ее материальности, то лишь со множеством оговорок и имея в виду материю умопостигаемую — именно в этом направлении будет рассуждать Плотин, когда речь пойдет о рождении Эрота от Пороса и Пении (*Enn.* 3.5, см. ниже).

Еще раз Плотин говорит об исключительности Зевса среди детей Кроноса так: «через Зевса, хоть он и последний ребенок, можно увидеть, как через образ, каков его тамошний отец и братья, которые остались с отцом» (*Enn.* 5.8.12.9–11), подчеркивая особо красоту и мирового Ума–Кроноса, и мировой Души–Зевса, и одушевленного космоса (*Enn.* 5.8.12.12–19).

В другом месте, не называя прямо ни Урана, ни Кроноса, Плотин говорит: «Зевс ... не останавливается на созерцании своего отца, но устремляется к своему праотцу, можно сказать, к той энергии, которой [божественная] сущность была приведена в ипостась» (*Enn.* 5.5.3.21–24) — эту фразу можно интерпретировать, только если под Зевсом понимать мировую Душу, которая стремится не только к непосредственно предшествующему ей мировому Уму, но и к самому Единому — хотя и запредельному и недостижимому, но при этом остающемуся целью возвращения всех умных ипостасей.

Кроме Зевса мировую Душу может олицетворять и Афродита: «если Душа всего, или, говоря более распространенным язы-

ком, Афродита, прекрасна, то что́ есть тамошний [Ум]? Ибо если [красота Афродиты] от нее самой, то сколь же велика [красота] тамошнего [Ума]?» (*Enn.* 5.8.13.15–17). Как мы читали выше, особенность мифов заключается в том, что они умножают единое и разделяют на части то, что не имеет частей. Поэтому неудивительно, что одно и то же может иметь разные именования в мифологическом описании и что разные мифологические персонажи сводятся к одному и тому же онтологическому «сюжету». Кроме этого, нетрудно заметить, что когда Плотин называет мировую Душу Зевсом, он подчеркивает его царственный характер и происхождение от Урана и Кроноса. Когда же речь идет об Афродите, то для Плотина важно подчеркнуть красоту умопостигаемого мира. Значит, хотя и Зевс, и Афродита обозначают одну и ту же мировую Душу, всё же каждое имя выявляет ту или иную ее особенность.

Еще несколько древнегреческих мифов Плотин упоминает лишь однажды как иллюстрацию для соответствующих построений. Часто это сюжеты, связанные со зрением, видением и созерцанием:

— миф о Нарциссе: подобно тому как Нарцисс был заворожен, разглядывая свое отражение, так и человек, «держащийся красивых тел, уже не телом, но душой погрузится в темную бездну, где его ум будет безрадостен, и там пребудет слепым в Аиде» (*Enn.* 1.6.8.11–16) — созерцанию материальных предметов Плотин противопоставляет умозрение, не только приносящее истинное знание, но и открывающее истинную красоту;

— орфический миф о растерзании Диониса-Загрея Титанами (Orph. fr. 220 Kern), отвлекавшими его зеркалом: таким же отвлекающим от опасности «зеркалом» для человеческих душ оказываются образы телесной жизни, созерцая и увлекаясь которыми, они вселяются в тела и «возникают здесь» (*Enn.* 4.3.12.1–5) — с одной стороны, подчиняясь законам вещественного бытия, но, с другой стороны, не лишаясь связи со своим умопостигаемым отечеством. Вероятно, Плотин здесь прослеживает связь с тем, как Дионис был растерзан Титанами, однако не погиб совершенно,

но был спасен Афиной. То, что Дионис — сын Зевса, тоже прекрасно согласуется с соотношением частных душ и мировой Души;

— миф о Линкее, обладавшим способностью видеть сквозь толщу земли: по словам Плотина, «этот миф прикровенно повествует о зрении тамошних глаз. Ибо созерцание там не приобретается трудом и длится без пресыщения, ведущего к остановке» (*Enn.* 5.8.4.24–28).

Плотин обращается к мифу о Прометее и Эпиметее и берет его в версии, близкой к той, что нам известна от Гесиода: здесь фигурирует Пандора и, в целом, отсутствуют какие-либо отсылки к платоновской версии этого мифа в «Протагоре». Прометей, «изваявший женщину, которую украсили и другие боги», для Плотина — образ возникновения чувственного космоса, великолепно украшенного, «изваянного и возникшего благодаря промышлению (παρὰ προμηθείας)» (*Enn.* 4.3.14.5–11). Однако, согласно мифу, Эпиметей отверг дар, и этим обозначается, по мысли Плотина, «что лучший выбор образа жизни — это выбор жизни в *уме*» (*Enn.* 4.3.14.12–13). Прометей здесь — творец космоса, который приковывается, «потому что неким образом связан с тем, что сотворил, и эта связь — внешняя (καὶ ὁ τοιοῦτος δεσμὸς ἔξωθεν)» (*Enn.* 4.3.14.13–15). Различие братьев дано в их говорящих именах: приставка προ- в имени Прометея обозначает движение вовне, наружу, а ἐπι- в имени Эпиметея — противоположное движение внутрь. Для Прометея это соответствует движению от умопостигаемого мира к чувственному, а для Эпиметея — наоборот, от чувственного к умопостигаемому. Здесь никак нельзя обойти стороной излюбленную Проклом триаду μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή, ведь Прометей соответствует именно этапу πρόοδος, а Эпиметей — этапу ἐπιστροφή. Плотин не использует эти понятия терминологически, как это будет делать Прокл, но всё же применяет их в «Эннеадах»[13].

Отдельную группу сюжетов составляют образы материи, которые Плотин заимствует из нескольких мифов. Обсуждая име-

[13] Слово πρόοδος употреблено в «Эннеадах» не менее 10 раз, ἐπιστροφή — не менее 9 раз.

на «восприемница» и «кормилица», которыми материя названа в «Тимее», Плотин вводит четкое различие между материнским началом и материей как чистым не-бытием, τὸ μὴ ὄν. Он пишет:

> Кажется, матерью ее назвали те, кто считает, что мать имеет чин материи (τάξιν ὕλης) относительно своих детей, поскольку она только принимает [семя] и [сама] ничего не дает своим порождениям, поскольку и тела возникших [крепнут и растут] из пищи, [а не из матери]. Но если мать дает что-то своему порождению, то не поскольку она материя, но поскольку она эйдос, ибо только эйдос способен рождать, иная же природа бесплодна. В этом, я думаю, причина того, что древние мудрецы, выражая свою мысль мистически и посвящая в таинства, изображали древнего Гермеса детородным органом, всегда готовым к своему делу, проясняя тем самым, что умопостигаемый логос является родителем в чувственном; бесплодность же материи, вечно остающейся собой, они показывали через бесплодность окружавших ее скопцов. Ибо, когда древние делают материю Матерью всех, они называют ее так, взяв ее как начало, соответствующее подлежащему; они дали ей это имя, чтобы показать то, что желали; но они не желали во всем уподобить одну другой (Plot. *Enn.* 3.6.19.19–34).

Именование материи словом χώρα[14] в «Тимее» (52a8) тянет за собой близкое по смыслу τόπος[15], и оба эти понятия Плотин ассоциирует с Хаосом Гесиода, также понятым как своего рода вместилище — только не в космогоническом контексте, а как «вместилище» мышления:

> сначала мы полагаем пространство и место, некий хаос (χώραν καὶ τόπον, ὥσπερ τι χάος), и затем, когда пространство (χώρα) уже существует, мы полагаем эту природу в некое место, которое или есть в нашем воображении, или действительно существует; введя же ее в это место, мы начинаем исследовать, откуда она и как пришла сюда (Plot. *Enn.* 6.8.11.15–19).

[14] Греч. «вместилище», «место», «пространство», однако ни одно из этих слов в платоновском контексте не вполне точно. См. Бородай 1984.

[15] Cf. Plot. *Enn.* 6.5.2.14: οὐδέ τινα χώραν οὐδὲ τόπον οὐδέ τινα ἕδραν ἔχον.

В другом месте Плотин сравнивает материю с «великой бездной», перед которой «даже боги трепещут», по словам Гесиода (Hes. *Th.* 739–740 = Hom. *Il.* 20.65). Однако, в отличие от Гесиода, Плотин не считает Тартар средоточием ужаса и мрака. Напротив, Тартар, даже будучи предельным несовершенством, тем не менее, необходим в общем строе мироздания:

> Ибо годность и красота в целом существуют только в том случае, если каждое там, где и должно быть: поющий плохо должен быть во тьме и Тартаре, ибо там и такое пение красиво; это целое красиво, не нуждаясь в том, чтобы каждый был Лином, но чтобы каждый своим голосом содействовал совершенству единой мелодии жизни (Plot. *Enn.* 3.2.17.64–69).

Плотин сравнивает Аид с грязью, потому что туда попадают после смерти люди, не принявшие должного очищения в течение жизни (*Enn.* 1.6.6.1–5). Одно из сущностных свойств человеческой души — обладать памятью, тогда как забвение приходит от природы тела:

> память есть нечто устойчивое, природа же тел движима и текуча, и потому она необходимо является причиной забвения, а не памяти. Таким образом может быть понята река Лета (Plot. *Enn.* 4.3.26.50–55).

Как видим, погружение в посмертное существование связывается с преобладанием материи над эйдосом. Однако Плотин заметно смягчает практически все яркие эмоциональные описания «великой бездны»[16], Аида и Тартара — все они оказываются хотя и неблагоприятными для своих обитателей, но всё же они — необходимая часть, без которой невозможна гармония космоса как единого целого.

Перечисленные выше мифологические сюжеты сводятся Плотином чаще всего к иерархии «Единое – мировой Ум – мировая

[16] О сюжете с χάσμα μεγ’ у Гесиода и его последующей рецепции см. Kurdybaylo 2022: 145–146.

Душа», к материи как чистому τὸ μὴ ὄν, либо к вещественному миру как противоположности миру умопостигаемому. Небольшое количество подробностей, выявляющихся здесь, — братья Зевса, поглощенные Кроносом; различные образы зрения; пара Прометей – Эпиметей — почти не вырисовывают каких-либо дополнительных уровней онтологической иерархии, но только уточняют взаимные отношения между основными уровнями.

Платоновские мифы в истолковании Плотина

Плотин перечисляет список мифологических сюжетов Платона, которые, будучи правильно истолкованы, повествуют о природе души и ее отношении к телу:

> Очевидно, он [Платон] не говорил одно и то же повсюду, чтобы [случайный] человек не мог с легкостью узнать его намерения; но повсюду он с презрением говорит обо всём чувственном, повсюду порицает общение души с телом, говоря, что она скована и похоронена в нем, что «нечто великое говорит тайное слово», утверждая, что душа «находится в заключении»; и пещера Платона — так же, я думаю, как и пещера Эмпедокла, — обозначает эту вселенную, а «восхождение из пещеры» и «разрешение от оков» — переход в умопостигаемое. В «Федре» он называет «облиняние крыльев» причиной прихода сюда, [он упоминает] и те круги (περίοδοι), которые опять носят здесь восшедшую душу, и суды над другими душами, отправляющимися вниз, и жребии, и судьбы, и необходимости. Во всех местах, где говорится об этом, он порицает приход души к телу; в «Тимее» же он, когда рассуждает о вселенной, то восхваляет космос, говоря, что он есть счастливый бог, и что душа — от блага Демиурга, что она пришла, чтобы вселенная была вразумленной, поскольку мир должен быть вразумлен, а этого не могло произойти без души (Plot. *Enn.* 4.8.1.27–46).

Как видим, Плотин идентифицирует философские мифы Платона так же, как и современный читатель, останавливаясь особо на образе пещеры в «Государстве», мифе о крылатой колеснице

души в «Федре», а также присоединяет повествование «Тимея», которое, видимо, тоже имеет мифологический характер. В отношении «Тимея» нужно помнить, что именно Плотин дает четкое разрешение проблемы вечности космоса, сформулированной в среднем платонизме[17]: с одной стороны, традиционный античный взгляд полагает космос вечным и неизменным, тогда как в «Тимее» Платон пишет о возникновении космоса во времени. И тот факт, что Плотин не принимает слова Платона буквально[18], становится аргументом в пользу того, что «Тимей» — тоже мифологема, пусть и совершенно особого рода.

Обратимся теперь к не упомянутому Плотином в этом перечне сюжету «Пира» о рождении Эрота от Пороса и Пении (203b1–204b8), которому посвящен целиком трактат *Enn.* 3.5. Выделим из него главные утверждения, касающиеся экзегетических ходов, схожих с теми, что мы видели выше применительно к традиционным древнегреческим мифам.

Плотин начинает рассуждение с того, что принимает различие двух Афродит: Урании и Пандемос[19]. Названа она Уранией, так как она рождена Ураном, но затем Плотин «подправляет» ее родословную: отец Афродиты — Кронос, а так как Кроносом в мифах обозначается мировой Ум (Плотин говорит об этом как о чем-то само собой разумеющимся), то Афродита Урания — это мировая Душа (*Enn.* 3.5.2.18–21). Она действительно происходит от Урана, то есть Единого, но не непосредственно. Плотин подчеркивает, что Афродита имеет отца, но не имеет матери, что означает ее несмешанность с материей, почему она имеет природу бога, а не даймона[20].

Мировая Душа — Афродита стремится к своему истоку, она направляется к мировому Уму или же сразу к самому Единому — как

[17] См. Диллон 2002: 391–397.

[18] Plot. *Enn.* 4.3.9.15–19; cf. 6.2.7.36–41.

[19] Подробнее о мифологических истоках этого различения см. Рабинович 1975.

[20] Plot. *Enn.* 3.5.2.17–18. «Великим даймоном» Эрота назвал Платон (*Smp.* 202d13), и Плотину нужно объяснить, что это значит.

мы видели выше, для Плотина эти эпистрофические движения присутствуют одно в другом. Если смотреть на них в перспективе прокловской метафизики[21], то любое устремление, направленное к высшей умной сущности, в своем предельном осмыслении есть восхождение к первому Единому.

Это стремление Афродиты — мировой Души, бывшее изначально ее энергией, гипостазируется, и возникшая таким образом ипостась, по словам Плотина, и есть Эрот (*Enn.* 3.5.2.35–40). Он обладает самостоятельной сущностью и вторичен по отношению к мировой Душе (*Enn.* 3.5.3.1–5); и как единая мировая Душа есть целое единство, включающее в себя множество частных душ, так и принадлежащий мировой Душе Эрот единит множество частных эротов, каждый из которых принадлежит частным душам живых существ (*Enn.* 3.5.3.22–36) — именно такие эроты имеют природу даймонов, а не богов (*Enn.* 3.5.4.18–25).

Отличие даймонов от богов для Плотина заключается в том, что бог непричастен материи, а даймон причастен; при этом, однако, чтобы не иметь материального тела, даймону нужно усвоить причастность материи не как абсолютного τὸ μὴ ὄν, но материи умопостигаемой (*Enn.* 3.5.6.35–45).

После этого введения Плотин приходит к окончательным выводам-отождествлениям: «Порос есть логос в сфере умопостигаемого и Ума», опьянение его нектаром означает, «что логос отступил от лучшего начала в нечто худшее», то есть более материальное. Сад Зевса — «его изваяния и просияния его славы. И что есть просияния его славы, если не украшения или логосы, истекающие из него? Все логосы суть Порос, богатство и изобилие красоты, сущей уже в явлении: это-то и есть опьянение нектаром» (*Enn.* 3.5.9.1–23). Наконец, «Пения есть материя, поскольку она во всецелой нужде» (*Enn.* 3.5.9.48–55), причем материя умопостигаемая, как это Плотин уже озвучил выше.

Про Афродиту Уранию Плотин подробно рассуждает на всём протяжении *Enn.* 3.5, тогда как Афродита Пандемос не упоминается в этом трактате. Кратко о ней говорится лишь в *Enn.* 6.9.9:

[21] См. краткое объяснение Chlup 2012: 83–85.

> Соприродный душе Эрот делает ясным, что благо — там, поэтому и полагают Эрот вместе с Психеей на картинах (ἐν γραφαῖς) и в мифах. Поскольку [душа] есть нечто иное, чем тамошний бог, но произошла от него (ἐξ ἐκείνου δέ), она по необходимости [= по природе] любит его. И когда она там, то обладает небесным Эротом, но здесь он [Эрот] становится вульгарным [«пандемос»]; ибо там — Афродита Урания, но здесь она становится Пандемос, словно гетера. Каждая душа — Афродита: в этом — истолкование истории рождения Афродиты и Эрота, рожденного вместе с ней (Plot. *Enn.* 6.9.9.24–32).

Причина того, что небесная Афродита и соответствующий ей Эрот становятся земными и несовершенными, снова находится в материи, теперь уже взятой в чистом виде. В других трактатах Плотин часто говорит о «бедности», «нищете» или «попрошайничестве» материи, объясняет ее связь с происхождением зла[22].

Так выстраивается целостный контекст прочтения платоновского мифа, где заданные в «Пире» два уровня — две Афродиты и два вида эрота — соотнесены Плотином с различием умопостигаемого мира и мира чувственного. Небесная Афродита отождествлена с мировой Душой, Эрот — ее гипостазированная энергия, Порос и сад Зевса связаны с логосами, образующимися из исхождения мирового Ума вовне и образующимися в мировой Душе. Вся эта метафизика взаимодействий между Душой и Умом затем транслируется на уровень частных душ, воплощенных в телах, и свойственных им эротах.

С точки зрения экзегетического метода способ истолкования здесь не отличается о того, которым пользовался Плотин, говоря о традиционных древнегреческих мифах, однако различие очевидно на уровне проработки деталей и количества смысловых элементов, которые Плотин связывает между собой: раз миф Платона намеренно сконструирован, чтобы передать некое учение, то и истолкование должно соответствовать сложности этой конструкции. Здесь Плотин не уступает Платону, он учитывает почти все подробности повествования в «Пире», и при этом ему

[22] Plot. *Enn.* 1.8.3.12–16; 1.8.5.19–26; 2.4.16.17–25; 3.6.14.5–10.

удается не внести лишнюю сложность и множественность в собственную онтологическую систему, к элементам которой он сводит элементы анализируемого мифа: по-прежнему сохраняется принцип сведения многого к единому, а сложного — к простому.

Второй часто обсуждаемый Плотином платоновский сюжет — миф о крылатой колеснице души в «Федре». Ему, однако, не посвящено особого исследования, так что истолкование деталей мифа разбросано по разным трактатам Плотина. Нужно отметить, что трактат *Enn.* 3.5 входит в хронологию Порфирия на 50-м месте, то есть это один из позднейших трактатов Плотина, в котором он, вероятно, собирает воедино свои прежние размышления об истолковании мифа «Пира». Толкования мифа «Федра» также приходятся на более поздние трактаты: от 30-го в хронологии Порфирия (*Enn.* 3.8) до 52-го (*Enn.* 2.3). Однако свести их все вместе так, как это было сделано в отношении мифа о рождении Эрота, Плотин не захотел или не успел.

Отсылки к «Федру» у Плотина иной раз очень кратки: так, Плотин говорит о человеке, достигшем высших ступеней умозрения, когда он «мыслит себя уже не человеком, но ставшим всецело иным существом, и увлекает себя в высшее, возводя туда только лучшую часть своей души, которая одна только и способна окрылиться к мышлению, чтобы удержать в себе всё там увиденное» (*Enn.* 5.3.4.10–14).

Плотин вынужден соотнести свое учение о душе, состоящей из высшей и низшей частей, с той схемой человеческой души, что дана в мифе «Федра» — два коня, крылатая колесница и возничий. Как видим, Плотин ограничивается именно высшей частью души, которая пребывает в умопостигаемом мире как часть Души мировой. О вознице Плотин говорит так:

> Что же касается вещей одушевленных, то одни обладают неопределенным движением, как кони, впряженные в колесницу, пока возничий не определит их путь, «направляя ударами». Природа разумного живого существа имеет возницу в самой себе: имея опытного возничего, она движется прямо, если же нет, то как получится (Plot. *Enn.* 2.3.13.14–19).

Как видим, коней Плотин связывает с природой живого (одушевленного), при этом возничий — это разум, логосное начало в живом существе, либо принадлежащий самому существу (как в человеке), либо внешний, принадлежащий мировой душе (как в случае с неразумными животными).

Много внимания Плотин уделяет тому, что созерцает душа, поднявшись на «хребет неба»[23]: несмотря на то, что души различны и каждая обладает разной способностью к созерцанию, сами предметы умозрения — одни и те же для всех:

> Потому одно и то же содержание во всех душах, что душа не ограничена величиной (μεγέθει). Она, конечно, не присутствует одним и тем же способом во всех душах, поскольку неподобным способом она присутствует и во всех частях души. Потому колесничий дает коням от того, что он видел, и они, вожделея, без сомнения, то, что видят, берут это, ибо не смогли взять всё. Если же они действуют желая, то действуют ради желаемого, а это желаемое есть то, что было там созерцанием и его предметом (Plot. *Enn.* 3.8.5.32–37).

«Равнина истины», которую созерцает душа, — умозрение, лишенное чего-либо чувственного, свободное от всякой лжи, разделяемое и распределяемое с помощью диалектики[24]. С другой стороны, «равнина истины» — это то, что созерцает мировой Ум, пребывая во внутренней динамике своего мышления[25]:

> Он скитается «равниною истины» и не покидает ее. Он обладает и охватывает всю эту равнину, и создает нечто подобное месту (οἷον τόπον) для своего движения, и это место тождественно тому, для чего оно место. Эта равнина многообразна (ποικίλον), чтобы [Ум] проходил ее; если бы она не была всевозможно (κατὰ πᾶν) и вечно разнообразна, то насколько она не разнообразна, настолько [Ум] недвижим. Если же он не движется, то и не мыслит; так что если остановился, то и не мыслил; а если так, то и вовсе не есть (Plot. *Enn.* 6.7.13.34–40).

---

[23] Pl. *Phdr.* 247b7–c1: ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ.

[24] Plot. *Enn.* 1.3.4.9–15.

[25] О внутренней динамике Ума см. Лосев 2000: 8.1.718–720 со ссылками на предшествующие объяснения.

Трижды упомянутое слово τόπος, по всей видимости, отсылает нас к «сверхнебесному месту» Платона[26], и тогда выходит, что оно является настоящим «местом встречи» созерцающей души и мыслящего мирового Ума: то, что Ум мыслит в самом себе, то есть то, что оказывается его смысловым наполнением, содержанием его бытия, мышления и умопостигаемой жизни, есть то, что видит возвысившаяся душа.

Когда Платон пишет о Зевсе — предводителе богов и душ, восходящих к созерцанию «сверхнебесного места», Плотин, вероятнее всего, снова понимает под Зевсом мировую Душу, хотя и не высказывает этого прямо:

> Зевс, поскольку он старейший из богов, которых он ведет, приходит первым к созерцанию этого бога [Ума], а за ним следуют и другие боги, и демоны, и души, способные к видению этих [умопостигаемых вещей]. Он же является к ним из некоего невидимого места (ἀοράτου τόπου), восходит к ним сверху и всех просвещает, и поражает их своим сиянием, и устрашает, и изумляет дольние существа, и, как солнце, обращает вспять неспособных видеть (Plot. *Enn.* 5.8.10.1–8).

Боги, следующие за Зевсом, как об этом повествует Платон, для Плотина не исчерпывают всего множества богов в мире. Приведем еще одну цитату, в которой аллюзии на «Федр» переплетаются с аллюзией на миф «Федона» о «другой земле» и, соответственно, «другом небе»:

> Боги, которые в небе, всегда созерцают, ибо имеют досуг для созерцания, они видят, как бы издалека, вещи, находящиеся в том, высшем небе, куда они [так сказать] высовывают головы; но те боги, которые сами пребывают в том, высшем, небе, все те, что обитают на нем и в нем, созерцают благодаря самому своему обитанию в целом того [умопостигаемого] неба. Все вещи есть в небе — и земля, и море, и живые существа, и растения, и люди; и всё, что в том небе, небесно. Боги не гнушаются там ни людей, ни чего-либо другого, что там, потому что оно — там; отдыхая, путешествуют боги по всем тамошним местам и пространствам (χώραν καὶ τόπον) (Plot. *Enn.* 5.8.3.27–36).

[26] Pl. *Phdr.* 247c3: τὸν ὑπερουράνιον τόπον.

С одной стороны, в «другой земле и небе» угадывается образность мифа «Федона», а с другой — слова о том, как боги «высовывают голову», однозначно указывают на контекст «Федра». В свете сказанного выше «небесная земля, море и живые существа» — это всё то, что наполняет «равнину истины», то есть содержание мышления мирового Ума в себе самом. Еще более примечательно то, что в этом рассуждении появляется два класса богов: одни вслед за Зевсом восходят по «хребту неба» и достигают умозрения, другие же пребывают в умозрении постоянно. То есть, иными словами, одни боги пребывают внутри мирового Ума, другие же восходят внутри мировой Души (либо же предводимые ею вне ее) — Плотин здесь продолжает линию, намеченную Платоном в «Тимее» (39e–40d), и предваряет то, как впоследствии Ямвлих сформулирует классы внутрикосмических и сверхкосмических богов[27].

Наконец, Плотин следует к завершению созерцания, когда душа всецело наполняется им: «тот, кто не видит [умопостигаемого] целого, схватывает лишь внешние [впечатления]; те же, что существуют всецело вместе, можно сказать, упились и наполнились нектаром, поскольку красота пришла через целое их душ, и они не есть более только ее созерцатели» (*Enn.* 5.8.10.31–35). Как видим, созерцание «сверхнебесного места» ведет не только к постижению полноты умопостигаемого в мировом Уме, но и его единства, происходящего от самого Единого. Это высшая, предельная точка умного восхождения, а потому никогда вполне не достижимая. Но в той мере, в которой она доступна созерцающей душе, она вносит в нее внутреннее единство, целостность и покой.

В целом, то главное, что делает Плотин, истолковывая платоновский «Федр», — это установление тождества «сверхнебесного места» и «равнины истины», которое затем ведет к объяснению того, что становится предметом умозрения восходящих душ: это содержание внутреннего мышления мирового Ума, которое ста-

[27] Разумеется, этим не исключается и влияние «Халдейских оракулов».

новится доступным для частных душ благодаря соединению их с Умом под «предводительством» мировой Души. «Умопостигаемое место» становится своего рода метафизическим «посредником» между Умом и созерцающими душами.

Третий платоновский сюжет, подробно разрабатываемый Плотином, — это видение Эра в X книге «Государства» (614b2–621b7); речь о нем идет только в двух трактатах, *Enn.* 2.3 и 3.4. Написание этих двух текстов Плотином разделяет значительный временно́й промежуток (они идут, соответственно, на 52-м и 15-м местах в хронологии Порфирия), но основные представления о веретене Ананки и предопределении человеческой судьбы остаются в них очень близкими.

Итак, в более раннем трактате «О полученных нами даймонах» (*Enn.* 3.4) читаем:

> Если же душа вновь приходит сюда, она имеет либо того же самого даймона, либо иного, в зависимости от той жизни, которую она собирается вести. Сначала душа с этим даймоном вступает в эту вселенную словно в лодку, затем природа, называемая «веретеном», взяв ее, усаживает — словно на определенную лавку на корабле — на определенное место судьбы. Кругообращение неба, словно бы ветер, несет сидящего на корабле, или даже мечущегося на нем; и случается много различных происшествий, перемен и несчастий, как и на настоящем корабле… (Plot. *Enn.* 3.4.6.46–55)

Весьма примечательно здесь представление о судьбе человека как о «месте на корабле»: Плотин понимает под ним совокупность внешних обстоятельств человеческой жизни, индивидуальных для каждого человека. Разнообразие судеб и разнообразие этих внешних обстоятельств обусловлено тем, что физический космос как единое целое пребывает в непрерывном движении — в круговращении, которому и соответствует вращение веретена Ананки. Когда душа человека входит в свое тело в определенный момент времени и в определенном месте космоса, она вступает в поток этих внешних обстоятельств, имеющих свою особую конфигурацию и задающих особый путь человеческой жизни. Поэтому и возникает такое своеобразное «топологическое» понимание

судьбы человека и деятельности мировой Души, связывающей частные души с их земными судьбами (*Enn.* 3.4.5.1–9).

Более подробно о связи кругообращения неба с наделением души ее земным жребием Плотин пишет в позднем трактате «О том, что делают звезды» (*Enn.* 2.3). Главная его цель здесь — показать, что звезды сами по себе не определяют судьбу человека, но встроены в тот единый порядок кругообращения космоса, который и распределяет земные судьбы, и определяет движение небесных светил, включая их взаимное расположение. Для Плотина конфигурации звезд и созвездий — не причины происходящего с людьми в их земной жизни, но свидетельство расположения божественного промысла, то есть характера деятельности мировой Души в видимом космосе в заданное время и в заданном месте. Все это и оказывается «выбором жребия», о котором говорится в «Государстве» (617c8–618b4):

> Но что это за жребии? Вселенная в этот момент находится именно в таком состоянии, что души сходят в тела, именно в это определенное тело, рождающееся от определенных родителей, в таком именно месте, и вообще в том, что мы называем [определенными] внешними обстоятельствами. Все эти возникшие формы единства были, так сказать, [неразрывно] сплетены вместе, как в случае отдельных вещей, так и в случае целого, что обозначается одной из так называемых Мойр: Лахесис возвещает жребии, а вместе с ней и Атропос, которая вносит все необходимые [обстоятельства] (Plot. *Enn.* 2.3.15.5–12).

После такого объяснения мы можем прочитать более загадочные слова Плотина в том же трактате:

> для Платона веретено есть движимое и неподвижное в круговращении [неба]; и Мойры, и Ананка — их мать, вращают веретено и прядут [нить судьбы] при рождении каждого [живого существа таким образом, что] благодаря необходимости имеющее возникнуть приходит к [своему] рождению. В «Тимее» бог, который творит [т.е. Демиург], производит «начало души», а движущиеся боги дают «ужасные и необходимые страсти», «гнев» и желания, «наслаждения» и «печали» и «иной вид души», от

> которого эти страсти. Таковы логосы, связывающие нас со звездами, от которых мы получаем души, и которые подчиняют нас необходимости, когда мы приходим сюда (Plot. *Enn.* 2.3.9.2–12).

Как видим, «движущиеся боги» здесь — это небесные светила, связь которых с земными судьбами человеческих душ осуществляется через логосы, а значит, через деятельность мировой Души. Говоря о веретене Ананки, Плотину удается по-прежнему не вводить какие-либо новые сущности в онтологическую иерархию, сводя разнообразие мифологических подробностей к уже известным началам.

В целом, видение Эра для Плотина — это, в первую очередь, повествование о кругообращении вселенной, определяющем уделы отдельных душ, а значит, это повествование о том, как осуществляется связь между жизнью космоса как огромного единого целого и каждой отдельной душой, отдельной человеческой судьбой. Единство частей внутри целого — то, что явлено в сюжете мифа, и то, что выявляется в ходе его истолкования.

Философские мифы Плотина

Строго говоря, Плотин не создает философские мифы в том виде, как мы их встречаем у Платона. Однако тот язык, которым он описывает опыт экстатического единения души с Единым, проводит сравнение с древними мистериями, создает своеобразную поэтику умопостигаемого — всё это образует особый тип нарратива, который впоследствии органически войдет в традицию теургического неоплатонизма. Приведем один очень яркий пример:

> созерцание нелегко передать в словах, ибо как провозгласить его [Единое] иным, если оно не видит его там, когда созерцает, иным, но единым с собой? Потому становится понятно правило мистерий, запрещающее разглашать их непосвященным, ибо тамошнее таково, что его нельзя выразить, так что невозможно [что-либо] поведать о божественном тому, кто не имел счастья [прежде] узреть его сам. Следовательно, поскольку двух не было, но единым был сам видящий и видимое (ибо не [сам видящий] был

> видимым, но имело место единение [благодаря которому ему и казалось, что он видит себя]), поскольку если видящий помнит, кем он становился, когда соединялся с ним, он будет иметь его образ в себе. Он был единым и не имел отличий в себе ни от себя, ни от других вещей, ибо никакого движения не было в нем, никаких сердечных порывов, никакого желания чего-либо иного не присутствовало в нем, когда он совершил свое восхождение — там не было ни логоса, ни мышления; и вообще самого [себя не было], если должно сказать и это (Plot. *Enn.* 6.9.10.19–11.12).

В отличие от всех обсуждавшихся выше мифов, здесь не требуется истолкование — ни для самого Плотина, ни для его читателя. С точки зрения экзегетического метода, предложенного самим же Плотином, здесь вовсе нет описания простого через сложное и единого через многое, скорее наоборот, именно переход от множественности к единству и составляет главное содержание такого повествования. Но точно так же понятно, что это — не обычное философское рассуждение, в котором выдвигается вопрос, предлагаются аргументы в пользу того или иного решения, приводятся доказательства и опровержения. С другой стороны, это и не визионерское повествование — если сравнивать его с тем же видением Эра или схожими сюжетами Лукиана или Плутарха[28].

Главная его особенность — интерпретация опыта древних мистерий как восхождения к умопостигаемому миру, то есть как высшая точка восхождения души с точки зрения философии Плотина и его интерпретации платоновских мифов. Те мистерии древних, которые действительно учили и вели к подлинному совершенству, оказывается, нацелены на то же самое, к чему ведет и Плотин с его учением о человеке, его душе и умопостигаемом космосе. Более того, философия Плотина, судя по его словам, и должна быть наиболее чистым из посвящений и таинств. Впрочем, Плотин говорит об этом очень кратко и сдержанно, но если прочитывать его слова в перспективе дальнейшего развития теургической линии в неоплатонизме, то тогда они могут начать звучать как явное предчувствие будущего.

[28] Cf. Luc. *Philops.* 24.8–16; *Syr. D.* 13; Plu. *De sera* 27, 565e6–f5; *De genio Socr.* 22, 590f7–591a2.

***

Если теперь собрать вместе те толкования мифологических сюжетов, которые мы обсудили выше, обнаруживается, что экзегетический метод Плотина сводится не просто к озвученному им базовому принципу сводить разделенное в мифе на части к целому, сложное — к простому, а многое — к единому. Более важно то, что в каждом мифологическом сюжете выделяются главные действующие лица или предметы, которые могут быть одушевлены либо в самом мифе, либо в ходе его интерпретации (как, например, веретено Ананки). Самые важные из них Плотин отождествляет с ипостасями его онтологической иерархии: Единым, мировым Умом, мировой Душой, космосом, материей. Менее важные персонажи занимают промежуточные места и отождествляются либо с частными аспектами этих главных ипостасей (такие как частные умы или логосы в Душе), либо с отношениями между ними (Эрот как гипостазированная энергия мировой Души). При этом одним и тем же умопостигаемым сущностям соответствуют разные мифологические персонажи, что для Плотина совершенно естественно. Более того, скажем, именование мировой Души одновременно и Зевсом, и Афродитой нисколько не приводит к отождествлению или слиянию соответствующих мифов. Напротив, каждый миф сохраняет свою индивидуальность и своеобразие, через которые выражается та или иная особая черта описываемой умной сущности. Разнообразие мифологических сюжетов, таким образом, отражает богатство и неисчерпаемость смыслов, наполняющих умопостигаемый мир.

Наконец, картина, которая образуется, если из «Эннеад» намеренно выбирать только фрагменты, посвященные истолкованию платоновских сюжетов, выглядит довольно неожиданно, если сравнивать ее с полным текстом трактатов Плотина и поздних неоплатоников. То внимание, которое Плотин уделяет персонажам мифов как традиционных, так и платоновских, способ истолкования, сведение всех сюжетов к структуре умопостигаемого мира, сопровождающееся обнаружением у самих умных сущно-

стей таких подробностей, о которых не говорилось прежде, — все эти черты, только в многократно усиленном виде, присутствуют в платоновских комментариях Прокла и Дамаския. Если пытаться проследить истоки прокловской философии в раннем неоплатонизме, то именно отношение к мифу как основанию философского исследования оказывается одним из важнейших связующих звеньев между Плотином и Проклом.

Это означает, что описанные выше особенности экзегезы мифологических сюжетов в «Эннеадах» имеют существенное значение не только для понимания рецепции платоновского наследия Плотином, но и для формирования последующей неоплатонической традиции.

Литература

Бородай, Т.Ю. (1984), “Семантика слова χώρα у Платона”, in А.А. Тахо-Годи, И.М. Нахов (ред.), *Ζητήματα. Разыскания: Вопросы классической филологии* 8: 59–73.

Диллон, Дж.М. (2002), *Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 г. н.э.* (пер. Е.В. Афонасина). СПб: Издательство Олега Абышко; Алетейя.

Курдыбайло, Д.С. (2023), “О принципе составления канона Ямвлиха”, *Философский журнал* 16.4: 106–123.

Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики в 8 томах.* М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио».

Рабинович, Е.Г. (1975), “Афродита Урания и Афродита Пандемос”, in Л.А. Фрейберг (ред.), *Античность и Византия*, 306–319. М.: Наука.

Сидаш, Т.Г., пер. (2004–2005), *Плотин. Эннеады.* СПб.: Издательство Олега Абышко.

Armstrong, A.H. (1961), “Platonic *Eros* and Christian *Agape*”, *The Downside Review* 79.255: 105–121.

Bertozzi, A. (2021), *Plotinus on Love: An Introduction to His Metaphysics through the Concept of* Eros. Leiden; Boston: Brill.

Calvo, J.M.Z. (2017), “Myth and Exegesis in Plotinus: How to Divide and Recompose Words and Things”, *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 9.2: 81–89.

Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge University Press.

Henry, P.; Schwyzer, H.-R., eds. (1951–1973), *Plotini opera.* 3 vols. Paris: Desclée de Brouwer; Leiden: E.J. Brill.

Kurdybaylo, D. (2022), “The *Great Chasm* of Luke 16:26 and Its Interpretations in Byzantine Patristics”, *Scrinium* 18: 143–164.

Rappe, S. (2007), *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius.* Cambridge University Press.

Rist, J.M. (1964), *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen.* University of Toronto Press.

Runia, D.T.; Share, M., trs. (2008), *Proclus. Commentary on Plato’s* Timaeus. Vol. 2. Cambridge University Press.

Vasilakis, A.D. (2014), *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius.* Diss. London: King’s College.

Wolters, A.M. (1984), *Plotinus on Eros: A Detailed Exegetical Study of Ennead III.5.* Toronto: Wedge Publishing Foundation.

Рустам Галанин

Рецепция образа Сократа в философии ранней Стои: критический взгляд*

Rustam Galanin

The Reception of Socrates in Early Stoic Thought: A Critical Approach

Abstract. The ethics of the Stoics developed an ideal of the sage so unattainable that even Socrates would not have been able to realize it. Or, to put it another way, precisely because Socrates — who was recognized as the wisest of the Greeks by the Oracle of Delphi — was constantly looking for someone who would be wise, but never found anyone like that, the Stoics could not afford to proclaim anyone a sage without at the same time tarnishing the sacred memory of Socrates. If Socrates himself rejected the notion that he is wise, then who in their right mind would dare to make such a proclamation? The article is devoted to the reception of Socrates in early Stoicism and the development on this basis of the conception of the Stoic sage as a genuine subject of virtuous action. The author demostrates that this reception was strikingly different from both Plato's and Xenophon's portrayals of Socrates.
Keywords: virtue, Socrates, subject, Ancient philosophy, Stoics.

После того, как Сократ умер, с ним случилось то, что всегда случается с харизматическими учителями, проповедниками и прочими праведниками — началась борьба за его интеллектуальное наследие между верными учениками, каждый из которых, перетягивая лоскутное одеяло интерпретации образа учителя на себя, стремился выставить именно себя единственно истинным последователем. Ситуация, как известно, осложнялась тем, что Сократ не оставил после себя никаких текстов, к которым можно было бы апеллировать для подкрепления своей линии интерпретации, что в итоге приводило к неизбежным перегибам на

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия. Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.06

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

местах и порождало совершенно непримиримые и противоречащие друг другу репрезентации учителя.

Что касается традиции стоиков, то на них Сократ повлиял как минимум в двух аспектах[1]. С одной стороны, стоики усвоили ряд парадоксальных доктрин (παράδοξα), восходящих в той или иной степени к Сократу, таких как: «только мудрецы являются царями, только мудрецы богаты, только мудрецы прекрасны», «всё сущее принадлежит мудрецу», «только добродетель является благом, злом же — то, что противоположно добродетели», «добродетель самодостаточна» и др. (Cic. *Acad.* 2.130, 134, 136). С другой же стороны, Сократ был тем образцом, который всегда стоял перед взором стоиков и кому они стремились подражать, и это не случайно, ибо сама философия Стои началась с Сократа, вернее — с «Воспоминаний» о нем, и, собственно, четыре столетия истории Стои были не чем иным, как интерпретацией этой памяти о Сократе[2]. Так, широко известен анекдот, переданный Диогеном Лаэрцием, о том, как молодой Зенон, по торговым странствуя делам и потерпев кораблекрушение, прибыл в Афины и, зайдя в букинистическую лавку и почитав Ксенофонтовы «Воспоминания о Сократе»[3], пришел в такой восторг, что сразу пожелал встретиться с подобными людьми (D.L. 7.1.3). И он встретился — правда не с Сократом, который к тому моменту уже был лет девяносто как мертв, но всего лишь с киником Кратетом[4], «последователем „собаки“ Диогена», однако более человечным, нежели последний[5]. Когда мы го-

[1] Brown 2006: 275 ff.

[2] Long 1988: 151.

[3] Тот же Диоген сообщает (D.L. 7.28), что отец Зенона по имени Мнасей еще в детстве привозил ему сочинения сократиков, стало быть, основы философии он усвоил еще живя на родине. В другой версии, по Фемистию, говорится, что чтение «Апологии Сократа» — правда, не понятно, чьей, платоновской или Ксенофонтовой, — привело Зенона из Финикии в Расписную Стою (*SVF* 1.9).

[4] Зенон родился в 334/333 гг. (по Поленц 2015: 40 — годом позже) до н.э., в Афины попал примерно в 22 года и тогда же, вероятно, встретился с Кратетом, а к концу века открыл школу в Стое Расписной (Dorandi 1999: 38). См. также биографию и обзор учения Зенона в Столяров 2020.

[5] Поленц 2015: 44.

ворим «всего лишь», то имеем в виду лишь то, что Сократ к тому времени, существуя лишь в текстах и устных легендах, уже стал для всех загадкой и мифологизировался, так что несомненно было только то, что во время о́но Сократ *был* и *жил*, а теперь остались только «сократы»[6]. Собственно, из этих двух корней — киническо́го примитивизма и мифологически-рационализированного образа Сократа[7], соединяющихся вместе лишь в понимании того, что *только* добродетели и достаточно для счастья, и выросло суровое древо стоического этического ригоризма[8], при этом всё же, по крайней мере поначалу, «киническая этика ... оказывала доминирующее влияние»[9].

Необходимость особой исторической связи с Сократом, который был небесным покровителем стоиков[10], в начале философской деятельности последних была жизненно важным условием для установления легитимности их философского происхождения, и именно поэтому разные представители школы в разное время писали биографические сочинения о Сократе и сборники его изречений, параллельно приписывая ему некоторые из своих фундаментальных доктрин[11].

Известна также и другая история, которая повествует о том, как Зенон обратился к оракулу с вопросом, как ему жить, и после

---

[6] На самом деле Сократ мифологизировался уже при жизни, и лучшее тому свидетельство — его ученики, которые, изойдя из Сократа как из единого корня, принесли в качестве плодов не то что непохожие философские учения, но учения диаметрально противоположные.

[7] Античные авторы понимали, что Сократ Ксенофонта отличается от Сократа, скажем, поздних платоновских диалогов, а к концу эллинистического периода стало общим местом и то, что Платон приписал Сократу свои собственные теории (Long 1988: 153).

[8] Место Зенона в «преемственности», восходящей к Сократу, может быть изображено в такой схеме: Сократ — Антисфен — Диоген — Кратет — Зенон (Гаджикурбанова 2012: 120).

[9] Sedley 2003: 9.

[10] Ranocchia 2007: 150–151.

[11] Ranocchia 2007: 123. Теон из Антиохии и Зенон из Сидона (*Suda* s.v.), каждый написал по «Апологии Сократа», стоик Сфер из Босфора написал «О Ликурге и Сократе» (D.L. 7.177). Подробнее см. Brown 2006; Караваева 2018.

совета брать пример с мертвых, стал читать древних писателей (D.L. 7.2). Формально этот запрос у оракула похож на аналогичный, сделанный другом Сократа Херефонтом, когда он обратился в Дельфы, чтобы узнать, есть ли кто мудрей Сократа[12].

Как отмечает Рене Броувер, «параллель между рассказами о Зеноне и Сократе … заключается в следующем мотиве: становление философом представлено в виде неожиданного, почти священного момента, в который жизнь совершает решающий поворот»[13].

В случае Сократа неожиданность оракула заключалась в том, что простой сын повитухи и скульптора-ремесленника оказывается мудрейшим из всех греков, в случае же Зенона неожиданность была в том, что чужеземец и метек, даже не грек, а финикиец, т.е. фактически варвар, Зенон окажется основателем одной из самых авторитетных школ Античности — т.е. иностранец сделает то, что до этого обычно делали только греки[14]. Греки вообще-то всегда были довольно шовинистически настроены, и Зенону не раз прилетало за его варварское происхождение. Античные авторы, которых цитирует Диоген Лаэрций, описывают Зенона в весьма неблаговидных тонах: он был худ, с кривой шеей, тщедушен, нескладен, со смуглой кожей и очень толстыми ногами, за что его называли «египетской лозой» (D.L. 7.1 sqq.). Ученик Пиррона Тимон из Флиунта в «Силлах» называл Зенона «финикийской старухой», говоря следующее:

> Я увидал финикиянку старую в темной гордыне:
> Было ей мало всего; но корзинка ее прохудилась,
> А ведь и так в ней было не больше ума, чем в трещотке[15].

Своего телесного уродства Зенон стеснялся и отказывался, в отличие от Сократа, от приглашений на пиры. Вместе с тем Зенон никогда не стеснялся и не отрекался от своей родины (D.L. 7.12), и даже когда ему, как почетному релоканту, предложили афинское гражданство, он пожелал остаться тем, кем он и был, —

[12] Pl. *Ap.* 21a; X. *Ap.* 14; D.L. 2.37. См. Barney, Graham 2016.

[13] Brouwer 2014: 139.

[14] Brouwer 2014: 140.

[15] Пер. М.Л. Гаспарова.

финикийцем из Китиона. Таким образом, мы видим, что и здесь между Сократом и Зеноном существует известное сходство, ибо Сократа тоже никто красавцем бы не назвал, хоть на пиры последний и ходил охотно, но когда Сократу предлагали бежать из тюрьмы в Фессалию, т.е. сменить родину на жизнь, Сократ отказался это сделать, посчитав, что справедливее оставаться гражданином того государства, среди законов которого он вырос и жил и за которое неоднократно сражался в военных походах, рискуя жизнью (Pl. *Cri.* 45c sqq.). Так что любовь к родному отечеству — это общее качество как Зенона, так и Сократа.

Очередная инъекция «сократизма» в сознание Зенона воспоследовала, когда он начал учиться у Полемона в Академии[16]. Из сочинения Филодема «О стоиках» (*P. Herc.* 155 col. 13.1–4 Dorandi) узнаем, что Зенон с товарищами был так предан «сократизму», что даже хотел, чтобы их называли «сократиками». Помимо уже канонических ко времени Зенона текстов о Сократе — диалогов Платона[17] и сочинений Ксенофонта[18], существовала мощная традиция так называемых малых сократиков (Σωκρατικοί), которые, не будучи институализированными — по крайней мере в том смысле, как, скажем, школа Платона, — тем не менее вели бурную писательскую деятельность и чьи сочинения, σωκρατικοὶ λόγοι, активно читались и обсуждались в интеллектуальной среде[19]. Знакомство с этими текстами также внесло весомый вклад

[16] D.L. 7.2. Диоген сообщает, что Зенон учился также и у Ксенократа, однако ввиду хронологических причин это вряд ли могло иметь место, поскольку последний стал схолархом (339 г. до н.э.), когда первый еще не родился, а перестал им быть (314 г. до н.э.), когда Зенон еще не приехал в Афины (312 г. до н.э.) (см. Dorandi 1999: 31).

[17] Считается, что стоики особо интересовались теми платоновскими диалогами, которые драматически и, стало быть, хронологически примыкали к моменту суда и казни Сократа, т.е. «Евтифроном», «Апологией», «Критоном» и «Федоном» (Brouwer 2020: 115).

[18] От Ксенофонта идет сократическая текстуальная традиция «Воспоминаний», которая будет взята на вооружения в том числе и стоиками: Зенон написал «Воспоминания о Кратете», (D.L. 7.1.4), а Аристон Хиосский — «Воспоминания в трех книгах» (D.L. 7.2.163).

[19] См. Giannantoni 1990; Алымова 2017; Алымова, Караваева 2019.

в сбор и анализ информации о жизни и учении Сократа. Как бы там ни было, стоики поняли Сократа в том, как уже говорилось, парадоксальном смысле, что добродетель — это единственное, т.е. необходимое и достаточное, условие для счастливой жизни, и это не могло не войти в противоречие с доктриной, скажем, тех же перипатетиков, согласно которым добродетель — хоть и необходимое, но далеко не достаточное условие для счастья[20]. Добродетель же, по Сократу, есть знание, и именно поэтому поступать недобродетельно, т.е. во зло себе и другим, можно только по неведению[21]. Всякий, кто недобродетелен, — неразумен, а значит — безумен (Cic. *Tusc.* 3.10). Поэтому и для стоиков добродетель в известной мере есть знание, другое дело, что стоическое знание и добродетель предполагают иную, нежели у Сократа, по крайней мере платоновского, концепцию души, а следовательно, и общества и государства, где бы они могли проявиться в полной мере. Стоики отвергли трехчастную платоновскую концепцию души, как она описана в «Федре», «Государстве» и «Тимее», однако это не означает, что Платон никак не повлиял на стоическую концепцию души. Дэвид Сидли считает, что, в частности, Хрисипп, разрабатывая монистическую теорию души, находился под глубоким влиянием трех других платоновских диалогов: «Протагора», где монистическая душа подразумевается, «Федона», где такая концепция развертывается, и «Теэтета», согласно которому душа в себе представляет чистую интеллектуальную способность[22].

Наш мир для стоиков, будучи полностью телесным, — единственный, и именно поэтому здесь, на земле, в разумно устроенном мире, мы у себя дома[23], и поскольку от субъекта не требует-

[20] Brouwer 2020: 117.

[21] О Сократовой максиме οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει см. Галанин 2017.

[22] Sedley 1993: 313. Т.е. можно говорить о том, что стоики наиболее охотно использовали те платоновские диалоги, где, по их мнению, Сократ и его учение были изображены наиболее аутентично, т.е. без явных напластований собственно платоновского учения. Как бы там ни было, античный средний читатель Платона едва ли проводил четкую грань между историческим образом Сократа и Сократом платоновским (Sedley 1993: 314). Однако см. прим. 7.

[23] Løkke 2015: ix. То, что наш мир — наш дом (οἰκός), выражено также в кон-

ся никакого выхода, т.е. трансцендирования, за пределы как себя, так и мира, ибо *некуда* выходить, постольку стоицизм — это философия чистой имманентности, т.е. данности всего и сразу во всей своей полноте наличного бытия, а душа и ее силы — не иерархическое поле брани, как у платоников, но единое, хоть и тонкое, тело, да и вообще, это только на словах есть «душа», «бог», «добродетель» и прочее, а поистине это всего лишь имена для материи, которая одна только и существует (*SVF* 2.443).

Тем не менее, даже эта всеобщая материализация реальности появилась не на ровном месте, но, возможно, была позаимствована отчасти из платоновского «Тимея». Дело в том, что ко времени Зенона преобладало такое прочтение «Тимея» — его, в частности, придерживался и Теофраст, — согласно которому Платон кладет в основу реальности два принципа: с одной стороны, *материю*, с другой — *движущую причину*, которая связана с воздействием божества. По мнению Дэвида Сидли, стоическая материализация действующей причины, т.е. того, что у стоиков будет зваться логосом, богом, Зевсом, пневмой и т.д., заключалась не в отказе от платонической трактовки первопринципа, но, наоборот, в его своеобразной дальнейшей разработке и адаптации[24]. Стоики не могли понять, как платоновская бестелесная божественная ментальная сущность, Демиург, и идеальный мир, парадигма, могут взаимодействовать с материальным началом, и именно поэтому у них остался единственный выход — материализовать бога, превратив его в состоящую пусть и из очень тонкой, но всё же материи сущность. Примерно то же случилось и с душой, которая, как известно, представляет собой напряженную пневму, которой свойственно определенное «испарение» и которая пронизывает все элементы тела (*SVF* 1.520, 521, 525). Правда, такое представление о душе в стоицизм проникло не из Платона, но из медицинского дис-

цепте οἰκείωσις — первичной склонности, или инстинкта самосохранения, или, в конце концов, как «идея любви к себе, выражающаяся в форме самосохранения», которая «дополняется идеей сродства с другими существами» и «содержит ростки понимания „любви к другим“» (Степанова 2020: 287).

[24] Sedley 1993: 325.

курса, в частности оно обнаруживается у врача Праксагора, к исследованиям которого, например, обращался Хрисипп для обоснования своего учения о том, что ведущая часть души, *гегемоникон*, находится в сердце, однако даже это учение, скорее, было не радикальным отказом от платонической психологии, но, скажем так, модификацией последней с учетом данных современной науки, поскольку если сравнивать, то стоическая душа, по крайней мере у мудреца, способна на такое же, фактически бестелесное, существование, как это описано у Платона в «Федоне»[25]. Также и Клеанф, например, исследуя ментальные представления в душе (φαντασία), рассматривал последние как отпечаток на восковой дощечке, что подтверждает заимствование этой фигуры мысли из платоновского «Теэтета» (191a), но если Платон, уподобляя душу восковой дощечке, а чувственное восприятие — отпечатку, прекрасно осознает метафоричность этого образа, то Клеанф всё понимает в прямом смысле — т.е. как реальную печать в душе, имеющую ширину, глубину, длину и т.д. (S.E. *M.* 7.328 sqq.) [26].

Небессмысленно также задаться вопросом, сколько, согласно стоикам, существует добродетелей — одна или несколько, и если несколько, то как они связаны друг с другом. Еще нужно определить, знанием чего является добродетель, т.е. что же нужно знать для того, чтобы быть добродетельным? Чтобы быть добродетельным, нужно знать добродетель, которая есть согласованность предрасположенности (с природой, разумом, или жизни

[25] Sedley 1993: 326. Это отчетливо проявится у Посидония, самого выдающегося стоика, который, восприняв ряд идей платонизма, скажет, что индивидуальная душа после смерти, по крайней мере до ближайшей экпирозы, существует бестелесно и пребывает в созерцании чистых сущностей, не обремененная замутняющим сознание телом (Поленц 2015: 490).

[26] Хрисипп считал такое воззрение абсурдным (S.E. *M.* 7.328). Клеанф, вероятно, был необычайно религиозным, а это порой имеет следствием определенное узколобие. Известна история, когда Клеанф обвинил Аристарха Самосского в безбожии за его гелиоцентрическую систему (Plu. *De facie* 923a). Клеанфа оскорбило то, что не Земля, но Солнце лежит в центре Вселенной. Его гордыня — поскольку чрезмерное религиозное рвение зачастую есть следствие гордыни — заключалась в антропоцентричном убеждении, что Бог создал всё ради человека, а значит, и Земля, на которой обитает человек, должна быть в центре.

с самой собой)[27], а именно, если мы хотим быть разумными, нам нужно знать, что следует и чего не следует делать, равно как нам нужно знать адиафору — то, что не относится ни к надлежащему, ни к ненадлежащему; для здравомыслия нам нужно знать, чего избегать, а что избирать, равно как и знать адиафору; хочешь быть справедливым — знай, как воздавать по заслугам, мужественным — чего бояться, а чего не бояться, равно как и адиафору; если же ты неразумен — значит, ты не знаешь блага, зла и... адиафоры, ежели распущен — значит, ты не знаешь, что избирать, а чего избегать, а равным образом не знаешь ты и адиафоры, и так далее и тому подобное (Ср. *SVF* 3.262).

Для знания в отношении добродетели стоики всегда употребляют слово ἐπιστήμη, что, конечно, ближе к научному знанию, нежели к просто знанию или к искусству (τέχνη). Другими словами, речь идет о науке добродетели, которая есть «упорядоченная совокупность отдельных упорядоченных познаний, сама по себе обладающая устойчивостью, каковы, например, добродетели» (*SVF* 3.112)[28]. Из множества добродетелей[29] одна из важнейших и необходимых (ἀναγκαίαν) — диалектика, поскольку она включает в себя все остальные виды добродетели (ἀρετὴν ἐν εἴδει

[27] ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην (D.L. 7.89), и это — одна из формул целей жизни. Стобей (2.75) говорит, что целью, по Зенону, также является «жизнь, согласная с самой собой» (ὁμολογουμένως ζῆν); подробнее см. Поленц 2015: 250, n. 2). Διάθεσις, т.е. законченное состояние, по Симпликию (*SVF* 2.393), стоики противопоставляют аристотелевскому ἕξις, т.е. состоянию, или, если угодно, навыку, который, в отличие от первого, несгибаемого и полностью стабильного, может укрепляться и ослабляться. Другими словами, ἕξις допускает интенсификацию и послабление движения пневмы в различных проявлениях сущего, тогда как διάθεσις — нет (Helle 2018: 108). Поскольку для стоиков всё телесно, то правомерно говорить и о «теле» добродетели (Jedan 2009: 11), а значит, по идее, и в добродетели тоже пневма может ослабляться и усиливаться, потому что можно представить ситуацию, когда человек, морально колышимый то туда, то сюда, как паскалевский тростник, *случайно* поступил добродетельно сообразно со своим ἕξις, тогда как мудрец по отношению к добродетели находится в состоянии διάθεσις и как бы не может поступать недобродетельно.

[28] Здесь и далее цитаты из фрагментов древних стоиков даны в переводе А.А. Столярова.

[29] См. схему-синопсис всех стоических добродетелей в Jedan 2009: 158–159.

περιέχουσαν ἀρετάς, *SVF* 2.130). Поскольку знание, или эпистема, представляет собой схватывающее постижение (κατάληψιν ἀσφαλῆ), или такое состояние в принятии представлений, которое неколебимо разумом, постольку мудрец должен владеть диалектикой, ибо она позволяет различить истинное и ложное, достоверное и двусмысленное. При этом диалектика не сводится к теории аргументации, что становится очевидным из перечня подчиненных диалектике интеллектуальных добродетелей[30], таких как неторопливость в выводах (ἀπροπτωσία), несуетность в суждениях (ἀματαιότης), устойчивость ума (ἀνελεγξία) и др (*SVF* 2.130).

В признании важности диалектики стоики сближаются с платониками, ибо стоический мудрец, как и платоновский диалектик, озабочен скорее общими принципами объяснения, нежели систематическим накоплением данных ради того, чтобы отвечать на конкретные вопросы о реальности[31]. Диоген Лаэрций сообщает, что, «согласно Посидонию, диалектика — это знание истинного, ложного и того, что не является ни истинным, ни ложным, а согласно Хрисиппу — [знание] об обозначающем и обозначаемом» (*SVF* 2.123). Александр Афродисийский в комментарии к «Топике» Аристотеля, добавив к стоической диалектике признаки риторики, пишет:

> в название «диалектика» разные философы вкладывают не один и тот же смысл. Стоики, например, определяют диалектику так: «знание о том, как хорошо говорить», указывая далее, что «хорошо говорить» значит говорить истинное и подобающее; это, как они считают, присуще философу и является свойством самой совершенной философии. Поэтому, указывают они, только мудрец владеет диалектикой (*SVF* 2.124).

Итак, диалектика — вершина философии, доступная только мудрецам, и она имеет отношение к риторике, и именно поэтому, когда Зенона спросили, чем диалектика отличается от риторики, он глубокомысленно и нервически «ответил, сжав кулак

[30] Jedan 2009: 67.

[31] Long, Sedley 1987: 161.

и вновь разжав: „Вот чем!“; сжатым кулаком он показал округленность и краткость диалектики, а раскрытой рукой с растопыренными пальцами изобразил широту риторической способности» (*SVF* 1.75). У стоиков знание истинного и ложного, обретаемое через диалектику, возникает в сознании не из методического восхождения к беспредпосылочному началу, т.е. к идее, как у любого нормального платоника (Pl. *R.* 509d–511a)[32], но через апелляцию к авторитету — т.е. к мудрецу, поскольку, «отказавшись от бестелесных сущностей, Зенон предложил мудреца в качестве цели и стандарта совершенной и разумной жизни», ибо «мудрец в стоицизме выполняет... функции платоновских идей»[33].

Платон, прекрасно понимая, что в деле диалектики, т.е. в деле раскрытия истины, нельзя ни доверять языку, как это делали софисты, ни верить на слово большинству или даже лучшим и мудрым людям (consensus sapientium), как это мог бы предложить тот же Аристотель (cf. *Top.* 1.1, 100b20–25), для того и «придумал», или, лучше сказать, «открыл» мир идей — т.е. сверхсущностных концептов, не зависимых ни от какого субъективно-лингвистического начала, осознание которых единственно только и способно приблизить к истине и защитить, таким образом, познающего субъекта как от злоупотреблений мнимой мудростью мудрецов, так и от лингвистических и риторических фокусов софистов (логографов-идеологов-демагогов-маркетологов), формирующих царство доксы. Открытие мира идей[34] было прогрессивным, если не сказать революционным, шагом не только

[32] См. также Протопопова 2011; Протопопова 2018.

[33] Long 1996: 87.

[34] Стоики редуцировали идеи до мыслей общего характера (ἐννοήματα), т.е. это не реальные бестелесные онтологические объекты, но как бы грезы (φαντάσματα) — разумеется, телесные, ибо и душа телесна, — индивидуальной души (*SVF* 1.65). В известной степени бестелесными стоики считали только *лектон* (чистый смысл), время, пространство и пустоту, окружающую вселенную. Два последние бестелесны лишь в том смысле, что они *пока что* ничем не заполнены, но как только в них попадает какое-то тело, они утрачивают свой статус бестелесности и редуцируются до границ того объекта, который в них вошел. Таким образом, эту бестелесность можно назвать *привативной* бестелесностью, но никак не существующей самостоятельно, как, скажем, существует пустота у эпикурейцев.

в рамках общественно-политической теории, но в первую очередь в области когнитивистики, и в этом отношении практически одновременное появление таких школ, как, скажем эпикуреизм и стоицизм, разумеется, можно рассматривать как жест реакционный, который снова и с гораздо большей силой прикрепил нерушимыми скрепами свободное философское мышление к догматической фигуре авторитета. И если у Сократа и Платона диалектика понималась как совместная беседа в форме вопросов и ответов, которая, исходя из истинных предпосылок, восходит к беспредпосылочному началу, т.е. знанию онтологических концептов-идей, их отношений между собой и их связью с проявленным чувственным миром, то стоическая диалектика заинтересована исключительно в демонстрации условий, при которых будет уместным соглашаться или не соглашаться с чувственными данными и пропозициями, касающимися эмпирической реальности[35]. Такая установка является всецело антиметафизической, следствием чего является то, что имманентное бытие не только не имеет легитимирующего онтологического высшего принципа, но и что само познание неизбежно должно будет упереться в недостоверный чувственный опыт. Таким образом, Зенон и его школа в области познания и онтологии примыкает к борющимся друг с другом гигантам из диалога «Софист» (246b)[36]:

> Одни всё совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за всё подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать[37].

При этом, по крайней мере формально, такое внимание к диалектической аргументации также может рассматриваться как характерное сходство стоиков с Сократом, который использовал диалектику для определения общих понятий — в первую очередь

[35] Cf. Long 1996: 97.

[36] Этим остроумным сравнением мы обязаны Энтони Лонгу (Long 1988: 161).

[37] Пер. С.А. Ананьина.

этических. Однако, поскольку Сократ любил говаривать, что никто не мудр, кроме бога, а сам-то он ничегошеньки не знает, такое confessio ignorationis было взято на вооружение и стоиками, ибо все их бесконечные разговоры о добродетелях, способах познания, высказываниях, *лектонах*, *катехонах*, *каталепсисах* и прочих морально-интеллектуальных диковинах, были, как кажется, инициированы лишь для того, чтобы убедить людей в том, что мудрец — это в известной степени вещь невозможная, по крайней мере в этом мире, но поскольку никакого другого мира для стоиков, как уже говорилось, не существует, то мудрец (о чем ниже) представляет собой невозможную вещь par excellence.

Как бы там ни было, стоики оспорили академическую монополию на интерпретацию образа Сократа, предложив собственную и опередив, таким образом, Аркесилая, который разработал концепцию скептического Сократа (Cic. *De Orat.* 3.67; *Acad.* 1.44–45)[38]. С другой стороны, поскольку Зенон был тесно связан с кинической традицией, он усвоил также соответствующую, киническую, интерпретацию философии Сократа, которая совпадала с учением Антисфена[39]. Желание обладать монополией на единственно истинную интерпретацию философии и образа Сократа было источником перманентной ненависти, которую киники питали к Академии, пытаясь очистить память учителя от наслоений платонизма. Эта ненависть передалась, разумеется, и Зенону и обрела свое воплощение в сочинении последнего под названием «Политейа», которое было написано еще в бытность его учеником у Кратета и, будучи отъявленно антиплатоническим по содержанию, служило дополнением к одноименному сочинению Диогена Синопского[40].

---

[38] Лонг полагает, что скептическая ориентация Аркесилая во многом базировалась на соответствующем толковании образа Сократа в соответствующих платоновских диалогах и что в источниках до Аркесилая мы не находим изображения Сократа в качестве радикального скептика. Другими словами, скептицизм Аркесилая *не предшествовал* соответствующему толкованию Сократа как скептика, но выводился из него (Long 1988: 158).

[39] Long 1988: 161.

[40] Поленц 2015: 161.

Основной характеристикой стоического Сократа была экзистенциальная стабильность, или жизнь, согласная с самой собой (ὁμολογουμένως ζῆν), благодаря чему он «всегда оставался одним и тем же и во всех жизненных ситуациях сохранял ту же уверенность в действии и то же жизнеутверждающее настроение»[41], постоянно экзаменуя при этом жизнь окружающих и свою собственную.

Тем не менее, как известно, стоики разработали очень развитое учение о природе, а Сократ, как мы знаем, природу, за исключением юношеских лет, не изучал вовсе[42], посвятив себя полностью этической проблематике. У стоиков же философия природы была не только органично вплетена в их моральную теорию, но последняя, если угодно, с логической необходимостью выводилась из первой и не могла вообще существовать отдельно от нее. Можно задаться вопросом, где стоики могли найти такого Сократа, который высказывал бы нечто похожее на физические гипотезы, которые в дальнейшем стоицизм детально разовьет, разработав свою физическую философскую теологию. Энтони Лонг полагает, что искать нужно у Ксенофонта в «Воспоминаниях» (1.4.5–18; 4.3.2–18), где Сократ излагает доктрины, которые станут фундаментальными для стоицизма, а именно: детальнейшая телеология и присутствие разума в природе, божественное провидение, особая забота богов о человеке и космическая основа права и общества[43]. Таким образом, у Ксенофонта Сократ далек от того образа, который мы ему по традиции приписываем — как исключительно этического философа, который не уделяет внимания физике. В самом деле, «ксенофонтовский Сократ выдвигает аргументы, в которых явно используются факты о мире природы и о человеке как части природного порядка… Его аргументы под-

[41] Поленц 2015: 252.

[42] За исключением краткого периода в юности (Pl. *Phd.* 97c–98d), когда он находился под влиянием Архелая.

[43] Long 1988: 163. Более детальный анализ сократовских аргументов у Ксенофонта, которые потом лягут в основу стоической философской теологии, см. в DeFilippo, Mitsis 1994: 252–271.

разумевают, что философствование о природе не только не бесполезно, но и необходимо для установления природы и существования богов, а следовательно, и правильного отношения человека к ним»[44].

Однако в рядах уже самой Стои, насколько можно судить, периодически раздавались призывы вернуться к чистоте учения Сократа и отбросить все физические спекуляции как ненужные и даже вредные. Такой тренд появляется с приходом в Стою Аристона Хиосского, ученика Зенона, который, провозгласив в качестве девиза: «Назад к Сократу!», говорил, что физика превыше нашего понимания, а логика к нам не относится, и лишь этика нас непосредственно касается (*SVF* 1.351). Такое учение для Стои было вполне еретическим, ибо оно отвергало физику, которая для того и была разработана, чтобы мироустройство, в котором живет человек и где проявляется мировой разум, то бишь бог, стало доступно для понимания, ибо нельзя жить сообразно с природой и отличать благо от зла, если самой природы и ее логоса ты не знаешь (*SVF* 3.68). Насчет диалектики же Аристон говорил, что она не исправляет нашей жизни (*SVF* 1.352), отвергнув, таким образом, сам дискурс, или коммуникацию, основанную на истинных пропозициях о фактах реальности. Развитую систему добродетелей Зенона Аристон редуцировал до единой добродетели как таковой, как об этом говорит Сократ в диалоге «Протагор». Различные добродетели представляют собой альтернативные характеристики единого состояния ума, а именно знания добра и зла[45]. Таким образом, Аристон вступил в полемику со своим учителем, который в какой-то момент своего философского пути, после нападок других школ, уже стал отворачиваться от первоначального

[44] DeFilippo, Mitsis 1994: 258. Метод исследования Сократом природы отличается от такового у досократиков. Сократ не пытается проникнуть в самую сущность космических процессов, добраться до стихий и рационально обосновать, т.е. *редуцировать*, начала и причины всего: то, что нужно Сократу, — это узреть в природе манифестацию божественной разумности, частью которой является и человеческая (Cic. *ND* 1.18), и целесообразности, чтобы можно было, по слову псалмопевца, благочестиво воскликнуть: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро!» (*Пс.* 103:24).

[45] Long 1988: 164.

сократического и кинического образа Стои, и в этом смысле деятельность Аристона была направлена на то, чтобы вновь вернуть школу в идеологические объятья кинического примитивизма[46].

Теперь нам нужно сказать несколько слов о самом стоическом мудреце[47]. Согласно Зенону, люди делятся на две категории — достойных (σπουδαῖοι) и негодных (φαῦλοι), первые проводят жизнь добродетельно, вторые — порочно (*SVF* 1.216). Можно сказать, что первые — это те люди, которые уже находятся в Канобе, ибо обладание добродетелью не знает градации, и «кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Канобе» (D.L. 7.121). На что вообще способен мудрец? Он умеет готовить чечевичную похлебку, «которую нельзя сварить иначе, чем по наставлению Зенона, сказавшего: „В чечевицу добавь двенадцатую часть кориандра“» (*SVF* 1.217). Что еще можно делать мудрецу? Ему можно буквально всё. Ему дозволено «сожительствовать и с матерями, и с дочерьми, и с сыновьями» и «поедать покойников» (D.L. 7.189), либо, смотря по обстоятельствам, «есть человеческое мясо» (D.L. 7.121). Про систематическую практику суицида[48] мы уже не говорим. В то же время мудрец никогда не убьет даже петуха, «поскольку тот, кто без надобности убил петуха, погрешил не меньше, чем задушивший родного отца» (*SVF* 1.225). И всё это потому, что для стоиков «все грехи равны»[49]. Следовательно, равны и все добродетели, и, будучи добродетельным, ты добродетелен во всём, равно как и, будучи грешным, ты грешен всецело и в абсолютном смысле. Такое тоталитарное и фанатичное мышление, приправленное абсолютной верой в неизбежность Судьбы, когда, что ни делай, все твои действия предопределены вплоть до мелочей, заставляют любого нормального человека опустить руки и отчаяться в собственном спасении. Характер мудреца также представляет собой мало

[46] Cf. Ranocchia 2007: 124.

[47] О возможности или невозможности стоического мудреца см. Brouwer 2020: 92-134.

[48] См. Rist 1969: 233–256.

[49] Rist 1969: 84.

симпатичного. Мудрец суров, он презирает любое удовольствие, равно как и тех, кто склонен его, удовольствие, испытывать (*SVF* 3.637). Он не питает снисхождения ни к кому, кроме самого себя, полагая, что если он совершил оплошность, то не по своей вине (*SVF* 3.640). Он чужд состраданию, поскольку «снисхождение, жалость и кротость суть душевная слабость» (*SVF* 3.641). Понятие раскаяния для него вообще не существует. Что до любовных дел, которым мудрец может безнаказанно предаваться, то помимо вышеупомянутого инцеста, основным объектом любви для него являются красивые молодые люди, так что и выражение появилось «Зенонов эрос» (*P. Oxy* 1082 fr. 4.13–14) — т.е. такой эрос, для которого общение с женщиной является просто немыслимым[50]. Таким образом, основное различие между мудрецом и профаном не в том, *что* он делает, но в том *как* (κατόρθωμα), ибо действия мудреца совершаются в соответствии с верным разумом (ὀρθός λόγος), будучи всегда уместными в данных обстоятельствах[51]

Всё вышесказанное является достоянием мудреца, ибо «лишь мудрец не ошибается и обладает прочным знанием истинного» (*SVF* 3.657). Цицерон, со ссылкой на Хрисиппа, говорит, что скорее мул родит жеребенка, нежели на свет появится настоящий мудрец (Cic. *Div.* 2.61)[52], а Александр Афродисийский пишет, что стоический мудрец появляется на свет реже, чем птица феникс, т.е. реже чем раз в 500 лет, и «если все дурные люди равно дурны, так что не отличаются в этом друг от друга, и, не будучи мудрецами, равно безумны — то как же может человек не быть самым несчастным из всех живых существ, обладая врожденной, выпавшей ему в удел порочностью и безумностью?» (*SVF* 3.658). Некоторые ученые из этой фразы вывели оптимистические выводы, что, согласно стоикам, пусть хоть очень редко, но всё же иногда мудрецы появляются — например, Сократ или Диоген-киник[53]. Секст Эмпирик, однако, сообщает, что, поскольку, согласно сто-

[50] Cf. D.L. 7.13–14; Ath. 13.563e. Об эросе в ранней Стое см. Галанин 2023.

[51] Столяров 1995: 188; Гаджикурбанова 2012: 116, 120–121.

[52] Cf. Cic. *Tusc.* 2.51; *ND* 3.79; Sen. *Dial.* 9.7.4.

[53] См. Brouwer 2014: 107.

икам, мудреца до сих пор нет, не было и, вероятно, не предвидится, то истина до сих пор не раскрыта, а стало быть, всё непостижимо, ибо мы все, будучи невеждами, которые ничего не знают, не имеем прочного постижения сущего[54], следовательно, и Зенон ничего не знал — не знал, окружен ли он миром или он сам окружает мир, равно как не знал, женщина он или мужчина, а Клеанф не знал, человек ли он или зверюга какая наподобие Тифона, ну и всё в таком роде (S.E. *M.* 7.432–435. Cf. S.E. *P.* 3.240). Короче говоря, мудрец — это дитя трагического сознания, в котором нет ни капли Сократовой иронии[55], — всем своим существом показывает, насколько изменился моральный климат эпохи, когда одаренный финикиец Зенон, усвоив остатки жизнерадостного эллинского духа, приправил их изрядной порцией восточного трагического телоса[56] и тотального фатализма[57], и как из этой смеси родилось то, чего раньше никогда не существовало, — совершенно уникальный пафос примирения с текущим состоянием бытия, полный уход в собственную субъективность, из глубин которой выводится и мораль, и добродетель, и божество, и космос. В самом деле, самая характерная черта личности Сократа и вместе с тем часть его философского метода, к которой мы так привыкли, читая платоновские диалоги, — *ирония*, в эллинистическую эпоху полностью выпадает из стоического философского контекста[58]. Ирония, согласно стоикам, есть признак рабского и негодно-

[54] Т.е. у нас отсутствует постигающее представление (καταληπτική φαντασία), которое есть только у мудрецов.

[55] Столяров 1995: 206.

[56] «Зенон и Хрисипп были семитами, и заведомо невозможно представить, чтобы их происхождение не оказало никакого влияния на их мировоззрение» (Поленц 2015: 347 ff.). Такое высказывание, разумеется, должно быть адекватно понято — Поленц как раз подчеркивает, что синтез унаследованной отцами-основателями семитской, т.е. финикийской, культуры и греческой был очень плодотворен и способствовал взаимообогащению обеих культур. См. также его классическую статью 1926 г. «Стоя и семитизм» в Поленц 2011.

[57] Об этом, в частности, свидетельствует Полемон, который говорит, что Зенон прокрался к нему в ученики, чтобы выкрасть его учение и облечь в финикийские одежды (D.L. 7.25).

[58] Long 1988: 151–152; Ranocchia 2007: 124.

го состояния, тогда как мудрому и свободному такое совершенно не пристало (*SVF* 3.630).

Впрочем, Стоя, равно как и эпикурейцы, была догматической школой, в отличие, скажем, от Академии Аркесилая, а значит, хоть Сократово «ничего не знаю» из диалогов Платона и могло выступать как аргумент в пользу того, что мудрец еще не появился, тем не менее довольно быстро этот сократовский тезис был забыт. Стоический Сократ — это в первую очередь Сократ киников и Ксенофонта[59], а не Платона, и именно Ксенофонтовы сочинения играли первостепенную роль в восприятии образа Сократа в эту эпоху, а в них фигура Сократа, провозглашающая идеал воздержанности (ἐγκράτεια), вполне догматично сосредоточена преимущественно на этике и благочестии, в то время как ирония, хотя концептуально и имплицитно[60] присутствует, получает, однако, бесконечно меньше значения и внимания, чем в текстах Платона[61]. Вместе с тем стоики, как упоминалось выше, читали и Платона, по крайней мере некоторые сочинения, — для того, чтобы с ним полемизировать и заимствовать из них. Уже была упомянута антиплатоновская Зенонова «Политейа», Плутарх упоминает также и сочинение Хрисиппа, которое называлось «О справедливости» и было направлено против Платона, где критиковалась концепция божественного воздаяния последнего (*SVF* 3.313). Другими словами, как отмечает Страйкер, стоики «пытались сконструировать такую сократовскую этику, которая была бы невосприимчива к критике Платона, и, в свою очередь, нападали на Платона там, где, по их мнению, он отошел от сократовской позиции, тем самым [стоики создали] альтернативную версию некоторых [сократовских] доктрин»[62].

Так, две вышеупомянутые сократовские максимы — что добродетели достаточно для счастья и что добродетель есть знание (бла-

[59] Striker 1996: 316.

[60] Насколько известно, термин *ирония* и ее дериваты в отношении Сократа отсутствуют у Ксенофонта.

[61] Ranocchia 2007: 125.

[62] Striker 1996: 317.

га), — которые можно обнаружить в ранних платоновских диалогах (*Grg.* 471e; *Euthd.* passim), будучи столь любимыми стоиками, были, как кажется, оставлены Платоном, ввиду недостаточности, в его зрелых и поздних диалогах, в которых разрабатывается иная, чем у исторического Сократа, концепция души, равно как и иные способы познания идеи Блага. В этом отношении очень важными для стоиков платоновскими текстами были «Федон» и «Критон», первый из которых дал стоикам образец культуры умирания, а второй — представление о всеобщем провиденциальном и разумном законе природы, которому мудрец свободно подчиняется[63]. В «Федоне» (62c) стоики нашли фразу, которая легитимировала их суицидальную практику. Так, Сократ там говорит: «не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня»[64]. Вообще, немного выше Сократ, со ссылкой на пифагорейцев, говорит, что самоубийство — тяжкий проступок, поскольку наша жизнь принадлежит богам, и не наше дело лишать себя жизни, когда нам вздумается (*Phd.* 62bc). Тем не менее, если бог принудит человека, т.е. создаст для него какие-то невыносимые и неизбежные условия (πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ), то убить себя, как кажется, позволительно (*Phd.* 62c)[65]. Это, конечно, коррелирует вообще с той удивительной стратегией поведения, которой Сократ придерживался с самого судебного заседания, где он произнес свою вызывающую апологию, бросившую столь дерзкий вызов «достоинству» афинского демоса. Ведь совершенно очевидно, что Сократ, внемля красноречивому молчанию своего даймона, все спланировал заранее и искусными риторическими приемами разыграл ни на что не годное афинское правосудие, — короче говоря, Сократ хотел умереть и убил себя неразборчивыми и грязными руками афинской демократи-

[63] Cf. DeFilippo, Mitsis 1994: 268.

[64] Пер. С.П. Маркиша

[65] Это туманное место в «Федоне» на протяжении всей античности было в центре дискуссий, являясь как бы теоретической лазейкой, легитимирующей суицид в крайних случаях (Rist 1969: 234–235).

ческой судебной системы, и таким образом он обвел всех вокруг пальца. Из истории сократовской смерти, в свою очередь, Зенон сделал соответствующие выводы и покончил с собой, желая уподобиться Сократу. Разумеется, смерть Зенона была чужда героике Сократовой смерти, можно даже сказать, что смерть Зенона представляла собой чистый абсурд, фарс и пародию: возвращаясь с занятий, он споткнулся и сломал палец, потом, поняв, что настал его час, постучал рукой по земле, процитировал строчку из поэта Тимофея, задержал дыхание и отошел (D.L. 7.29).

Литература

Алымова, Е.В. (2017), “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога,” *Платоновские исследования* 7.2: 97–116.

Алымова, Е.В.; Караваева С.В. (2019), “Сократические школы как актуальная проблема современного философского антиковедения”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 670–682.

Гаджикурбанова, П.А. (2012), *Этика Ранней Стои: учение о должном.* М.: ИФРАН.

Галанин, Р.Б. (2017), “Незнание истины — зло: об истоках этики Сократа”, *Платоновские исследования* 7.2: 55–70.

Галанин, Р.Б. (2023), “Концепция бога Эрота в философии ранней Стои”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 17.1: 287–304.

Караваева, С.В. (2018), “Сократ в философских школах поздней античности”, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* 3.2: 5–13.

Поленц, М. (2011), “Стоя и семитизм” (пер. В.М. Линейкина), in Т.Г. Сидаш (пер.), *Порфирий. Сочинения*, 387–414. СПб.: Издательство СПбГУ.

Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения* (пер. В.М. Линейкина). СПб.: Quadrivium.

Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?”, *Логос* 4.83: 89–100.

Протопопова, И.А. (2018), “Единство платоновского «Государства»: два типа эйдосов”, *Историко-философский ежегодник 2018* 33: 38–51.

Степанова, А.С. (2020), “Античный концепт οἰκεῖωσις как парадигма гуманитарного знания (от Цицерона к Я. Коменскому)”, *Диалог со временем* 73: 285–292.

Столяров, А.А. (1995), *Стоя и стоицизм.* М.: АО КАМИ ГРУП.

Столяров, А.А. (2020), “Зенон из Кития: жизнь и учение основателя Стои”, *Философская антропология* 6.1: 120–138.

Barney, J.; Graham, D.W. (2016), “On the Date of Chaerephon’s Visit to Delphi”, *Phoenix* 70: 274–289.

Brouwer, R. (2014), *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates.* Cambridge University Press.

Brouwer, R. (2020), “Socratic Ignorance and Ethics in the Stoa”, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, 112–123. Routledge.

Brown, E. (2006), “Socrates in the Stoa”, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 274–284. Wiley-Blackwell.

DeFilippo, J.G.; Mitsis, P. (1994), "Socrates and Stoic Natural Law", in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 252–271. Cornell University Press.

Dorandi, T. (1999), "Chronology", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 31–54. Cambridge University Press.

Giannantoni, G., ed. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Napoli: Bibliopolis.

Helle, R. (2018), "Hierocles and the Stoic Theory of Blending", *Phronesis* 63.1: 87–116.

Jedan, Chr. (2009), *Stoic Virtue.* Continuum.

Løkke, H. (2015), *Knowledge and Virtue in Early Stoicism.* Springer.

Long, A. (1996), *Stoic Studies.* University of California Press.

Long, A.; Sedley, D. (1987), *The Hellenistic Philosophers.* Vol. 1. Cambridge University Press.

Long, A. (1988), "Socrates in Hellenistic Philosophy", *The Classical Quarterly* 38: 150–171.

Protopopova, I. (2011), "Plato's *Republic* — An Ideal Mimesis?", *Logos* 4.83: 88–100. (In Russian.)

Protopopova, I. (2018), "The Unity of Plato's *Republic*: Two Types of Eidē", in *Historico-Philosophical Yearbook 2018* 33: 38–51. (In Russian.)

Ranocchia, G. (2007), *Aristone, «Sul modo di liberare dalla superbia», nel decimo libro «De vitiis» di Filodemo.* Firenze: Olschki.

Rist, J.M. (1969), *Stoic Philosophy.* Cambridge University Press.

Sedley, D. (1993), "Chrysippus on Psychophysical Causality", in J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, 313–331. Cambridge University Press.

Sedley, D. (2003), "The School, from Zeno to Arius Didymus", in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 7–32. Cambridge University Press.

Striker, G. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics.* Cambridge University Press.

Валерий Семенов

Учение об идеях у Платона и Канта

Valeriy Semyonov

The Doctrine of Ideas in Plato and Kant

Abstract. The article deals with the analysis of Plato's and Kant's doctrines of ideas. The aim is to explicate the main functions of ideas in these conceptions. In Plato's doctrine, the following functions are distinguished: (i) *ontological*, including four aspects: the idea is the basis, cause and source of a thing's being; the idea is the paradigm (pattern) for things; the idea is the essence of a thing; the idea in its highest and most comrehensive manifestation is the eidos of the Good; (ii) *teleological*: the idea contains the ultimate ends both of each thing in itself and its copy in the sensually perceived world; (iii) *epistemological*: the idea is a special kind of concept used by dianoia (understanding) and noesis (reason); (iv) *axiological* and *ethical*: the ideas of noesis are the dominant values and regulative ideas of all human existence; (v) *aesthetic*: certain ideas of higher qualities (e.g., beauty, the beautiful as such) constitute the aesthetic criterion and ideal; (vi) *psychological*: the idea is the soul; (vii) *dynamic*: the idea-soul is the source and origin of motion for everything else that moves. The Athenian scholarch's doctrine of ideas is the firm foundation not only of his own philosophy, but also the generic foundation of all European philosophical thought. The following functions of the ideas of reason are explicated in Kant's conception: (i) *regulation of experience*: transcendental ideas regulate the activity of reason in relation to experience; (ii) *systematization of the ideas of metaphysics*: transcendental concepts ground the ideas of metaphysics that are directly relevant to the "universal human interest"; (iii) *grounding of the practical domain*: the ideas of reason make possible the transition from concepts of nature to practical concepts and thus create the foundation for moral ideas. The practical functions of ideas are fundamental to both philosophers.
Keywords: functions of ideas, ideas of reason, practical reason.

У Платона как родоначальника европейского трансцендентализма и Иммануила Канта, создавшего, пожалуй, образцовую версию трансцендентальной философии, мы закономерным образом находим множество точек соприкосновения. Одной из них

© В.Е. Семенов (Москва). semyonov.ve@philos.msu.ru. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.

является концепция идей. Учение афинского схоларха об идеях является незыблемой основой не только его философии, но также *родовым фундаментом* всей европейской философской мысли. В свою очередь, концепция идей разума кёнигсбергского «всесокрушителя» представляет собою, с одной стороны, обоснование такого рода понятий о безусловном, которые выходят за пределы опыта и относятся к универсальному познанию из принципов, в котором эмпирическое знание составляет лишь часть. С другой стороны, трансцендентальные идеи выводят к практической сфере человеческого существования, где — в качестве ценностей — составляют основание всей социальной жизни и морали в частности.

Едва Иммануил Кант в первом разделе первой книги «Трансцендентальной диалектики» приступает к систематическому изложению своей доктрины об идеях, как он сразу же с глубочайшим почтением обращается к имени основоположника как учения об идеях, так и всей европейской философии — к имени Платона[1].

Отправляясь в путь с намерением ознакомиться с «трансцендентальным употреблением чистого разума», философ призывает всех читателей, кому дорога́ философия, «взять под свою защиту термин *идея* в его первоначальном [т.е. платоновском — *В.С.*] значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами, которыми обычно без всякого разбора обозначают всевозможные

[1] Строго говоря, платоновские идеи в фокусе кантовского интереса возникают уже в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». Здесь Кант говорит о принципах чистого познания. Максимум совершенства такого познания «называется теперь идеалом, у Платона — идеей (как идея государства у него); это принцип всего содержащегося в общем понятии какого-нибудь совершенства, поскольку низшие ступени признаются доступными определению только путем ограничения высшей» (Кант 1994а: 290). На этот случай кантовской рецепции учения об идеях Платона указывал Манфред Баум: «Кант упоминает теорию идей Платона, а также трактует его идею республики как пример такого морального понятия, которое может распознать только сам чистый рассудок и которое обозначает то, что сегодня называют „идеалом“» (Баум 2019: 7–8).

виды представлений»[2]. В качестве примера такого некорректного употребления Кант приводит ситуацию, в которой «представление о красном цвете» (с легкой руки Джона Локка) называют *идеей*. Для человека, знающего, в чем заключается квинтэссенция платоновской идеи, подобное использование термина, по мнению Канта, «невыносимо»[3]. Здесь уместно задать вопрос: каковы, в понимании кёнигсбержца, сущность и функции идей афинского философа?

Кант полагал, что Платон под термином *идея* подразумевал нечто «не только никогда не заимствуемое из чувств», но также «далеко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель»[4]. На подобное восприятие платоновской идеи философом указывал Хайнц Хаймзёт: «Кант связывает собственную новую концепцию фундаментальных метафизических понятий как понятий чистого разума, отделенных от всех понятий рассудка в наших опытных науках и противопоставленных им, с платоновской «идеей», прежней теорией идей, сначала посредством выбора слова, а затем через ряд интеллектуальных ссылок»[5]. Это вполне объяснимо, поскольку «идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории». Соответственно, «идеи вытекают из высшего разума и отсюда становятся достоянием человеческого разума», который после вселения бессмертной души в преходящее тело-могилу утратил истинные знания и теперь «вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний (которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи»[6].

Помимо такой коннотации понятия «идея» Кант подчеркивал, что афинский мудрец также «находил идеи во всем практическом, т.е. в том, что основывается на свободе, которая в свою очередь подчинена познаниям, составляющим истинный продукт

[2] KrV B 376; Кант 2006: 485 (здесь и далее перевод второго издания «Критики чистого разума» Н.О. Лосского, сверен Н.В. Мотрошиловой).

[3] KrV B 377; Кант 2006: 487.

[4] KrV B 370; Кант 2006: 477–479.

[5] Heimsoeth 1966: 349.

[6] KrV B 370; Кант 2006: 477–479.

разума [т.е. идеям, идее добродетели (добротности) прежде всего — *В.С.*]»[7]. При этом Платон распространял понятие идеи «также на спекулятивные познания — если только они были даны как чистые и даны полностью *a priori*»[8]. Анализ Кантом других важнейших характеристик понятия идеи афинского философа я приведу ниже. Однако, предвосхищая эту дескрипцию, можно уже сейчас отметить, что Кант выделяет далеко не все функции идей, которые реализуются в учении Платона. Справедливо ли будет упрекнуть философа (конечно, мягко) за то, что он усмотрел не все функции идей? На этот вопрос уместно будет ответить во второй части статьи. Дозволительно, однако, предположить, что Кант прежде всего обратил внимание именно на то предназначение идей, на фундаменте которого он задумал раскрыть собственное учение.

Итак, цели статьи видятся следующими: на том основании, что платоновская теория идей (во всех их ипостасях) представляет собою фундамент европейской философии в ее качестве постижения сущностей в понятиях, будет не только целесообразно, но прежде всего — необходимо, (i) эксплицировать и проанализировать если не глубинную природу, то, как минимум, *функции* идей в учении афинянина. Поскольку кантовская доктрина идей разума, наследующая базовые Платоновы интенции, есть не что иное, как основание всей практической сферы, обладающей приматом перед теоретическим разумом, постольку следует (ii) выявить, по меньшей мере, *функции* понятий чистого разума, а также, без сомнения, будет поучительно и благотворно в историко-философском смысле (iii) проследить разворачивание эйдетической традиции у двух «вершин» европейской философии.

Функции идей в учении Платона

Термин εἶδος впервые появился в сократических диалогах «Гиппий Больший» и «Евтифрон» (в последнем есть также тер-

[7] KrV B 371; Кант 2006: 479.
[8] KrV B 371; Кант 2006: 479, n.

мин ἰδέα)[9]. Строго говоря, в названных произведениях терминами эти слова считать пока еще рано. Платон еще только «пробует», «нащупывает» собственную терминологию, придавая распространенным словам обыденного языка специфическое философское значение[10]. Со временем и εἶδος, и ἰδέα станут устойчивыми философскими терминами, и не просто рядовыми терминами, а фундаментальными понятиями сперва платоновской философии, а затем и всей европейской.

В диалоге «Евтифрон», к примеру, εἶδος и ἰδέα употребляются в качестве синонимов. Речь идет о том, чтобы определить идею (εἶδος) *благочестия* как таковую, в силу которой всё благочестивое является благочестивым (*Euthphr.* 6d)[11]. Ибо очевидно, что, благодаря (как позже узнает Сократ) отношениям *причастности*, *уподобления* (подражания), а также *присутствия*, существующим между идеями и вещами, и вследствие отнесенности к единой идее (ἰδέα), нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым (*Euthphr.* 6e). Сократ просит разъяснить, что именно представляет собою идея (ἰδέα), дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом (παράδειγμα), назвать одни действия, подобные образцу, благочестивыми, а другие, неподобные, как-то иначе. Здесь Сократ — нужно отдать ему должное — ставит чрезвычайно точный и, можно сказать, животрепещущий вопрос: *что представляют собою идеи*? Именно от этого нацеленного и меткого вопрошания следует отталкиваться, намереваясь исследовать функциональную природу идей.

---

[9] Историки философии связывают первое известное нам употребление слова ἰδέα в сугубо философском контексте с именем Демокрита, поскольку, «согласно сохранившимся сообщениям и фрагментам, он, по-видимому, называл первичные компоненты Вселенной, отличающиеся друг от друга только конфигурацией, порядком и положением, „неделимыми формами“ (ἀτόμους ἰδέας)» (Meinhardt 1976: 55). Однако нужно признать, что учение Демокрита о «неделимом» — это всё же не вполне систематизированная и обоснованная натурфилософия (фисиология), а не высокоразвитая метафизика Платона.

[10] Греческое слово ἰδέα «первоначально означает видимую наружную форму человека или вещи», а также «обычно указывает на природу, свойства вещей» (Meinhardt 1976: 55).

[11] Здесь и далее «Евтифрон» в пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

Приблизиться к исходному осмыслению сущности идей помогут классические дескрипции *идеи самой по себе*. В этом аспекте идеи «пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (*Prm.* 132d)[12]. При этом следует особенно акцентировать важнейший *автономный* статус идей самих по себе: несмотря на то, что идеи представляют собою неизменные «сущности каждой вещи», тем не менее, идеи суть то, что они суть, «лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям ⟨...⟩, только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами» (*Prm.* 133cd). Так, например, идея господства самого по себе обладает сущностью (и можно добавить — субъектностью) лишь в отношении к идее рабства самого по себе, а вовсе не в отношении к существующим в чувственно воспринимаемом мире рабам. В таком случае «идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся» (*Prm.* 133e).

В одноименном диалоге ведущий дискуссию Парменид (а по сути — зрелый Платон) выступает в качестве многоумного философа. Он подвергает жесткой критике учение об идеях, которое представляет ему Сократ (= молодой Платон), однако затем совершает как будто «полный поворот кругом» и приводит действительно несокрушимый аргумент в пользу существования идей. Если кто-либо, заявляет устами элейского философа многоопытный схоларх Академии, приняв во внимание разверзшуюся критику, «откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (*Prm.* 135bc). Тем самым было авторитетно заявлено: не только философское и научное мышление никак не могут обойтись без идей (то есть

[12] Здесь и далее «Парменид» в пер. Н.Н. Томасова.

понятий, включающих в себя разнообразные сущности), но даже обыденное мышление не рефлексирующего индивида не сможет иметь места без использования слов повседневной речи, которые — надо признать — во многом схожи с идеями. Иначе говоря, если мы в своих утверждениях не оперируем сущностями любого рода, то мы попросту не можем ничего высказать!

Существование идей самих по себе едва ли не автоматически подразумевает наличие таких «объектов-референтов», которые по своей природе выступают в качестве *подобий*, неотъемлемо *причастных* этим идеям. И тогда Платон закономерным образом эксплицирует в «Тимее» существование двух миров: «есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли». Помимо области идей существует мир вещей: «нечто подобное этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь в него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» (*Ti.* 52a)[13]. При этом «вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» (*R.* 507b)[14]. Между идеями и вещами установились такие отношения: вещи могут присутствовать в мире и познаваться лишь благодаря верховной идее Блага; именно «оно дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно — за пределами существования (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превышая (ὑπερέχοντος) его достоинством и силой» (*R.* 509b).

Уже из этих дескрипций можно составить первоначальное мнение (но, вероятно, еще не знание) о некоторых существенных характеристиках идей. В первую очередь мы обнаруживаем, что идеи сами по себе: (i) пребывают в *вечности* (не рождаются и не умирают); (ii) *самотождественны*; (iii) не подвержены *влиянию* и *изменениям* (ничего не воспринимают в себя и сами ни во что не входят); (iv) не имеют *материального образа* (незримы, иде-

[13] Здесь и далее «Тимей» в пер. С.С. Аверинцева.

[14] Здесь и далее «Государство» в пер. А.Н. Егунова.

альны, т.е. в логическом смысле нематериальны); (v) в принципе *не воспринимаются органами чувств*; (vi) как сугубо ноэтические сущности, могут быть постигнуты исключительно *мышлением*; (vii) представляют собою *образцы* для вещей, которые устремлены к своим идеям-идеалам, вознамериваясь *уподобиться* им, впрочем, не достигая этой конечной цели; (viii) связаны с природными вещами отношением *причастности*; (ix) в качестве сущности вещей, являются *условиями возможности мышления* и *рассуждения*; (x) *автономны* (существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся). Таковы наиболее важные и в первую очередь «доступные» предикаты идеи самой по себе. Можно надеяться, что структурно-функциональный анализ позволит открыть базовые функции идей.

Онтологическая функция. На авансцене платоновской метафизики мы находим онтологическую функцию идей. Этот факт, помимо всего прочего, обусловлен тем известным обстоятельством, что в Древней Греции основание доминирующего мышления составляло как раз бытийственное, вещное, онтологическое сознание. Согласно античному менталитету, то, что обеспечивает истинность познания и знания, должно иметь *реальный* характер, *вещный* статус. Ранний греческий тип мышления пока еще не может допустить существование фундамента объективного знания в самом познающем субъекте и выносит это основание вовне — в чувственный мир или особую сферу идей-парадигм. Очевидно, что доминирующее мышление по природе своей — это популярная и обыденная рефлексия, а вовсе не философская и элитарная. Тем не менее, такое повседневное видение мира заметным образом влияло на теоретический, ноэтический образ мыслей. Онтологическая функция идей — наиболее «объемная»; в ее структуре можно выделить сразу несколько аспектов.

α) *Идея как основа, причина и источник бытия вещей.* В «Тимее» собеседники заводят «правдивое сказание» о зарождении Вселенной. Здесь, еще до экспликации двух миров, Тимей Локрийский прежде всего четко разграничивает «две вещи»: «что́ есть вечное,

не имеющее возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее». Соответственно, «то, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (*Ti.* 27d–28a). При этом всё возникающее должно иметь причину своего возникновения. В данном случае будет уместен вопрос:

> Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроял, — на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума (*Ti.* 29a).

Опуская дальнейшие многочисленные — увлекательные и интригующие — подробности сотворения Вселенной демиургом, можно сделать вывод о том, что в основание всего творения положены идеи в качестве «вечно тождественного бытия[15]. Тогда становится понятным, что существует «лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна» (*Phd.* 101c)[16]. Больше

[15] Классик платоноведения, Грегори Властос, обращает внимание на уникальный характер метафизики Платона: «Для него было естественным сказать, что извечные вещи, идеи, являются „действительно реальными“ (really real). ⟨…⟩ Будучи метафизиком, он использует их, скорее, как ключ для переписывания реальности, создавая образец, совершенно новый для греческого мышления, в котором вечность — это бестелесная идея, а материальный мир имеет значение и ценность лишь настолько, насколько он копирует, или может копировать, идею, в которой само время искуплено как образ вечности. Такое ре-структурирование (re-structuring) того, что находится на строительных лесах реальности, представляет собою одно из величайших достижений Платона, возможно, самое великое. Для того чтобы быть великим, достижение не нуждается в том, чтобы быть безупречным» (Vlastos 1973: 55–56).

[16] Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша.

того, Сократ и его собеседники полагают, что «каждая из идей существует и что вещи в силу причастности к ним получают их имена» (*Phd.* 102b). Однако разговор об именах — это совсем другая тема.

β) *Идея — парадигма для вещей, идеальный образец для их «телесного» воплощения.* Платон говорит в «Федоне» о чувственно воспринимаемом предмете: «то, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существующего [т.е. идее — *В.С.*], но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже» (*Phd.* 74e). Кроме того — позволю себе еще раз процитировать это высказывание, — Платон утверждает, что «идеи прибывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (*Prm.* 132d). Таким образцом является, например, идея челнока для мастера, который изготавливает реальный ткацкий инструмент из дерева. В этом случае в его сознании присутствует *визуальный мысленный образец* предмета, на который он ориентируется. Подобным же образом и демиург творит Вселенную, используя при этом тождественные и неизменные образцы — идеи. Стало быть, идею как парадигму нужно понимать скорее в качестве ἰδέα, а не εἶδος, т.е. как внешний образ предмета, его специфический вид наподобие аристотелевской формы статуи.

γ) *Идея — сущность вещи.* Как известно, человек, имеющий «прирожденную склонность к знанию», никогда «не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи» (*R.* 490ab). В этом случае «он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого́ мышления не постигнет сущности блага» (*R.* 532ab). Тогда мы должны назвать такого человека *диалектиком*, ибо эта наука как раз и направлена на «доказательство сущности каждой вещи», а сам человек стремится к «пониманию сущности» (*R.* 534bc).

Очевидно, что идею в качестве сущности вещи нужно рассматривать скорее как εἶδος, нежели ἰδέα, т.е. как умопостигаемый (логический) *смысл* вещи, а не только ее внешний вид и специфическую форму. Этот аспект идеи правильно будет называть как онтологическим, так и эпистемологическим, поскольку идея как сущность — это уже (строгое) логическое понятие вещи. Такое понятие находится одновременно и в мышлении познающего субъекта, но также и в сознании Бога. Причем очень быстро обнаруживается, что идеи как сущности даны нам изначально, от рождения. Платон убежден в том, что идеи и прекрасного, и доброго, и другие «подобного рода сущности», к «которым мы возводим всё, полученное в чувственных восприятиях», достались нам «с самого начала»[17]. Более того, «с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет» (*Phd.* 76de).

Платон считает, что философия как «строгая» и рациональная наука должна убедительно доказывать свои основоположения и постигать истину «в соответствии с идеей (εἶδος)» (*Phdr.* 249bc)[18]. Следовательно, идеи как врожденные сущности вещей и всего существующего конституируют познание человека и регулируют его практические действия. Происходит определенного рода синтез бытия и познания. Сущность и истина оказываются однопорядковыми понятиями, едва ли не синонимами[19]. Иначе говоря, если душа достигла такого уровня, когда способна воспринимать сущее, то вместе с тем она созерцает истину.

δ) *Идея в высшем и совокупном проявлении — эйдос Блага.* Платон уверенно заявляет: «Идея блага — вот это самое важное знание» (*R.* 505a). Почему? — Через идею Блага становятся при-

[17] Бессмертная часть души до вселения в тело существовала в «занебесной области» среди богов и идей и обрела полное знание. Кант утверждает, что такое общение с богами — это не проявление философской «мечтательности», а «всего лишь способ объяснения возможности познаний *a priori*» (Кант 2000: 276; Refl. 6050; пер. В.В. Васильева).

[18] Здесь и далее «Федр» в пер. А.Н. Егунова.

[19] «Значит, не во впечатлениях заключается знание, а в умозаключениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же нет» (*Tht.* 186d; пер. Т.В. Васильевой).

годными и вместе с тем полезными *идеи высших качеств*: добротность, справедливость, мудрость, рассудительность, мужество и все остальные. Среди этих качеств философ особенно выделяет идею *добротности*[20]. По сути, добротность — это спецификация и референт в мире идеи Блага.

Протагор (в одноименном диалоге) рассматривает арете как агрегат пяти важнейших составных частей, а именно — справедливости, рассудительности, благочестия, мудрости и мужества. Платон рассматривает ἀρετή существенно иначе. Он полагает, что добродетель как целостность не может быть обнаружена эмпирическим путем. Понятно, что арете — это идея (εἶδος), и, как таковая, она всегда будет предшествовать своим частям. Более того, разделение единой добротности на отдельные составляющие есть результат аналитического действия рассудка. Соединенные вместе части не создают еще единую арете. Она больше суммы своих частей и представляет собою абсолютно новое, по сравнению с ними, качество. Другими словами, арете — это типичный *эмерджент*. Как сущность, обладающая свойством эмерджентности, она не только больше частей и предшествует им, но имеет непосредственное отношение к высшей сфере — Благу, понимаемому как абсолютное единство мира, высшая ценность и идеал. Только благодаря своей эмерджентности арете имеет «выход» в другой, умопостигаемый, мир, а, стало быть, и человек, приобщившийся к добротности, получает возможность выйти за пределы области вечного становления и получить различной степени доступ к сфере подлинного бытия[21]. Софисты, и Протагор в частности, были уверены, что добродетели можно научиться. Платон считал иначе. Поэтому вполне справедливо полагает И.А. Протопопова:

---

[20] Субстантив ἀρετή очень часто переводят как «добродетель». Однако добродетель — это только ἀρετή, присущая человеческой душе. Добротность (ἀρετή) — это превосходство, наивысшее качество, присущее всему миру. Всё что угодно может обладать арете́. Именно поэтому арете как таковая — это *добротность*, а конкретная арете души — *добродетель*.

[21] Подробнее об эмерджентности арете см. Семенов 2012: 84–86.

> Добродетель, которая возникает как результат научения, — призрачная, *доксическая*, не имеющая отношения к подлинному источнику сущего. *Арете* появляется не через науку об измерении удовольствий, понятых как благо, а через «беременность и роды», роды же возможны только через *трансцендирование*, «выход из себя»: это рождение в себе «добродетельного человека». Такое рождение может произойти через прикосновение к тому, что существует «само по себе» и в тоже время является основанием всего сущего — это Благо в «Государстве» (*R.* 508–509). И это единое основание всех добродетелей как «эмерджентного эйдоса»[22].

Анализ Г.Й. Кремером агатологии Платона убедительно продемонстрировал, что «идею Блага вполне можно было бы понимать как „то, ради чего“ совершаются человеческие поступки»[23]. Однако это было бы некое партикулярное и, стало быть, неполное суждение о Благе. Наилучшей тематизацией Блага будет та, в рамках которой мы будем говорить «об *идее Блага*, определяя ее, однако, более точно как идею *единства*»[24]. Такая характеристика будет наиболее адекватной, поскольку «Благо обосновывает или, по словам Платона, является „начальной причиной“ („als Anfang verursacht“) не только отдельных благ и положительных свойств, но также бытия, истины и познаваемости идей и математических предметов»[25]. В таком случае, наиболее точным выражением Блага как *общей идеи единства* будет следующее: «всё сущее *есть* в той степени, в какой оно является тождественным, определенным, ограниченным и устойчивым и в таком качестве причастным *единству*»[26].

Телеологическая функция. Фундаментальная концепция конечной цели (τέλος), указывает В. Йегер, впервые появилась у Платона в «Протагоре». В некоторых контекстах этого диалога «Благо» (ἀγαθόν) синонимично τέλος[27]. В идее содержатся глобальные

[22] Протопопова 2024: 38.
[23] Кремер 2015: 28.
[24] Кремер 2015: 29.
[25] Кремер 2015: 29–30.
[26] Кремер 2015: 30.
[27] Йегер 1997: 288.

и конечные цели каждой вещи самой по себе и ее копии в чувственно воспринимаемом мире. Вещи стремятся стать такими, как их идеи: они ставят своею целью быть *причастными* своим идеям и достичь *подобия* с ними. К сожалению, эти намерения в полной мере не достижимы, поскольку любая идея вещи — это одновременно ее *идеал*, который по определению недосягаем.

Такие (целевые) идеи, как, например, добротность, Благо, мера, справедливость, рассудительность, Бог, мудрость, прекрасное, мужество, представляют собою вовсе не гипостазированные понятия, и не «главнейшие роды́» (μέγιστα γένη), анализируемые в «Софисте» (бытие, тождество, различие, покой и движение), и не такие понятия «Менона», как величина, больше, меньше, равенство, число, и уж вовсе не такие «технические» идеи «промежуточного» характера, или рассудочные математические сущности, как сторона, квадрат, фут, диагональ, фигура, площадь. Для понимания сущности идей-целей будет вполне уместным сопоставление их аспектов с идеями разума Канта. Ибо высшие по своему статусу эйдосы Блага, ἀρετή и другие суть не что иное, как регулятивные кантовские идеи разума. Они не конституируют опыт, а задают *цель* практических действий и человеческой жизни в целом. Телеологическая сущность находится у них на первом месте. Конечной их целью в отношении человека является достижение человеком добротности и Блага. Любая другая вещь в мире, согласно целевой идее, должна исполнить свое предназначение.

Эпистемологическая функция. Идея — особого рода понятие, используемое *дианойей* (рассудком) и *ноэсисом* (разумом). В первом случае — при рассудочном познании — такое понятие синтезирует чувственные ощущения. Платон, в частности, говорит о постижении истины «в соответствии с идеей (εἶδος), исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино» (*Phdr.* 249bc). В другой ситуации — при чистом интуитивном схватывании — понятие выражает умопостигаемую (ноэтическую) *сущность* вещи. Однако последнее возможно только по-

сле осуществления процедур очищения души (катарсиса) и Восхождения (анабасиса). Поэтому действия понятий ноэсиса я рассмотрю в рамках следующей функции идей.

Дианойя в качестве рассудочного познания дискурсивным образом производит такое действие, которое Кант значительно позже назовет априорным синтетическим познанием. Такие платоновские идеи, как пять «главнейших родов» и другие логические понятия меньшей степени общности правильно будет сравнить с кантовскими чистыми априорными категориями рассудка, чья цель — синтезировать чувственные ощущения, конституируя тем самым предмет познания и опыт в целом. Но этот вновь созданный предмет будет уже относиться не к разряду ноэтического знания как такового (ἐπιστήμη), а к рассудочно получаемому «рассуждению» (διάνοια), поскольку возник не в результате интуитивного постижения идей. Исходя из такого понимания дискурсивной познавательной деятельности рассудка, Платон делает сугубо трансценденталистский кантианский вывод: «мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают» (*Phd.* 74e–75a).

На этом афинский философ не останавливается и продолжает дескрипцию трансцендентального познания: мысль о необходимости участия в опыте врожденных понятий «возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. ⟨…⟩ Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что всё воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели» (*Phd.* 75ab). Соответственно, «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему» (*Phd.* 75b). Такие врожденные идеи совместно с рецептивностью, памятью, воображением и, наконец, анамнесисом осуществ-

ляют полноценный эпистемологический синтез чувственного содержания и врожденной формы, создавая тем самым трансцендентальное познание (если высказываться в более поздних терминах)[28].

Аксиологическая и *этическая функции.* Идеи ноэсиса являются господствующими ценностями и регулятивными идеями всего человеческого существования. Все они находят свое воплощение в верховном принципе единства — идее Блага. Как уже выяснилось, идея Блага представляет собою не что иное, как «самое важное знание», поскольку именно через него становятся пригодными *идеи высших качеств*: добротность, справедливость, мудрость, рассудительность, мужество и все остальные. Таким образом, результирующая идея Блага — источник и причина всего правильного и прекрасного. Человек, который не стремиться совершать *ана́басис*, или Восхождение к Благу, «проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон» (*R.* 534cd).

Человеческое существование также полностью зависит от подлинного знания, которым владеет душа и способна его припомнить. Если же вспомнить о том, что «космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (*Ti.* 29a) и что в его творении непосредственное участие принимали идеи (созданные демиургом из первообраза) и душа, то можно заключить: бытие не только человека, но также самодовлеющего, одушевленного, умного и сферовидного космоса, детерминировано идеальным началом — совокупностью ценностных и этических идей.

Эстетическая функция. Часть идей высших качеств (например, красота, прекрасное как таковое) представляют собою эстетический критерий и идеал и, следовательно, основание эстетического конструирования Космоса и человеческой жизни. «Сияющую красоту, — говорит Платон, — можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище». Это

[28] Подробнее о синтетической деятельности дианойи: Семенов 2024: 67–69.

«блаженное зрелище» есть не что иное как чистое созерцание душою идей, находящихся в занебесной области, включая идею красоты (или прекрасного), гармоничного, соразмерного и других эстетических сущностей (*Phdr.* 250b).

Мантинеянка Диотима открыла глаза Сократу на то, что человек, увидевший прекрасное само по себе, уже не сможет проживать свою «жалкую жизнь», но будет способен достичь «истинной добродетели», а, стало быть, и бессмертия (*Smp.* 211d–212a)[29]. Она же представила ему градацию восхождения к прекрасному, состоящую из шести этапов (*Smp.* 210a–d). Если кто-либо, «наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе» (*Smp.* 210e). Однако путь и к любви, и к прекрасному — тяжкий и многотрудный[30].

После вселения души в тело у человека, благодаря памяти, возникает *трансцендентная тоска* по тем чистым идеям, которые когда-то созерцала душа, следуя богам. Из всего, что видела она в сфере истинного бытия, наиболее доступным в этом мире оказывается *прекрасное*. Ибо из всех идей только красота воспринимается здесь посредством самого отчетливого из всех чувств — зрения (*Phdr.* 250bd). Потом, с возрастом, мудрость человека возрастет, и ему будут доступны и другие идеи, поскольку, как известно, «зрение рассудка становится острым тогда, когда глаза начинают уже терять свою зоркость» (*Smp.* 219a).

Психологическая функция. Идея есть душа. Платон указывает на то, что при вселении души в тело, которое благодаря ее силе и энергии кажется самодвижущимся, возникает «сопряжение души и тела», называемое «живым существом» (*Phdr.* 246c). Помимо идеи жизни, душа воплощает в себе начало познания. В та-

[29] Здесь и далее «Пир» в пер. С.К. Апта.

[30] «Философ достигает своего бессмертия через прикосновение к Божественному, вечным идеям. Но это прикосновение — ви́дение или познание, — так красочно описанное в „Пире“, достижимо только посредством *анамнесиса*, который, в свою очередь, предполагает перевоплощение и бессмертие. Учение об идеях и бессмертие души „самой по себе“ (αὐτὴ καθ’ αὑτήν; *Phd.* 79d, т.е. ума (mind)) — неразрывны» (Guthrie 1975: 389).

ком случае конкретное бытие людей почти полностью зависит от того объема знания чистых сущностей, которое душа приобрела до вселения в тело. Иначе говоря, земное существование человека есть функция от степени постижения душой истинного бытия (идей). Определение идеи как души позволяет, наконец-то, понять сущность и первой, и второй. *Идея* в качестве *души* прекрасно понимается как телесная, внешне выразимая сущность; эмпирическое обобщение; психически и умственно видимые образы; гипостазированное понятие; априорное понятие рассудка; регулятивная идея разума; и, наконец, как особый вид *неистовства* — интенциональное стремление к Благу, прекрасному, истине и подобного рода сущностям. В «Федре» Платон выделяет четыре вида неистовства души, посланного нам «как божий дар»: (i) неистовство прорицательницы в Дельфах, жриц в Додоне, (ii) во время молитв богам и служения им, (iii) одержимость, посланная Музами, и охватывающая нежную и непорочную душу вакхическим восторгом и побуждающая к творчеству, (iv) неистовство от созерцания идей и стремления к ним. Во время служения богам человек, охваченный неистовством, удостаивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих его зол (*Phdr.* 244a–245a, 249de).

Душа в качестве *идеи*, со своей стороны, видится как способность-деятельность, производящая в космосе (Мировая Душа) и сугубо человеческом мире все необходимые основы бытия: телеологическую основу, этическую, аксиологическую, онтологическую, телесную, динамическую, эпистемологическую, логическую, дианоэтическую, эстетическую, психическую, симметрическую (определение меры), функциональную. Для бессмертной души субъекта особенно важен анамнесис, несмотря на его огромную трудность: «Анамнесис как припоминание идеи проявляется затем как особое родство души с идеей: в анамнесисе речь идет ⟨…⟩ о *духовности* (*Geistigkeit*) человеческого познания на основе духовности человеческой души. Эта духовность представлена Платоном как отличительное *родство* души с идеей. Душа

происходит *из идеи*: в идее находится ее источник (Ursprung), источник ее духовной жизни и действия. ⟨…⟩ *В идее* душа находит свою *родину*. ⟨…⟩ *К идее* вновь стремится душа: мыслящая, философствующая, любящая и живущая — она восходит до идеи»[31].

Динамическая функция. «Движение» — это одна из тех идей, которые составляют главнейшие роды «Софиста». «Каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души» (*Phdr.* 245e). Иначе говоря, душа есть то, что движет само себя. Идея-душа в человеке, как и Мировая Душа в космосе, движет телом и управляет им: именно душа является «источником и началом движения для всего остального, что движется» (*Phdr.* 245c)[32]. Но если это движение прерывается, то прерывается и жизнь. Однако бессмертная часть души, воплощающая в себе идею движения, не может умереть, поскольку «вечнодвижущееся бессмертно» (*Phdr.* 245c). Стало быть, душа является выражением метафизического *принципа действия.* Именно ее присутствие делает возможным чье бы то ни было существование; именно она является динамическим началом всего сущего.

Таковы основные функции идей, и эта функциональная совокупность позволила Платону осуществить, пожалуй, самый первый философский переворот, основав метафизику, пришедшую на смену натурфилософии.

Философское значение учения Платона об идеях

Обобщение эксплицированных функций идей даст нам крайне абстрактную, но зато точную формулировку: идеи конституируют (формируют), конструируют и регулируют абсолютно всё,

[31] Huber 1964: 583–584.

[32] Удивительны текстуальные совпадения Данте Алигьери с Платоном. Средневековый поэт как будто находился под влиянием Платона, когда завершал бессмертную «Комедию» словами: L'amor che move il sole e l'altre stelle («Любовь, что движет Солнце и светила»; пер. М. Лозинского). Складывается впечатление, что Данте читал «Законы» Платона и его вдохновляли строки: «Если душа вращает всё, то, очевидно, она же вращает и каждое в отдельности — Солнце, Луну и другие звезды» (*Lg.* 898d; пер. А.Н. Егунова).

начиная с деятельности Мировой Души-идеи, которая порождает и связывает весь Космос, и заканчивая человеческой бессмертной частью души-идеи, что творит весь эпистемологический, социальный и персональный мир. Что же касается философии, то идеи являются фундаментом любой области философского знания[33].

Представляется возможным (на основе диалога «Парменид») дать, хотя и не полную, и не вполне определенную, но всё же общую классификацию идей.

1. Прежде всего, нужно отметить *идеи высших качеств*: идея справедливого самого по себе, истины самой по себе, доброго, благого, прекрасного и всего подобного (*Prm.* 130b). Эти идеи следует назвать регулятивными идеями разума, ориентирующими всю деятельность человека на Благо. Они не дают познания окружающего мира, поскольку относятся к практической сфере.

2. К следующей группе можно отнести идеи в качестве *априорных понятий рассудка*: равенство, большее/меньшее, сходство/несходство, целое и часть и так далее. К этой же категории следует причислить такие предельные идеи, как «главнейшие роды» из «Софиста» (бытие, тождество, различие, покой, движение). Несмотря на различную степень общности этих разнородных идей, все они выполняют общую функцию — конституируют опыт. По своей сущности эти идеи являются не чем иным, как чистыми априорными понятиями рассудка, которые синтезируют чувственное многообразие ощущений и подводят их под понятие, создавая тем самым трансцендентальное знание об окружающей действительности.

3. Наконец, явно просматривается еще одна группа «земных» идей, в которую можно включить *идеи природных* и *человеческих вещей*, *процессов* и *отношений*, таких как человек сам по себе, огонь, вода, великое и малое, господство и рабство (*Prm.* 130c sqq.).

---

[33] Хельмут Майнхардт подчеркивает: «Своим учением об идеях Платон утвердил одну из центральных тем философской мысли вплоть до наших дней» (Meinhardt 1976: 58).

Эти сущности в «пирамиде идей» составляют подавляющее большинство.

Если предельно кратко обрисовать значение учения Платона об идеях для культуры в целом, то следует, в первую очередь, подчеркнуть, что Платон указал на главный предмет философии, науки и искусства — *идеи*. Философия должна изучать идеи. Отнюдь не природу и ее первоначала, как натурфилософия, а умопостигаемые сущности вещей. Тем самым афинский гений осуществил переход от натурфилософии к метафизике, в результате чего возникла философия *par excellence*.

Платон впервые обосновал *понятие*. Это вовсе не означает, что до схоларха Академии не существовало понятий или люди ими не пользовались. Думаю, что не ошибусь, если скажу, что европейское человечество *догадывалось* о сущности и функциях употребляемых слов. Но Платон систематически дедуцировал понятие как первоначальную и важнейшую форму мышления. Он четко и однозначно указал на неразрывную и «родственную» связь *понятия* и *смысла* вещи, *сущности* предмета. Стало очевидно: понятие заключает в себе то наиболее важное, что есть в вещи, — ее неотъемлемую сущность. Тем самым обнаружилось, что логически полная дефиниция значительно приближает нас к пониманию и окружающего мира, и трансцендентной области человеческого существования. Следовательно, для философии и науки был определен предмет исследования.

Платон отчетливо продемонстрировал, что идеи в нашем уме суть *онтологические* и *эпистемологические* категории. Как результат этого осознания, возникли систематически построенные *онтология* и *эпистемология*. Более того, был сформирован *трансцендентализм* — наиболее развитая философская парадигма об условиях возможности умопостигаемых сущностей вещей и их неэмпирическом познании.

Идеи, как уже было сказано, представляют собою научные (= сущностные) понятия о вещах, процессах и отношениях. Вследствие этого в творчестве самого гениального ученика Платона — Аристотеля, возникают *естественные*, *гуманитарные* и *социаль-*

ные науки. Ведь отныне стало очевидно, что́ именно должна изучать наука: прежде всего — *сущности* (как результат — возникли разнообразнейшие классификации) и *отношения.* Но поскольку идеи вступают между собою в самые разнообразные взаимосвязи (например, по степени общности: род и вид), постольку возникает *формальная* (Аристотелева) *логика*, основы которой пока еще в несистематизированном виде заложил именно Платон.

Идеи сразу же обнаружили свою *ценностную* природу, тем самым породив целое аксиологическое направление: *философскую аксиологию*, *этику*, *эстетику*, *теорию искусства*, *учение о государстве*, построенном на добродетелях, цель которого — сугубо *этическая*: благо граждан полиса. Кроме того, этические добродетели можно культивировать в душе (посредством катарсиса и анабасиса), а это привело к возникновению учения о пайдейе, теории воспитания и педагогике. Следует также отметить, что платоновское учение о Восхождении души к Благу (вкупе с концепцией Плотина об эманации и деградации Единого) было едва ли не полностью ассимилировано христианством.

Величайшее деяние афинского гения адекватно и в полной мере было оценено другим классиком трансцендентализма — Эдмундом Гуссерлем:

> Можно сказать, что только с Платоном чистые идеи — настоящее познание, истинная теория и наука и (чем все они охватываются) подлинная философия — входят в сознание человечества. Сам Платон также является первым, кто их познавал и разрабатывал в качестве философски наиважнейших (принципиальнейших) исследовательских тем. Платон, кроме того, является творцом философских проблем и науки о методе, а именно о том методе, который в сущности познания самого по себе систематически претворяет заложенную высшую целевую идею «философии». Настоящее познавание, подлинная истина (в себе значимая, окончательно определенная), в истинном и подлинном смысле сущее (как идентичный субстрат окончательно определенных истин) становятся для него коррелятами сущности. Общее понятие всех значимых в себе истин, достигаемых в возможном настоящем познавании, необходимо образует теоретически

> связанное и методически осуществляемое единство — единство всеобщей науки. Это и есть философия в платоновском смысле. Ее коррелятом, стало быть, является тотальность всего поистине сущего[34].

Эта мысль основоположника трансцендентальной феноменологии является, пожалуй, самой полной и одновременно наиболее лапидарно выраженной оценкой вклада Платона в философию, науку и мировую культуру.

Понимал ли Кант Платона лучше его самого?

Именно с такого вопроса следует приступать к Кантовой рецепции учения Платона об идеях. Ибо кёнигсбергский мыслитель, собираясь изложить собственное учение об идеях разума, сразу же выразил в отношении Платона такого рода притязание: «когда мы сравниваем мысли, высказываемые автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие»[35]. Данное высказывание, помимо очевидного намерения понять афинского схоларха лучше, чем он сам себя понимал, содержит, кроме того, скрытый упрек в неясности теории идей.

Как же Кант понял суть учения об идеях? Забегая вперед, можно сказать, что понял в основном правильно, но не полно, ибо упустил из внимания некоторые функции идей. Впрочем, в данной ситуации не стоит пенять Канту за это упущение: чтобы усмотреть все функции, нужно быть профессиональным историком философии и досконально знать все сочинения древнегреческого философа.

Кёнигсбержец сумел очень цепко «схватить» главную суть учения об идеях афинянина:

> Платон ясно видел, что наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем [сначала] разбирать явления по буквам согласно синтетическому единству, чтобы [потом] быть в состоянии прочитать в них [слова] опыта; он видел, что

[34] Husserl 1956: 12–13.

[35] KrV B 370; Кант 2006: 479.

> наш разум естественно воспаряет в область познаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими познаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не суть одни лишь химеры[36].

И после этого пассажа Кант сразу же акцентирует наше внимание на том, что Платон «находил идеи преимущественно во всем практическом, т.е. в том, что основывается на свободе»[37]. В свою очередь, свобода основывается на идеях разума. Ибо — в противном случае — тот, кто хотел бы выводить добродетели из опыта, превратил бы их в «какую-то изменчивую в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам, двусмысленную нелепость». Однако подлинник добродетели находится не в опыте, а в голове! Соответственно, «этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами ⟨...⟩, но вовсе не прообразами»[38]. Отсюда философ делает заключение:

> всякое суждение о моральной ценности или ее отсутствии возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству, на каком бы отдалении от него ни держали нас заложенные в человеческой природе и неопределимые по своей степени препятствия[39].

Так, например, платоновская республика зачастую понимается как разительный пример несбыточного совершенства от прекраснодушного мыслителя. Однако:

> государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* ⟨...⟩, есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только первого проекта конституции государства, но и всякого отдельного закона[40].

---

[36] KrV B 370–371; Кант 2006: 479.
[37] KrV B 371; Кант 2006: 479.
[38] KrV B 372; Кант 2006: 481.
[39] KrV B 372; Кант 2006: 481.
[40] KrV B 373; Кант 2006: 481.

Помимо этой — важнейшей! — практической (*аксиологической* и *этической*) функции идей, Кант выделяет также *онтологическую*. Так Платон, по мысли Канта, усматривал в природе «явные признаки» ее происхождения из идей. Правильное устройство мироздания и весь естественный порядок «ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям». Несмотря на то, что ни один природный объект, включая человека, не совпадают с «идеей самого совершенного в его виде», тем не менее «эти идеи определены в высшем разуме каждая в отдельности, неизменно и полностью и составляют первоначальные причины вещей, и единственно лишь совокупность связи вещей во Вселенной полностью адекватна идее»[41]. Такая постановка вопроса афинским мыслителем, такой «полет мысли» философа, «возвысившегося от копирующего наблюдения физического в миропорядке к архитектонической связи его согласно целям, т.е. идеям, заслуживает новых усилий, уважения и подражания»[42].

После высказанного уважения к «онтологической деятельности» Платона Кант вновь обращается к практической функции идей афинского философа и подчеркивает:

> что же касается принципов нравственности, законодательства и религии, где только идеи делают возможным опыт (в отношении добра), хотя они и не могут быть полностью выражены в нем, то в этой области Платону принадлежит совершенно особая заслуга, которую не признают только потому, что его учение оценивают исходя из тех эмпирических правил, значимость которых как принципов идеи именно и должны были отрицать[43].

Очевидно, что для Канта в первую очередь важна и ценна именно «практическая деятельность» Платона. В ней основатель нормативной этики находит не только теоретический базис для собственной концепции, но также эмоционально-психологическую поддержку древнегреческого философа.

---

[41] KrV B 374–375; Кант 2006: 483.

[42] KrV B 375; Кант 2006: 483.

[43] KrV B 375; Кант 2006: 483–485.

Итак, платоновские идеи, как их понял Кант, претворяют следующие функции: (i) идеи выводят познание на новый (трансцендентный) уровень, не ограничиваясь одним лишь «посюсторонним» опытным познанием; (ii) идеи связаны всегда со свободой практической области; (iii) такие «идеи свободы» лежат в основании всей моральной практики человечества; (iv) идеи представляют собою подлинники, цели и прообразы конкретных моральных действий; (v) моральные идеи являются универсальными критериями оценки как любого человеческого действия, так и каждого социального института в целом; (vi) идеи непосредственно участвуют в творении Вселенной, создавая в ней правильное устройство и естественный порядок; (vii) идеи выступают в качестве идеального образца для всех многообразных видов и существ флоры и фауны.

Так понимал ли Кант Платона лучше его самого? Кантовское понимание сущности и функций платоновских идей следует признать точным и правильным. Однако не полным. Кант не увидел как раз то, что ему было очень близко и с чего он начинал исследование чистого разума, а именно — трансцендентальную синтетическую деятельность дианойи (рассудка). Невнимательно читал диалоги «Филеб» и «Федон»? Так или иначе, но Кант не усмотрел трансцендентальной активности идей и рассудка. Вряд ли стоит корить за это философа. До сих пор находятся некоторые современные историки философии, которые также не видят не только синтетической работы дианойи у Платона, но даже его (ярко выраженного) трансцендентализма!

Функции кантовских идей разума

После краткого исследования и оценки учения Платона об идеях Кант формулирует собственные задачи в области трансцендентальных идей, используя для этого метафорический образ. Философ намеревается «выравнивать и укреплять почву для этого величественного здания нравственности, так как разум, пусть и с добрыми намерениями, но тщетно копавшийся в этой почве

в поиске сокровищ, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания»[44]. В таком случае, необходимо тщательно «ознакомиться с трансцендентальным употреблением чистого разума, с его принципами и идеями, чтобы иметь возможность в надлежащей мере определить влияние и ценность чистого разума»[45].

Для того чтобы сразу же указать на специфику идей разума (= трансцендентальных идей), Кант приводит такое сопоставление: «понятия разума служат для *уразумения* (zum Begreifen)[46], подобно тому как понятия рассудка — для *понимания* (zum Verstehen) (восприятий)»[47]. Это означает, разъясняет дальше Кант, что понятия разума: (i) не ограничиваются сферой опыта, но относятся к более универсальному познанию, в котором эмпирическое познание — лишь часть; (ii) содержат в себе *безусловное*, которому подчинен и опыт; (iii) могут — в качестве принципов — регулировать опыт либо вообще не имеют объективной значимости и являются «умствующими понятиями»[48]. Вообще, идея есть не что иное, как понятие, состоящее из Notionen (т.е. чистых понятий рассудка), но выходящее за пределы возможного опыта[49]. Идее в опыте не может быть дан никакой предмет. Однако они не вымышлены произвольно, но укоренены в природе самого разума, по меньшей мере как задачи. Таковы первоначальные характеристики идей разума. Каковы же их функции?

Регулирование опыта. Понятие разума имеет свой источник, а именно:

> форма умозаключений, если применить ее к синтетическому единству созерцаний сообразно категориям, окажется источником особых понятий *a priori*, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума, или *трансцендентальными идеями*, и ко-

[44] KrV B 375–376; Кант 2006: 485.

[45] KrV B 375–376; Кант 2006: 485.

[46] «Уразуметь» (zum Begreifen) означает познать с помощи разума, *a priori*, до ясной и отчетливой степени; понять условия возможности предмета.

[47] KrV B 367; Кант 2006: 475.

[48] KrV B 367–368; Кант 2006: 475.

[49] KrV B 377; Кант 2006: 487.

торые будут определять согласно принципам употребление рассудка в целостности всего опыта[50].

Как это следует понимать? — Функция разума состоит во всеобщности познания согласно понятиям. В таком случае, трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как *понятие тотальности условий* для обусловленного, т.е. опыта. Стало быть, разум имеет отношение только к употреблению рассудка с целью:

предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*. Поэтому объективное употребление чистых понятий разума всегда *трансцендентно*, между тем как объективное употребление чистых понятий рассудка по своей природе всегда должно быть *имманентным*, так как оно ограничено только возможным опытом[51].

Иначе говоря, идеи разума, в отличие от понятий рассудка, ориентированы, повторюсь, на *безусловное*. Такому безусловному подчинен весь опыт. Идея представляет собою понятие «*некоторого максимума*» и по этой причине обладает одной лишь *регулятивной* силой в отношении рассудочного опыта[52]. Однако, к примеру, только регулятивная идея *систематического единства знания* (в качестве безусловного принципа) собирает всё знание воедино и создает из разрозненной совокупности результатов познания целостную и систематическую науку. «Сведение воедино» — вот принцип действия этой регулятивной идеи. Именно поэтому безусловный принцип систематического единства знания до сих пор остается первым критерием научности. При этом

[50] KrV B 378; Кант 2006: 487.

[51] KrV B 383; Кант 2006: 493.

[52] В «Пролегоменах» Кант говорит о том, что чистый разум «не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта, он требует лишь полноты применения рассудка в контексте опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотой принципов, а не созерцаний и предметов» (Кант 1994b: 93; § 44; пер. В.С. Соловьева, сверен М.М. Беляевым).

сам он является обязательным *условием* (= требованием) по отношению к знанию (науке).

Следовательно, можно сделать вывод: первой функцией трансцендентальных идей является *регулятивная деятельность разума в отношении опыта* (= синтетической активности рассудка).

Систематизация идей метафизики. Помимо этого Кант указывает, что чистых понятий разума должно быть столько же, сколько есть видов отношений, которые рассудок представляет себе посредством категорий (виды умозаключений: категорическое, гипотетическое, дизъюнктивное). Таким образом возникают:

(i) трансцендентальная идея абсолютного субъекта, не содержащего в себе многообразного (= предмет рациональной психологии);

(ii) трансцендентальная идея абсолютной тотальности ряда условий, или понятие мира (= предмет рациональной космологии);

(iii) трансцендентальная идея абсолютного единства условий всех предметов мышления вообще, или идея существа всех существ, или идея Бога (= предмет рациональной теологии).

Стало быть, «чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (*psychologia rationalis*), для трансцендентальной науки о мире (*cosmologia rationalis*) и, наконец, также для трансцендентального познания Бога (*theologia transcendentalis*)»[53]. Как следует из этого кантовского построения, *идея* есть не что иное, как принцип системности и целокупности условий в данной области существования.

В чем заключается ценность и значимость этих трансцендентальных идей? Кант охотно разъясняет:

> Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *Бог*, *свобода* и *бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Всё, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности. Она нуждается в них не

[53] KrV B 391–392; Кант 2006: 503.

> для целей естествознания, а для того, чтобы выйти за пределы природы. Проникновение в эти идеи сделало бы *теологию*, *мораль* и путем соединения той и другой *религию*, стало быть, высшие цели нашего бытия, зависимыми исключительно от способности спекулятивного разума, и ни от чего больше[54].

Таким образом, вторая функция трансцендентальных понятий разума — *систематизация идей метафизики* — имеет прямое и непосредственное отношение к существенным целям человечества, или «общечеловеческим интересам».

Обоснование практической области. Однако важнейшее значение трансцендентальных идей заключается в том, что они «делают возможным переход от понятий о природе к практическим понятиям и таким образом могут дать самим моральным идеям опору и связь со спекулятивными познаниями разума»[55]. Тем самым мы выходим за пределы одной лишь природы и обращаемся, как было сказано, к «высшим целям нашего бытия». Философ указывает на важность моральных идей:

> Если под *идеей* я понимаю такое совершенство, адекватно которому ничего не может быть дано в опыте, то моральные идеи от этого не становятся еще чем-то чрезмерным, т.е. чем-то таким, о чем нельзя даже составить ясного понятия и относительно чего неизвестно, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет или нет, каковы идеи спекулятивного разума; как прообразы практического совершенства моральные идеи служат необходимой путеводной нитью для нравственного поведения и вместе с тем *мерилом для сравнения*[56].

Таким образом, в области практического разума, т.е. в отношении «принципов нравственности, законодательства и религии» трансцендентальные идеи делают возможным нравственный опыт добра. Как известно, *идея трансцендентальной свободы* закладывает фундамент всей сферы морали, являясь, по сути, первой стадией обоснования практического разума и порождая в итоге такие конститутивы интеллигибельного мира и нравственной

---

[54] KrV B 395; Кант 2006: 505–507, n.

[55] KrV B 386; Кант 2006: 495–497.

[56] Кант 1997: 633–635, n.

области, как *добрая воля, долг* и *моральный закон* как *«факт разума»*.

Стало быть, третья функция идей разума — *обоснование практической области* — является самой важной для человеческого существования и в наибольшей мере соответствует пониманию идей Платоном.

Заключение: от идеи к идеалу

Два величайших европейских философа — Платон и Кант — начинают построение собственных грандиозных систем одинаково — с *идеи*. Термину *идея* полноценную философскую жизнь дал Платон, заложив тем самым фундамент всей европейской (и не только) философии. Афинский гений понимал идею широко: и в качестве «идеи Божественного рассудка», как позже скажет Кант, и в качестве творящих принципов бытия, и в качестве тео-агато-этических регулятивов, и в качестве интуитивно (ноэтично) постигаемых сущностей, и, наконец, в качестве понятий рассудка.

Кант развел идею по различным «подразделениям»: есть понятия рассудка, конституирующие опыт, и есть идеи разума, конструирующие всю социальную и моральную жизнь и, помимо этого, регулирующие деятельность беззаботного и опрометчивого рассудка. Почему беззаботного и опрометчивого? По той причине, что он никак не связан с ценностями и, следовательно, не обременен социальной ответственностью.

В главном философы полностью сходятся: для человеческого бытия самое важное предназначение идей — практическое. Идеи как тео-агато-этические принципы (= ценности) исключительно важны не только для каждого партикулярного индивида, но — прежде всего — для социальной жизни *in toto*. Ибо именно ценности лежат в основании всего социального бытия, и об этом знает любой социолог. Именно поэтому, начав с определения идей (понятий) в качестве форм или сущностей вещей, философы неизбежно приходят к их главной роли в человеческом мире — быть ценностями.

Однако ценности по своей природе суть *идеалы*. Такая эквивалентность прямо вытекает из сущности идей самих по себе. Ибо идеи как парадигмы вещей суть их образцы (идеалы), а в качестве ценностей — конечные цели людей и сообществ, иначе говоря — тоже идеалы. Платон рассматривал идею Блага именно как идеал всего, что в принципе может существовать: «идея блага — это предел ⟨...⟩, именно она — причина всего правильного и прекрасного» (*R.* 517c). Нужно добавить: Владычица и причина всего правильного и прекрасного и в «области видимого», и в «области умопостигаемого». В мире человеческого мышления Благо имеет своего *идеального* «референта» — «беспредпосылочное начало» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος).

Кант полагал, что для Платона идеалом является «идея Божественного рассудка, единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий в явлении»[57]. Сам он от трансцендентальной идеи абсолютного единства условий всех предметов мышления вообще, или идеи существа всех существ, необходимым образом приходит к «идеалу чистого разума». Таким идеалом совершенно закономерно становится понятие Бога в трансцендентальном смысле. Ибо понятие Бога в самом деле является *пределом* и, стало быть, *идеалом*.

Учения Платона и Канта об идеях, логичным образом приходящие к основоположениям об *идеале*, демонстрируют высшие начала *существования* и *познания*. В случае с Платоном речь идет о существовании всего Космоса, очищении и Восхождении человека и двух видах познания (дианоэтического и ноэтического). В ситуации с Кантом мы обнаруживаем конструктивную деятельность разума в создании — если говорить в целом — мира Культуры.

Такова общая «траектория» развития обоих философов, составляющая европейскую эйдетическую традицию.

---

[57] KrV B 596; Кант 2006: 737.

Литература

AA = *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften et al.* Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer et al., 1900–.

KrV B = *Kririk der reinen Vernunft.* 2. Auflage (1787).

Баум, М. (2019), "Практический платонизм Канта" (пер. А.С. Зильбера), *Кантовский сборник* 38.4: 7–33.

Йегер, В. (1997), *Пайдейя* (пер. М.Н. Ботвинника), М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

Кант, И. (1994a), "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира" (пер. под общ. ред. Б.Ю. Сливкера, сверен М.И. Иткиным и И.С. Андреевой), in А.В. Гулыга (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах*, 2.277–320. М.: Чоро.

Кант, И. (1994b), "Пролегомены" (пер. В.С. Соловьева, сверен М.М. Беляевым), in А.В. Гулыга (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах*, 4.5–152. М.: Чоро.

Кант, И. (1997), "Основоположение к метафизике нравов" (пер. Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова, сверен Э.Ю. Соловьевым и А.К. Судаковым), in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 3.39–275. М.: Московский философский фонд.

Кант, И. (2000), *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum).* Отв. ред. В.А. Жучков; пер. В.В. Васильева и С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция.

Кант, И. (2006), *Критика чистого разума. 2-е издание (B), 1787*, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.1. М.: Наука.

Кремер, Г.Й. (2015), "Новый образ Платона" (пер. М.Е. Буланенко), *Платоновские исследования* 2.1: 18–48.

Протопопова, И.А. (2024), "«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переклички и философские пересечения (часть 2)", *Платоновские исследования* 20.2: 11–40.

Семенов, В.Е. (2012), *Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии.* М.: РОССПЭН.

Семенов, В.Е. (2024), "Первоначало субъективности у Платона и Канта", *Платоновские исследования* 21.2: 54–73.

Baum, M. (2019), “Kants praktischer Platonismus”, *Kantian Journal* 38.4: 7–33.

Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy.* Vol. 4: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period.* Cambridge University Press.

Heimsoeth, H. (1965), “Kant und Plato”, *Kant-Studien* 56.3–4: 349–372.

Huber, C.E. (1964), *Anamnesis bei Plato.* München: In Kommission bei Max Hueber.

Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, in Rudolf Boehm (ed.), *Gesammelte Werke (Husserliana)*, 7. Den Haag et al.: Martinus Nijhoff.

Meinhardt, H. (1976), “Idee: I.”, in J. Ritter, K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4.55–65. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag.

Protopopova, I. (2024), “Plato’s *Protagoras* and *Symposium*: Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 2)”, *Platonic Investigations* 20.2: 11–40. (In Russian.)

Semyonov, V. (2012), *Dominant Paradigms of Transcendentalism in Western European Philosophy.* Moscow: ROSSPEN. (In Russian.)

Semyonov, V. (2024), “The Origin of Subjectivity in Plato and Kant”, *Platonic Investigations* 21.2: 54–73. (In Russian.)

Vlastos, G. (1973), *Platonic Studies.* Princeton University Press.

Юрий Тихеев

Платон в европейской философской культуре от романтизма до конца XIX в.

Yuriy Tikheev

Plato in European Philosophical Milieu from Romanticism to the End of the 19th Century

Abstract. The development of the main approaches to interpreting Plato's thought was closely shaped by the specific characteristics of the national philosophical schools prevalent in 19th century Europe. A relative consensus on Plato's philosophy was typical only for the first centuries of the Modern Age, when, under the influence of new trends in philosophy, Plato's legacy lost its relevance. Interest in the figure of Plato revived at the end of the 18th century, when German romantics recognized in him an attractive image of the bearer of ancient wisdom, a poet and a mystic. The influence of Romanticism on modern intellectual culture allowed Plato to be brought back into the context of philosophy: first in Germany, and then in the European West, in France and England. Two outstanding German historians of philosophy, G.W.F. Hegel and E. Zeller, established the dominant interpretation, presenting Plato as a speculative philosopher and the Platonic idea as a distant precursor of the speculative concept. In France and England, interest in Plato was renewed under the German influence. However, these countries had their own views on the essence of Plato's thought. French spiritualistic philosophy understood the idea as a higher unity that does not depend on any logical procedure, but is accessible to intuition. In English pragmatically oriented thought, a skeptical view on the possibility of discovering a unified philosophical system in Plato's dialogues became predominant, and Plato's dialectic was interpreted as a kind of imperfect logic.
Keywords: Plato, German romanticism, German speculative philosophy, French spiritualistic philosophy, English pragmatism.

В наши дни может показаться странным, но в истории мысли существовали целые эпохи, когда Платон, прочно утвердившийся в современном сознании в качестве первого по значению

© Ю.Б. Тихеев (Москва). tikheev@gmail.com. Московский физико-технический институт.

европейского философа, пребывал едва ли не в полной безвестности, а его философия оценивалась крайне невысоко. Одной из таких эпох стали первые века Нового времени. Пытаясь подыскать этому явлению недостающее объяснение, немецкий историк философии М. Вундт указывал на некий аристотелевский ренессанс, будто бы охвативший в XVI–XVII вв. европейскую мысль, на фоне которого Платон был причислен к второстепенному для того времени мистическому направлению[1]. Вывод Вундта основывался на верном наблюдении — на добрую пару столетий Платон действительно утратил главенствующее положение в европейском интеллектуальном пространстве, — но был ошибочен в указании причин такого положения дел. По крайней мере до конца XVIII в. Платон оставался тем же самым божественным Платоном, каким предстал он в эпоху Возрождения перед своими поклонниками в Италии, и потому в первые века Нового времени был обречен на незавидное существование в качестве культурного анахронизма. Направление мысли, которое к тому времени уверенно взяло верх в европейской философии, оттеснило Платона на дальнюю периферию, сделало его фигурой второго плана, уделом немногих маргинальных умов[2].

Неясность мысли Платона в сочетании с действительными или мнимыми литературными достоинствами диалогов слишком контрастировали с деловитой сдержанностью и стремлением к простоте и ясности, свойственным интеллектуальной атмосфере первых веков Нового времени, и потому редко вызывали сочувствие у философов той поры. Распространившееся в эпоху Возрождения увлечение мыслью древних сошло на нет, и раздавались настойчивые призывы вычеркнуть имя Платона из списка величайших философов[3]. Неясность диалогов умножалась еще и тем, что начиная с XVIII в. читатель имел дело, как правило, с переводами на новые языки, мало что проясняющими в сказанном древним их автором. Отсюда разочарование Вольтера, ко-

[1] Wundt 1941: 149.
[2] Novotný 1977: 485.
[3] Brucker 1742: 648.

торый обвинял Платона в сочинении басен и софизмов и в том вреде, какой нанес он философии[4]. Его младший современник, Кант, был более категоричен в оценках, назвав однажды Платона отцом всякой мечтательности (Schwärmerei), в которой предугадывал смерть философии[5]. Тем самым Кант сумел продемонстрировать характерный для века Просвещения взгляд на самого Платона, на античный платонизм в целом, равно как и свою негативную реакцию на возобновление в преддверии наступающей эпохи внимания к тому и другому[6].

Вторая половина XVIII в. ознаменовалась возвращением интереса к греческому наследию, затронувшего поначалу область пластических искусств и архитектуры[7]. Несомненным лидером нового течения мысли, приобретшего вскоре известность под названием *эллинизм* (иначе: филэллинизм, грекомания) и выразившегося в особом пристрастии к греческой культуре, стремлении к собирательству и изучению ее памятников, выступила Англия. Именно здесь на частные средства снаряжались экспедиции в поисках экзотических восточных древностей, густо в ту пору рассеянных на неизведанных пространствах Греции, Малой Азии и Ближнего Востока. Не отставала от Англии и Франция, интерес к древнему миру в которой, правда, после египетского похода Наполеона получил заметный уклон в сторону негреческого Востока[8]. Однако за спинами у лидеров вскоре обнаружился неприметный ранее попутчик. Провинциальная Германия неожиданно заявила о своих правах на греческое наследие. В Германии эллинизм сразу обрел статус разве что не национальной религии[9]. Вообразив однажды, что в культуре Древней Греции человеческий

[4] Voltaire 1794: 462.

[5] Kant 1923: 399, 405.

[6] Vieillard-Baron 1979: 55–56.

[7] Irwin 1972: 22–29.

[8] Позднее француз Э. Эггер, правда, писал, что открытия, сделанные в начале XIX в. в Египте, расширили представление о греческой древности, и сам Египет надолго затем стал «вторым очагом эллинизма» (Egger 1869: 428–429).

[9] В англо-саксонской литературе XX в. немецкий эллинизм ввиду этой своей особенности стал рассматриваться как род «духовной тирании», в которой

дух выразил себя в той наивысшей степени, в какой затем уже не выразил себя ни у одного другого народа, образованный немец искал в предчувствуемой им *особой* духовной связи немецкого мира (das Deutschtum) с миром эллинским (das Griechentum), где бы таковую он ни обнаруживал, в природе своего языка, в родстве своего племени с племенем эллинским[10], свидетельство небывалого в новую эпоху величия своей нации.

Охватившее, как поветрие, головы немцев преклонение перед всем греческим со временем получило название *нового гуманизма* и необходимое «историческое» обоснование. Новый гуманизм явился на сломе двух эпох, старой и новой, двух мировоззрений: *механистического* мировоззрения уходящего века, излагаемого на латыни и французском, и нарождающегося *органического*, требующего греческого и немецкого[11]. Привычный доселе мир Европы, сформированный в недавнем прошлом старым латинским гуманизмом, отступал, чтобы дать место новому явлению человеческого духа, нашедшему для себя вторую родину в Германии. Немцы, впрочем, сумели соединить свой полурелигиозный культ Древней Греции с небывалой прежде скрупулезнейшей ученостью. Еще в середине XVIII в. виднейший немецкий филолог Д. Рункен не мог найти у себя на родине достойного места для занятий греческой словесностью и вынужден был сменить Германию на Голландию, где до конца дней обрел для себя пристанище[12], а в первой половине XIX в. и отчасти даже дольше — вплоть до конца столетия — львиная доля произведений древних авторов, выходивших из печати в Англии и Франции, представляла собой либо воспроизведение немецких изданий, либо была подготовлена немецкими учеными. В начале следующего столетия, указывая на это обстоятельство, У. фон Виламовиц-Мёллендорф

греки выступали тиранами, а немцы рабами (Butler 1935: 6), или как «культурное наваждение» (Marchand 1996: 3–35).

[10] Wolf 1807: vi.

[11] Paulsen 1897: 189–203.

[12] Sandys 1908: 456–457.

с полным правом мог провозгласить приоритет Германии в исследованиях греческой древности[13].

Затерянная на дальней полуазиатской окраине Греция несла с собой незнакомый аромат Востока — со временем сделавшийся для пробуждающегося европейского воображения более притягательным, чем общедоступные виды живописных римских развалин. Первыми, кто придал этому едва уловимому и манящему аромату осязаемость мысли, были романтики, и непосредственным результатом произошедшей в их головах метаморфозы стала новая иерархия древнего мира. Спустя четверть века В. Гюго в предисловии к драме «Кромвель» передал ее следующей фразой: Рим копировал Грецию, Вергилий подражал Гомеру[14]. Широко известный ныне *ориентализм* романтиков[15] принято начинать с того момента, когда, уверенно продвигаясь на восток, они пересекли географическую границу Европы и оказались в Азии. Однако вплоть до начала XIX в. их мысль вполне удовлетворялась востоком европейским, а именно Древней Грецией, откуда и проистекала высочайшая оценка ее культуры. Восток (и вообще все «восточное») понимался при этом в двух значениях: не столько географическом, сколько *историческом*, в том особом понимании, какое вкладывали в это слово романтики. Восток представлялся им местом, где началась история, а его *древняя* культура — источником всего первозданного, незамутненного последующими привнесениями, первичного и подлинного, к каковому должен прильнуть всякий ищущий истину ум; между тем как европейский запад, возникший на руинах древнего мира и лишь недавно продвинувшийся до высот *новой* своей цивилизованности, был отмечен неизгладимой печатью вторичности.

---

[13] Wilamowitz-Moellendorff 1921: 62.

[14] Hugo 1828: vii. Гюго высказал устоявшийся к тому времени стереотип. Более раннее и пространное обоснование можно обнаружить у Ф. Шлегеля, по сходному поводу утверждавшего уже как некую очевидную истину, что в литературе римляне по отношению к грекам были лишь подражателями (bloße Nachahmer) (Schlegel 1961: 65).

[15] Schwab 1950: 18–23 et passim.

В начале XIX в. английский романтик С.Т. Кольридж произнес слова отповеди всякому, кто притязает постичь древнюю мудрость Платона, оперируя мыслительным аппаратом, изобретенным новейшей французской и английской ученостью[16]. Сказанное приобретает еще больший вес, если учесть, что исходила она из уст англичанина, т.е. представителя европейского *запада*, причем не только с точки зрения Греции, что разумелось бы само собой, но с точки зрения Германии — страны, обретавшейся на восточной периферии нового европейского мира, обустроенного передовыми западными нациями, и до самого последнего времени с провинциальным любопытством следившей за их успехами. Но к моменту, когда Кольридж произнес эту свою отповедь, ситуация изменилась. Предшествующие два или три столетия любое движение мысли распространялось в Европе едва ли не исключительно с запада на восток, но немецкая романтика создала небывалый до той поры прецедент, контрабандой протащив свое влияние против культурного градиента эпохи. И Кольридж, вооруженный немецким изданием Платона и работами экзотических для английского ума Канта и Шеллинга, выступил агентом этого восточного влияния.

Рецепт романтического Платона был также изобретен в Германии. Ф. Шлегель любил повторять: у Платона не было системы, но только философия[17]; и то же самое можно сказать о собственной его философии, да и о романтической философии в целом. Неопределенность такого рода философии вполне компенсировалась заключенной в ней неотразимой притягательностью, которая тут же бы уничтожилась, обрети она хоть сколько-нибудь законченные очертания. Не умея определить более точно, молодой Шлегель называл ее *мистикой*[18]. И эта мистика казалась ему квинтэссенцией всего истинного, древнего, восточного и почти забытого в современную эпоху.

---

[16] Coleridge 1936: 308.

[17] Schlegel 1958: 118.

[18] В анналах такой мистики Платон фигурировал как «князь мистиков» (der Fürst der Mystiker) (Schlegel 1963: 208).

Философские взгляды романтиков формировались в тесной зависимости от их литературных пристрастий, сосредотачиваясь вокруг поэзии, единодушно причисляемой ими к высочайшим достижениям человеческого духа, а эти последние могли быть представлены в самых неясных выражениях. Ф. Шлейермахер писал: «вознес божественный Платон священную мистику на высочайшую вершину божественности и человечности»[19], и этих туманных слов было достаточно, чтобы объяснить в узком кругу посвященных всё величие греческого гения. Лишь засвидетельствованная в диалогах враждебность к поэзии не позволила немецким романтикам безоговорочно провозгласить Платона поэтом. Внимательный к такого рода деталям Ф. Шлегель предпочел в итоге более нейтральное — художник (Künstler)[20]. Смелее были английские романтики, опознавшие в Платоне *именно* поэта. Но и здесь полное непонимание сказанного в диалогах, в чем искренне признавался тот же С.Т. Кольридж, один из самых горячих английских своего времени почитателей Платона, компенсировалось восхищением перед всеми теми визионерскими прозрениями[21], какие в избытке обнаруживало взамен услужливое романтическое воображение. Не смущал даже тот очевидный факт, что диалоги были написаны прозой, ведь высшая поэзия не нуждается в метре[22].

После долгого перерыва йенские романтики заново ввели Платона в широкий культурный обиход и тем самым немало поспособствовали его возвращению в лоно философии. В том, что это было в самом деле так, легко убедиться на примере виднейших представителей немецкого идеализма, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, поделенных поровну отношением к Платону. Для Канта и Фихте имя Платона не значило почти ничего, зато Шеллинг

[19] Schleiermacher 1799: 168.

[20] Любопытно, например, утверждение Шлегеля, что Платон и Аристотель понимали философию по-разному, первый толковал ее как искусство (Kunst), второй — как науку (Wissenschaft) (Schlegel 1961: 55–56).

[21] Coleridge 1920: 161.

[22] *Ibid.*: 11.

и Гегель, становление которых происходило в пору бурного цветения романтизма, оказались в числе самых первых европейских философов, обнаруживших в диалогах интеллектуальный продукт, годный к употреблению в новую эпоху. Несмотря на то, что представления романтиков о философии никогда не обладали ясностью, их мысль была свежей и восприимчивой к новым веяниям, что выгодно отличало ее на фоне тяжеловесной учености уходящего века. Авторы обстоятельных пособий по истории философии XVIII в. претендовали лишь на то, чтобы со всеми возможными подробностями представить в хронологическом порядке взгляды тех, кого предшествующая традиция наградила званием «философ». Обладая громадной эрудицией, они не заметили в длинной череде излагаемых ими учений того главного, что превознес следующий век: развития, *истории*. Неудивительно, что об *exemplum maximum* такого рода литературы, объемистом четырехтомном латинском труде Я. Брукера «Критическая история философии», Гегель в итоге отозвался как о ненужном балласте (ein großer Ballast)[23].

Новая немецкая философия сразу же подчинила Платона собственным интересам, но именно это обстоятельство больше всего и поспособствовало появлению нового к нему интереса. По мере того как росла философская слава Германии, увеличивалась в размере фигура греческого ее протеже. Когда в Европе впервые обратили внимание на достижения немецкой *спекулятивной* мысли, сама Германия при взгляде на нее с западной части континента представлялась страной незнакомой, но, по слухам, весьма привлекательной для непредвзятого исследователя. Во всяком случае, такой ее увидел один из самых первых поклонников новой немецкой философии француз В. Кузен, отправившийся летом 1817 г. в неизведанный восточный край с целью ознакомиться с тем, что до тех пор составляло предмет заочного его интереса[24]. Наслышанный о шеллинговской натурфилософии Кузен желал

[23] Hegel 1833: 131.
[24] Simon 1887: 16.

засвидетельствовать свое почтение ее создателю, но того не оказалось в Мюнхене; зато в Гейдельберге случай столкнул его с Гегелем, с которым довелось ему свести близкое знакомство. Еще до своей поездки Кузен угадал блуждавшее в лучших немецких умах стремление к абсолютному единству (l'unité absolue), какому сам он сочувствовал всем своим сердцем. Не всегда понятные, но оттого не менее привлекательные, Шеллинг и Гегель привели его к Плотину и Проклу[25], а следом — к Платону.

Немецкое влияние прослеживается и в судьбе платоновского наследия в Англии, где вплоть до середины XIX в. имя греческого философа было окружено едва ли не полным равнодушием[26]. Потребовалось больше столетия, чтобы вслед за возобновлением интереса к греческой культуре в английском культурном сознании произошел поворот к Платону. Одним из инициаторов этих перемен был Б. Джоветт, на вершине своей университетской карьеры более двадцати лет возглавлявший оксфордский Бэллиол-колледж. Два лета подряд в середине 1840-х гг. Джоветт провел в Германии. Уже более десяти лет как Гегеля не было в живых, но он сумел встретиться с тогдашним насельником гегелевской истории философии Й.Э. Эрдманом; в Берлине посетил местных знаменитостей, Шеллинга и А. Неандера; на конгрессе в Дрездене имел возможность познакомиться с виднейшими представителями немецкой Altphilologie, среди которых был знаменитый издатель Платона и Аристотеля И. Беккер[27]. В бытность свою в Оксфорде Джоветт осуществил ряд важных преобразований. Уже в первые годы карьеры университетского лектора он ввел в курс обучения «Государство» Платона — до того времени знакомство местных студентов с греческой философской литературой ограничивалось «Этикой» и «Риторикой» Аристотеля[28] — и всеми силами старался возбудить интерес аудитории к самому Платону и к греческой мысли в целом.

---

[25] Simon 1887: 17–18.

[26] Turner 1981: 369–375.

[27] Abbott, Campbell 1897: 90, 98.

[28] *Ibid.*: 132, 215.

Успеху немецкой философии за пределами Германии долгое время препятствовала ее несхожесть с известными до тех пор образцами философствования. Чтобы вообще взять в руку немецкую философскую книгу, французский, а еще больше английский читатель должен был прежде избавиться от прочно укоренившегося в его сознании предубеждения в ее отсталости и даже вреде[29], но и в тех случаях, когда таковой читатель испытывал заведомый к ней интерес, он сталкивался с едва преодолимыми препятствиями, создаваемыми незнакомым языком, а главное — с тем, *что* и *как* в этой книге было сказано. Один из первых в Англии поклонников немецкой философии, Дж. Х. Стирлинг, сделал достоянием гласности свои впечатления от знакомства с гегелевской «Энциклопедией». Вокруг этой книги, писал он, будто витал дух новизны, придавая притягательность уже одному ее виду, но чтобы вникнуть в самый ее смысл, ему пришлось продираться сквозь путанную структуру многочисленных параграфов, вникать в непривычный философский жаргон, странный и непонятный, приноравливаться к концентрированному выражению мысли, когда в один параграф могла быть сведена сумма всей системы[30]. Стирлингу вторил Б. Джоветт, сравнивший разгадывание сказанного Гегелем с решением математической задачи[31]. Новая немецкая философия плохо покамест выговаривалась по-английски[32] и по-французски[33].

А потому Платон в Англии и во Франции, хотя и обрел новую свою популярность на волне распространившегося (поначалу среди узкого круга реципиентов) немецкого влияния, далеко не сразу стал тем *спекулятивным* философом, в какового усилиями Гегеля и Э. Целлера в короткое время был превращен в Германии. К концу века, пережив миграцию генеральной линии немецкой истории философии из гегельянского лагеря в неокантиан-

[29] Stirling 1865: xxii–xxxiv.
[30] *Ibid.*: 4–9.
[31] Abbott, Campbell 1897: 130.
[32] Faber 1957: 178–179.
[33] Willm 1847: 383.

ский, взгляд на Платона как на спекулятивного философа сделался преобладающим. Но все это время продолжали существовать и противники такого взгляда, и не только в Англии и во Франции, стремившихся отстоять свою философскую самостоятельность, но и в самой Германии. В конечном итоге толкование сказанного в диалогах зависело от того, какую, собственно, философию хотели обнаружить у их автора. У себя на родине Целлер обрел непримиримого оппонента в лице Г. Тейхмюллера; предметом полемики, по большей части, впрочем, односторонней, выступил миф. Целлер не был самостоятельным мыслителем, но еще в годы своего ученичества твердо усвоил постулаты гегелевской истории философии. Гегель же разглядел в фигуре Платона первого в европейской мысли *спекулятивного* философа. Единственное, что смущало Гегеля, так это очевидная в диалогах неспособность их автора удерживать в неприкосновенности спекулятивную чистоту идей, раз за разом принимавших форму мифа, — то, что Целлер однажды назвал «мифическое облачение платоновских философем»[34]. И всё же Гегелю важно было показать, что платоновская идея в дальней исторической ретроспективе явилась прообразом спекулятивного понятия, и потому всеми доступными средствами старался он отмежевать идею от чувственных, внешних и случайных, в нее привнесений. Последовав дальше в том же направлении, Целлер превратил Платона в дуалиста[35]. Его оппонент Тейхмюллер принадлежал к альтернативной линии немецкой мысли и апеллировал к той части платоновского наследия, где, наоборот, говорилось о *причастности* идеи чувственным вещам, ее *имманентности*, присутствии в мире — *парусии*, которая как раз и обнаруживает себя в мифе[36].

Французская мысль XIX в., руководствуясь, по сути, тем же, что и современная ей немецкая, стремлением придать неясному и противоречивому литературному наследию Платона как можно больше философской однозначности, исходила из сфор-

[34] Zeller 1839: 207.

[35] Zeller 1921: 768–769.

[36] Teichmüller 1876: 29–38.

мулированного В. Кузеном коренного различения «идеи» и «понятия», умозрительного и логического. Идея не производятся в результате какой-либо мыслительной процедуры, а дана уму (l'esprit) сразу, в неизменном виде посредством *интуиции.* Кузен недвусмысленно обозначил первенство интуиции, по отношению к которой диалектика выступала как подготовительная ступень. Однако всё сказанное им по этому поводу заставляет думать, что оба эти вида познания не только имеют разную гносеологическую ценность, но не сводимы один к другому[37]. Тех же взглядов держался и А. Фуллье — автор крупнейшего в XIX в. французского исследования о Платоне. Он последовательно отстаивал превосходство интуиции, дающей то, что в познании ценится прежде всего: высшего единства (l'unité suprême) над любым видом логических операций[38]. Признание полного в области познании приоритета за интуицией, о которой, как Кузен однажды заметил, Кант даже не догадывался[39], обозначило линию размежевания французской спиритуалистической и немецкой спекулятивной мысли и вместе с тем разнонаправленность преобладавших во Франции и в Германии на протяжении века толкований Платона.

В Англии особого внимания заслуживает Дж. Грот. С замечательным упорством этот английский историк противился немецкому стремлению представить Платона центральной фигурой греческой мысли, и еще в середине XIX в. обнаруживал таковую в Сократе. Именно вокруг Сократа им были объединены, с одной стороны, Платон и Ксенофонт, в качестве мемуаристов, оставивших позднейшим поколениям два независимых портрета «учителя», с другой — Платон и Аристотель, в качестве последователей, в разных направлениях развивавших «сократический метод»; но и в этих парах Платон уступал каждому из своих vis-à-vis. Платон представлялся Гроту незаурядным спекулятивным мыслителем и писателем, в своих сочинениях превратившим Со-

[37] Cousin 1864: 121–123.

[38] Fouillée 1869: 7, 50.

[39] Cousin 1858: 95.

крата в рупор собственных взглядов[40]. Из этого следовало, что *Memorabilia* Ксенофонта, не имевшего собственных философских амбиций и не прибегавшего к столь же беззастенчивой эксплуатации образа покойного «учителя», обладают большей достоверностью[41].

Да и само определение Платона в качестве спекулятивного гения приобретало под пером Дж. Грота неустранимый отпечаток пейоративности. Причиной тому была *негативная* диалектика, образцами которой изобиловали диалоги. Такая диалектика не приводила ни к какому положительному результату или вообще заканчивалась ничем[42]. Родоначальником негативной диалектики Грот называл Зенона Элейского; как побочная линия, она присутствовала, по его мнению, и у реального Сократа, но именно Платон, абсолютизировав, увековечил ее в качестве того, что впоследствии получило название сократического метода[43]; и только «гений Аристотеля» вывел методологические искания греческой мысли на твердую почву формальной логики[44].

Спустя полтора десятка лет Дж. Грот вернулся к тому же кругу вопросов в самом значительном своем исследовании греческой мысли «Платон и другие спутники Сократа». Хотя в заглавии этого сочинения Платон был поименован среди прочих сократиков и таким образом сохранил эксцентрическое в философии своего времени положение, на этот раз именно он был сделан главным объектом исследования. Растущая как снежный ком немецкая литература о Платоне, непосредственной реакцией на которую, собственно, и стало сочинение Грота, достигла к тому времени небывалых прежде в такого рода исследованиях скрупулезности и внимания к деталям. И потому, даже находясь в Англии, скептически настроенной к движениям интеллектуальной моды, идущим из Европы, невозможно было вынести окончательного решения о мысли греческого философа, не входя в специальный анализ

[40] Grote 1850: 549–550.
[41] *Ibid.*: 578.
[42] *Ibid.*: 615.
[43] *Ibid.*: 606.
[44] *Ibid.*: 584.

оставленного им наследия. Спустя годы взгляд Грота на Платона смягчился. Путь разыскания истины, преобладающий в диалогах, по-прежнему представлялся ему бесплодным, окольным, путаным, намеренно затянутым[45], но всё же, как полагал он теперь, не совсем бесполезным для целей устранения ложных предубеждений[46]. С бо́льшим сочувствием отнесся Грот к очевидному в тех же диалогах стремлению к истине, унаследованному Платоном от Сократа и ставшему для обоих делом жизни[47].

Но вот появление на свет поздних диалогов было вызвано, по твердому его убеждению, уже совсем иными причинами. В зрелые свои годы Платон предстает догматиком и изощренным в своем мастерстве писателем, для которого диалог стал такой же литературной формой, какой стала трагедия для Софокла или ораторская речь для Исократа[48]. При взгляде на Платона как на писателя корпус оставленных им текстов утрачивал концептуальное единство, упорно отстаиваемое немецкой наукой, и оборачивался пестрым набором мало связанных между собой литературных произведений, о порядке и обстоятельствах написания которых возможны лишь самые неясные предположения; и точно так же в диалогах не могла быть изложена какая-либо *одна* философская система, будто бы принадлежащая их автору[49]; да и сама личность этого автора терялась среди множества противоречивых своих воплощений[50].

Тот факт, что в Англии долгое время не могли разглядеть в диалогах Платона хоть сколько-нибудь внятной *теории*, объяснялся в конечном счете преобладанием в этой стране *прагматического* направления мысли[51]. Что касается Дж. Грота, то всю свою жизнь он оставался убежденным сторонником утилитаризма Дж. Мил-

[45] Grote 1867: 238.
[46] *Ibid.*: 245.
[47] *Ibid.*: 267.
[48] *Ibid.*: 276.
[49] *Ibid.*: 279.
[50] *Ibid.*: 214–215.
[51] Muirhead 1931: 134.

ля и Й. Бентама и, не будучи философом в прямом смысле слова, по образу своего мышления примыкал к упомянутому выше прагматическому направлению. В не меньшей степени интеллектуальные предпочтения Грота сказались в особом пиететe к логическим изысканиям его друга Дж. Ст. Милля, двухтомный труд которого «Система логики» полагал он лучшей книгой в своей библиотеке[52]. И поскольку в поздних литературных опытах Платона трудно было угадать что-нибудь напоминающее «теорию», во всяком случае в том виде, в каком ее готов был воспринять Грот, самое большее, что он еще мог отыскать в диалогах в качестве таковой, был тот или иной вариант несовершенного логического учения.

Даже из проделанного выше небольшого обзора становится очевидным, что на всем протяжении XIX в. не существовало устойчивого взгляда на характер платоновской мысли. Да и сам образ Платона претерпел за это время значительную эволюцию — от мистика и романтического поэта до спекулятивного философа. Линия этой эволюции хорошо прослеживается в немецкой науке, и именно эту линию, учитывая выдающийся вклад Германии в освоение греческого философского наследия, следует, видимо, признать главной. Однако тогда же существовали альтернативные взгляды на Платона — во Франции, в Англии, да и в самой Германии. И это трудно назвать случайным: философы того века смотрелись в Платона, как в зеркало, пытаясь угадать в темном отражении знакомые черты собственной мысли. Этим объясняется просуществовавшее на протяжении целого столетия многообразие во взглядах на Платона, непривычное в сравнении с унифицированным в XX в. его образом — основателя европейской философской традиции и философа par excellence, — широко растиражированном сегодня в необозримом количестве экземпляров в доступных пособиях по философии, этике, эстетике, теории политических учений, эпистемологии, герменевтике и чему угодно, где только упоминается имя этого греческого философа.

[52] Clarke 1945: 129; 135.

Литература

Abbott, E.; Campbell, L. (1897), *The life and letters of Benjamin Jowett.* Vol. 1. London: Murray.

Brucker, J. (1742), *Historia critica philosophiae.* T. 1. Leipzig: Breitkopf.

Butler, E.M. (1935), *The Tyranny of Greece over Germany.* Cambridge University Press.

Clarke, M.L. (1962), *George Grote.* London: The Athlone Press.

Coleridge, S.T. (1920), *Biographia literaria.* Vol. 1. Cambridge University Press.

Coleridge, S.T. (1936), *Miscellaneous Criticism.* Harvard University Press.

Cousin, V. (1858), *Du vrai, du beau et du bien.* Paris: Didier et Cie.

Cousin, V. (1864), *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII siècle.* Paris: Didier et Cie.

Egger, E. (1869), *L'Hellénisme en France.* T. 2. Paris: Didier et Cie.

Faber, G. (1957), *Jowett.* London: Faber & Faber.

Fouillée, A. (1869), *La philosophie de Platon. Exposition histoire et critique de la théorie des idées.* T. 1. Paris: Ladrange.

Grote, G. (1850), *History of Greece.* Vol. 8. London: Murray.

Grote, G. (1867), *Plato and the other companions of Socrates.* Vol. 1. London: Murray.

Hegel, G.W.F. (1833), *G.W.F. Hegel's Werke.* Bd. 13: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1* (ed. K.L. Michelet). Berlin: Duncker und Humblot.

Hugo, V. (1828), *Cromwell.* Paris: Dupont et Cie.

Irwin, D. (1972), "Introduction", in Id. (ed.), *Winkelmann. Writings on art.* London: Phaidon.

Kant, I. (1923), "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", in *Kant's gesammelte Schriften*, 8.387–406. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Marchand, S.L. (1996), *Down from Olympus. Archeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970.* Princeton University Press.

Muirhead, J.H. (1931), *The Platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy. Studies in the history of idealism in England and America.* London: Allen & Unwin.

Novotný, F. (1977), *The Posthumous Life of Plato.* Hague: Nijhoff.

Paulsen, F. (1897), *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht.* Bd. 2. Leipzig: Veit & Comp.

Sandys, J.E. (1908), *History of Classical Scholarship.* Vol. 3. Cambridge University Press.

Schlegel, F. (1958), "Geschichte der europäischen Literatur", in E. Behler (ed.), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, 11.3–185. Paderborn; München; Wien: Verlag Ferdinand Schöning.

Schlegel, F. (1961), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe.* Bd. 6: *Geschichte der alten und neuen Literatur* (ed. H. Eichner). Paderborn; München; Wien: Verlag Ferdinand Schöning.

Schlegel, F. (1963), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe.* Bd. 18: *Philosophische Lehrjahre 1796–1806 1* (ed. E. Behler). München; Paderborn; Wien: Verlag Ferdinand Schöning; Zürich: Thomas-Verlag.

Schleiermacher, F. (1799), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Berlin: Unger.

Schwab, R. (1950), *La renaissance oriental.* Paris: Payot.

Simon, J. (1887), *Victor Cousin.* Paris: Hachette.

Stirling, J.H. (1865), *The secret of Hegel: being the Hegelian system in origin, principle, form, and matter.* Vol. 1. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green.

Teichmüller, G. (1876), *Die platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller.* Gotha: Perthes.

Turner, F.M. (1981), *The Greek Heritage in Victorian Britain.* Yale University Press.

Vieillard-Baron, J.-L. (1979), *Platon et l'idéalisme allemand (1770–1830).* Paris: Beauchesne.

Voltaire (1794), *Questions sur l'Encyclopédie.* Paris: Stoupe.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1921), *Geschichte der Philologie.* Stuttgart; Leipzig: Teubner.

Willm, J. (1847), *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel.* T. 3. Paris: Ladrange.

Wolf, F.A. (1807), "Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert", in Id., Ph. Buttmann (eds.), *Museum der Alterthums-Wissenschaft* 1: 10–142. Berlin: Realschulbuchhandlung.

Wundt, M. (1941), "Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert", *Blätter für deutsche Philosophie* 15.1/2: 149–158. Berlin: Junker und Dünnhaupt.

Zeller, E. (1839), *Platonische Studien.* Tübingen: Osiander.

Zeller, E. (1921), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* Bd. 2.2. Leipzig: Reisland.

Анатолий Курбатов

Гранатовое зернышко: Феофил Антиохийский и Платон*

Anatolij Kurbatov

Pomegranate Seed: Theophilus of Antioch and Plato

Abstract. The article searches for parallels in understanding the essence of self-consciousness in two texts: Plato's dialogue *Alcibiades I* and Theophilus of Antioch's *Apology to Autolycus*. An analysis of these texts supports thq conclusion that the concept of "mirror" in Theophilus' apology is not accidental but is formulated within the framework of the ancient philosophical and cultural tradition rooted in the theme of reflection and self-reflection in Plato and Aristotle. The Christian apologist perceives the nature of self-consciousness as a mirror, in which the subject sees himself and the world. For Theophilus of Antioch, working within the Christian paradigm, the main condition for self-knowledge and knowledge of what is, is the absence of sin. According to Theophilus, the intellectual activity that Plato speaks of cannot make a man wise, since the source of wisdom is righteousness. Theophilus deems that the human soul should be like a shining mirror: the purity of the mirror is a necessary condition for perceiving the reflection. But sin in man is like rust on a mirror; it prevents the contemplation of God.

Keywords: Theophilus of Antioch, Plato, apologetics, soul's mirror, the *Apology to Autolycus*, the *Alcibiades I*.

> И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам. Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и всё. От одной крови

© А.Г. Курбатов (Санкт-Петербург). anatolij.kurbatov.95@mail.ru. Санкт-Петербургская духовная академия; Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.09

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

> Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас (*Деян.* 17:22–27).

В богословской и научно-академической литературе этот фрагмент из Нового Завета толкуется по-разному. Но чаще всего природа «бога невидимого», которому поклонялись афиняне, связывается с их языческой богобоязненной осторожностью перед богом, которому они еще были «не представлены» и имени которого они не знали. Встреча с таким богом вполне возможна, достаточно вспомнить древнегреческие представления о высших существах, которые под видом иноземцев неузнанными странствовали по миру, приглядывая за людьми[1]. Апостол, возможно, радикально меняет смысл отсылки к «неведомости», так что неведомое выступает в двух контекстах. Во-первых, неведомое — это то, что еще не открылось: второе пришествие Христа грядет, мы должны быть готовы к нему, хотя и не можем знать его срока. Язычник, поклоняясь богу неведомому, не понимая того, указывает на Грядущего, то есть Христа. В этом «особенная набожность» афинян, которая позволяет апостолу в Ареопаге засвидетельствовать подлинный предмет их поклонения.

Во-вторых, неведомое — не то только, что еще не открылось, не получило имя, которое идентифицировало бы его, сделало бы ведомым. Неведомость — существенная черта Бога, который, хотя и близок человеку как упомянутые выше странствующие греческие божества, но близок по-иному. Он неведом не потому, что не узнан, а потому, что не воспринимаем органами чувств: он не подобен «золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (*Деян.* 17:29). Апостол совершенно четко отличает Бога от священных для язычника изображений. Близок же человеку он не потому, что прячется под какой-то маской, а потому что присутствует повсюду, управляя

[1] Светлов 2019.

мирозданием, и прежде всего должен быть узрен человеком в себе самом. В отличие от странствующих богов Эллады он видит и слышит всё, а не только какого-то из тех смертных, кого хочет испытать.

Но это естественным образом ставит фундаментальную гносеологическую и апологетическую одновременно по своей природе проблему — неочевидности неведомого Бога. Неочевидности и в прямом, и в переносном смысле слова. Религиозная эмпирика требует убедительности, жеста, направленного к высшему существу, чего-то интуитивно понятного. Проповедь Павла же была контринтуитивна для людей его времени[2]. Правда, она могла быть понятна тем из них, кто читал Платона и мыслил в духе набирающего ход «среднего платонизма». Рассказ Платона в «Тимее» о «создателе и отце» мироздания как о том, познать кого сложно, и даже если найти его, говорить о нем запретно, вполне соответствует словам Павла о неведомости его Бога. Спор с эпикурейцами и стоиками так же мог быть вполне уместен в этом, среднеплатоническом, контексте[3]. Недаром среди тех, кто пошел за ним после этой беседы, назван Дионисий Ареопагит[4] — персонаж, с именем которого в будущем будет связан «Ареопагетический корпус», главное апофатическое сочинение восточнохристианской культуры, испытавшее очевидное влияние платонизма и неоплатонизма. Но едва ли в это время — время проповеди Павла и формирования «Деяний» — таких было много. Мир всё еще жил в соматоцентризме эпохи эллинизма, разворот от которого казался «соблазном» и «безумием».

Это превращается в проблему для христианской апологетики и миссии. Во II в. н.э. уже нет в живых тех, кто знал апостолов и евангелистов. Христианин видит Бога своим внутренним взо-

---

[2] Безусловно, контринтуитивность в разные эпохи имеет совершенно разный характер: как для древнего человека контринтуитивно утверждение, что Земля обращается вокруг Солнца, так для современного — обратное.

[3] Hubbard 2022.

[4] «Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит» (*Деян.* 17:34).

ром в себе, в мировом порядке, в чаянии второго пришествия. Но то, что очевидно ему, пережившему акт метанойи, совершенно не очевидно и не видимо человеку внешнему.

Напротив, боги языческие были вполне очевидны подданным Римской империи. Высокообразованный римлянин второго столетия Цельс в своем «Истинном слове», направленном против христиан, прекрасно знает ученые представления о божестве, в том числе платоновские. Для него высшая божественная природа бестелесна (Or. *Cels.* 8.49). Однако помимо бестелесной божественности имеется и вполне выраженная в теле. Очевидны небесные (астральные) боги. Но есть боги и вполне земные — прежде всего, чудотворные статуи в некоторых храмах: «⟨Так пусть они пойдут⟩ в святилища Трофония, Амфиарая и Мопса, где можно видеть человекообразных богов, притом без обмана, настоящих; ⟨...⟩ их можно видеть не один раз, мимоходом, как христианского обольстителя, но они всегда общаются с желающими» (Or. *Cels.* 7.35)[5].

Христианин проповедует Христа после его смерти и воскресения, в качестве залога истинности проповеди он может предъявить лишь свою веру и свидетельства тех, кто знал Сына Божьего. Даже мученический венец — не аргумент для языческой массы: лишь немногих христианская стойкость заставляет задуматься, большинство же по-прежнему относятся к христианской общине как к сообществу потенциальных или актуальных государственных преступников. Аргумент от наглядности не действует — ибо обе стороны понимают наглядность того же мученичества поразному.

Среди стратегий, которые использовало раннее христианство в этой ситуации в качестве базы для апологии и катехизации, мы остановим внимание на одной. Той, которая касается именно неочевидности Божества и которая имеет прямое отношение к рассуждениям апостола Павла в Ареопаге.

Как превратить отсутствие наглядности в силу? Только в том

[5] Здесь и далее пер. А.Б. Рановича.

случае, если мы начнем говорить о неочевидности в апофатическом духе. Продемонстрировав при этом, что апофатика является не свидетельством о капитуляции верующего разума перед его оппонентами и не риторической уловкой, но единственно возможным ходом, позволяющим нам сохранять здравый смысл.

Наиболее ярким и убедительным автором второго столетия в этом контексте является Феофил Антиохийский. Его апология «К Автолику» представляет собой последовательное и подробное объяснение того, отчего прямое описание Бога языком привычных и известных человеку ассоциаций, образов и отношений невозможно. Недаром данный текст часто считают одним из первых примеров формулирования апофатических принципов как принципов богословия[6]. В ряде аспектов его аргументация оригинальна и не повторяет примеры апофатике в предшествующей античной культуре.

Позволим себе развернутую цитату из «К Автолику»:

> Как душа в человеке невидима и незрима для людей, познается же чрез движение тела, так и Бога нельзя видеть очами человеческими, но Он созерцается и познается из Его провидения и действий. Ибо кто увидит корабль в море, снаряженный и идущий к берегу, непременно заключит, что есть на нем кормчий, управляющий его движением; так точно должно думать, что есть Бог — Правитель вселенной, хотя Он и невидим плотскими глазами по Его бесконечности. Если человек не может взглянуть на солнце — это весьма малое в сравнении с вселенной тело — по чрезмерному его жару и силе, то не меньше ли еще смертный человек может зреть неизреченную славу Бога? Как гранатовое яблоко, снаружи покрытое кожицею, имеет внутри много ячеек и вместилищ, отделенных друг от друга тонкими плевами, и содержит в себе много семян: так всё творение содержится духом Божиим и этот дух вместе с творением содержится рукою Божией. И как зерно гранатного яблока, в нем содержащееся, не может видеть то, что вне кожицы, будучи само внутри: так и человек, который вместе со всем творением содержится рукою Божией, не может видеть Бога. Далее — царя земного хотя не все видят, но признают его бытие

[6] Maras 2016; Сидоров 1996: 234–240.

> и знают о нем по его законам, распоряжениям, властям, войскам и изображениям. А ты не хочешь таким же образом познавать Бога из Его дел и сил? (Thphl. Ant. *Autol.* 1.5)[7]

Образ гранатового зернышка, не видящего всего плода, показателен и, к слову, воспроизводится в различных формах даже в современных натуралистических попытках расшифровать природу человеческого сознания. Достаточно вспомнить «мистерианизм» Колина Мак-Гинна[8], который говорит о невозможности человека выйти в «трансцендентальную» для него область, для которой попросту нет необходимого познавательного инструмента. В случае Мак-Гинна — это сама природа сознания.

Но и Автолик говорит о том же самом: «душа в человеке невидима и незрима для людей, познается же чрез движение тела». Недаром выше Феофил отвечает на запрос Автолика «Покажи мне твоего бога» словами «Покажи мне твоего человека». С одной стороны, он требует продемонстрировать, не греховна ли душа: грех затмевает внутренние очи человека. С другой же, это вопрос-провокация. Душа, будучи бестелесной, не может быть предъявлена так же, как телесный объект: являясь трансцендентальной реальностью, она дана совершенно иначе, чем всё то, что мы наблюдаем зрением, воспринимаем органами чувств. Более того, это создает определенную сложность при ответе на вопрос о разумности другого человеческого существа. У нас нет «научных» аргументов для подтверждения, что другой столь же одушевлен, как и я. Единственный «легальный» аргумент в этом случае — аргумент от аналогии; он недавно уже обсуждался в отношении Феофила Антиохийского[9]. Аналогия, которая вызвана естественной установкой нашего разума воспринимать похожее на нас подобным нам.

Феофил проводит прямую аналогию между нерефлексируемой уверенностью в том, что Автолик обладает душой, и необ-

[7] Здесь и далее пер. П. Преображенского.

[8] McGinn 2017.

[9] Светлов 2020.

ходимостью такой же уверенности в наличии Причины мироздания, далее переходя к так называемому космологическому аргументу, известному еще со времен Ксенофонта Афинского и Платона. Но мы предлагаем сделать шаг назад, к имеющей место во втором параграфе данного текста метафоре о душе как зеркале:

> Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало. Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое: так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога. ⟨…⟩ Всё это наводит мрак, и как болезнь на глазах не позволяет им обращаться к свету солнечному, так и тебя, мой друг; беззакония помрачают так, что не можешь видеть Бога (Thphl. Ant. *Autol.* 1.2).

В этих формулировках можно усмотреть парафразы из платоновских текстов. По крайней мере, двух: «Алкивиада I» с его сравнением души, как лучшего в человеке, с зеркалом (*Alc.* 1 133a); и «Государства», где говорится о боли в глазах человека, который не приобрел привычки смотреть на свет (*R.* 515cd). В последнем случае образ Платона усиливается: если основатель Академии говорит об отсутствии привычки смотреть на свет обитателей пещеры, этой метафоры современных ему Афин, привычки, от которой можно избавиться благодаря тренировке (интеллектуальной деятельности), то Феофил мыслит в рамках христианской парадигмы, согласно которой праведность является истоком мудрости, а не ее результатом. Болезнь в глазах — результат не эпистемической слабости, а греха.

Именно грех, а не ошибка, порождает языческую культуру, которая критикуется Феофилом в значительной части его апологии. Отдельные проблески мудрости вызваны тем, что «поэты и философы» в свое время «украли» часть ее у пророков. Зеркало языческой души изъедено ржавчиной (напомним, что Феофил жил в эпоху бронзовых зеркал), очищение от ржавчины — также вполне понятная метафора, говорящая о терапии души, перекликающаяся с античными представлениями о катарсисе.

Вместе с этим Феофил вполне в духе платонизма выворачивает обыденный взгляд человека на себя и собственные познавательные способности. Лишь душа может признать существование другой души — наблюдая за тем, как та управляет телом. Вслед за «Алкивиадом I» можно напомнить, что только душа собеседника может стать источником нашего самопознания, отзеркаливая то, что он сказал и совершил. Но эта же способность «гранатового зернышка» позволяет ему увидеть и Целое — то, что «вне кожицы». То, что не очевидно вовне, открывается внутри: и «содержимое» иных людей, и мир в своей всеобщности. Невидимое перестает быть неведомым, когда меняется фундаментальная внутренняя установка, что в христианском сознании безусловно связано с уверованием.

Показательно, что влияние Платона на формирующееся христианское богословие было вполне очевидно критикам христианства[10]. Уже упоминавший Цельс вполне показателен, так как он полагает, что христиане почти все главные представления о верховном божестве взяли у Платона, правда, поняв последнего превратно. Так, он считает, что именно у Платона христиане заимствовали представление о трансцендентности верховного божества (в случае Платона — идеи блага), только радикально усилили ее (Or. *Cels.* 6.6–10), так чтобы возникла необходимость в посреднике — Сыне Божием.

Конечно, Цельс постоянно путает собственно христианские концепты с гностическим христианством, в итоге с удивлением констатирует, что, отрицая богов «классических», они создают собственную космологию с планетными архонтами, магическими заклинаниями и даже противобогом. Более всего его, безусловно, возмущает мысль о кенозисе Христа: «Иудеи и христиане! Ни один бог и ни один сын божий не спускался и не стал бы спускаться на землю. Если же вы говорите о каких-то ангелах, то чем вы их считаете — богами или чем-то другим? По-видимому, чем-то другим, демонами» (Or. *Cels.* 5.2).

[10] Бирюков 2008.

Цельс совершенно прав в том, что христианские мыслители радикально изменили нормативную философскую теологию второй книги «Государства». Как и в том, что для них апофатические интуиции Платона в отношении первоначал стали естественным способом дискурса (впрочем, тот же процесс происходил в его время в лоне платонизма и неопифагореизма). Однако он не замечает более глубоких оснований для апроприации христианами платоновского наследия, на которые мы постарались указать выше: на обращение к той тематике, которую в современности чаще всего связывают с трансцендентальной природой субъективности. Ведь «зеркало души» «Алкивиада I» указывает не на чувственную реальность. Точно такова же природа «зеркала души» апологии «К Автолику». Оно и ставит, и показывает пути решения загадки самопознания: душа как нечто необъективируемое может быть дана лишь в коммуникации с другим необъективируемым. Потенциально разумное существо, созданное в некотором мыслительном эксперименте в единственном экземпляре на планете, вполне приспособленной для его существования, не смогло бы познать себя и стать истинно разумным, именно потому, что не столкнулось бы с иным трансцендентальным началом и не прозрело или хотя бы не заподозрило его в себе, а тем более в мире.

В трактовке Автоликом образа зеркала не хватает одного — утверждения, что и сам Бог выступает зеркалом, в котором мы должны увидеть себя, завершив, таким образом, процедуру самопознания. Если он, указывая на зеркало в контексте обсуждения темы «гранатового зернышка», как и неочевидности души самой по себе, без ее проявления в действиях, опирался на образы и идеи «Алкивиада I», это может указывать на то, что знаменитое место в последнем, где говорится про «прекраснейшее зеркало» божества, в которое необходимо вглядываться (Pl. *Alc.* 1 133c), является действительно более поздней, христианской интерполяцией и недаром появляется лишь при цитировании диалога Евсевием Кесарийским (Eus. *PE* 11.27.5).

Однако такая трактовка станет вполне логичным продолжением апроприации христианством платонизма, причем не только в плане апофатического богословия, но и с точки зрения трансценденталистских интуиций.

Литература

Бирюков, Д.С. (2008), “Богословско-философские основания учения Ария”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 9.1: 265–280.

Светлов, Р.В. (2019), “Криптоэпифания у Платона”, *Визуальная теология* 1: 44–54.

Светлов, Р.В. (2020), “Аргумент от аналогии в апологии святителя Феофила Антиохийского «К Автолику»”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 3.7: 8–16.

Сидоров, А.И. (1996), *Курс патрологии Возникновение церковной письменности*. М.: Русские огни.

Преображенский, П., пер. (1999), *Сочинения древних христианских апологетов*. СПб.: Благовест; Алетейя.

Hubbard, J.M. (2022), “Paul the Middle Platonist? Exegetical Traditions on *Timaeus* 28c and the Characterization of Paul in Acts 17:16–31”, *Harvard Theological Review* 115.4: 477–495.

Maras, A. (2016), “Cataphatic and Apophatic Theology in Theophilus of Antioch”, *Theologia* 4: 71–85.

McGinn, C. (2017), “Have We Already Solved the Mind-Body Problem?”, in Id., *Philosophical Provocations: 55 Short Essays*, 53–56. MIT Press.

Илья Колесников

К вопросу об авторстве идеи «уподобления богу» (Stob. 2.7.3f)*

Ilya Kolesnikov

Notes on the Authorship of the Idea of *homoiōsis theōi* (Stob. 2.7.3f)

Abstract. Stobaeus (2.7.3f) quotes an anonymous treatise *On the telos*, where the Platonic idea of "becoming like god" (ὁμοίωσις θεῷ) is attributed to Socrates, Pythagoras and Homer. Still, the Homeric formula ἴχνια βαῖνε θεοῖο, may not be identified as the source of the idea. Further on, the author of the treatise mentions Pythagoras' formula ἕπου θεῷ. However, the first occurence of this formula is found at best in Dicaearchus, and it was usually attributed not to Pythagoras, but to the "seven sages". The Pythagorean source of Platonic ὁμοίωσις θεῷ is found, according to some scholars, in another Pythagorean formula, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ. We have no reason to attribute it to pre-Platonic Pythagoreans; the earliest mention may belong to Aristoxenus, but this also seems unlikely. This formula (like another one, ἕπου θεῷ) became popular in the 1st century BC. The third argument for the Pythagorean source was based on the phrase: "two most excellent things are given by the gods to men: to speak truth, and to do good (εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν)" (Ael. *VH* 12.59). But this is a *locus communis*, and not only Pythagoras, but also other philosophers and orators were regarded as authors of this saying. Thus, none of the three hypotheses about the Pythagorean source seem plausible. But the situation is different in the case of Socrates. Based on Xenophon's evidence, it may be established that Socrates combined the ideas of his predecessors (Anaximenes, Anaxagoras and Archelaus) and reduced them to a scheme: the human soul is involved with god through νοῦς. Moreover, Socrates was the first to transfer the idea of "becoming like god" from physics to ethics: "to have no wants is divine" (X. *Mem.* 1.6.10).

Keywords: *homoiōsis theōi*, Pythagoreanism, Socrates, Plato.

© И.Д. Колесников (Саратов). kolesnikovid@mail.ru. Саратовская государственная юридическая академия. Саратовская государственная консерватория.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627, https://rscf.ru/project/24-28-00627/.

Теме «уподобления богу» (ὁμοίωσις θεῷ) в последние десятилетия посвящено множество публикаций, что не должно удивлять, ведь у средних платоников эта фраза стала нормативным определением телоса. Тем не менее, вопрос о происхождении этой идеи еще не был исследован в полной мере. Большинство ученых поддерживают версию о платоновском авторстве, а некоторые допускают и пифагорейский источник, ссылаясь, как правило, на ставший уже знаменитым пассаж у Стобея (2.7.3f = 2.49.16 Wachsmuth). В нем сказано, что до Платона о ὁμοίωσις θεῷ говорили не только Сократ и Пифагор, но даже Гомер. Но вместо того чтобы легкомысленно принимать эти слова на веру, следует провести сначала тщательный анализ каждой версии. Указать на происхождение идеи «уподобления богу» в данной статье едва ли возможно, поскольку это потребовало бы совершенно иного объема работы: для начала нужно было бы исследовать, как эта идея зарождается в греческой религии, затем распространяется по другим областям культуры, пока, наконец, не проникает в философию. Запечатлеть точный момент «возникновения» этой идеи в греческой философии попросту невозможно и вместо этого следует говорить о ее постепенном становлении. Наша задача еще у́же: выяснить, насколько правомерно приписывать идею уподобления богу предшественникам Платона, и установить, у кого засвидетельствовано первое ясное (или, если угодно, «эксплицитное») выражение этой идеи.

«О телосе» (Stob. 2.7.3f)

Стобей цитирует сочинение «О телосе». До сих пор не решено, кто же был его автором: Арий Дидим или средний платоник Евдор[1]; мы склоняемся ко второму варианту, хотя для решения нашей проблемы этот вопрос не стоит так остро, как для исследователей среднего платонизма. Среди прочего, в этом сочинении сказано следующее:

[1] Eudorus t. 25 Mazzarelli. См. Mazzarelli 1985: 537; Bonazzi 2011; Torri 2017: 88.

Σωκράτης, Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῷ. Σαφέστερον δ' αὐτὸ διήρθρωσε Πλάτων προσθεὶς τὸ 'κατὰ τὸ δυνατόν' φρονήσει δ' ἐστὶ μόνως δυνατόν, τοῦτο δ' ἦν τὸ κατ' ἀρετὴν ⟨ζῆν⟩. Ἐν μὲν γὰρ θεῷ τὸ κοσμοποιὸν καὶ κοσμοδιοικητικόν· ἐν δὲ τῷ σοφῷ βίου κατάστασις καὶ ζωῆς διαγωγή· ὅπερ αἰνίξασθαι μὲν Ὅμηρον εἰπόντα κατ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο· Πυθαγόραν δὲ παρ' αὐτὸν εἰπεῖν· Ἕπου θεῷ.

Сократ и Платон [говорят] то же, что Пифагор: цель — это уподобление богу. Более ясно это разобрал Платон, прибавив «сообразно возможности»[2]; он имел в виду, что [для уподобления богу] есть только одна возможность — чтобы это была жизнь согласно добродетели. Во власти бога сотворение космоса и управление космосом, а во власти мудреца устройство и способ вести жизнь; на то же самое намекнул Гомер, сказав «следовал путями божества»; а Пифагор вслед за ним сказал: «следуй богу» (Stob. 2.7.3f.1–9).

Таким образом, выстраивается линия Гомер – Пифагор – Сократ – Платон. В том, что идея уподобления богу присутствовала у Платона, никаких сомнений быть не может, ведь и сама формула ὁμοίωσις θεῷ принадлежит именно ему:

οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым (*Tht.* 176a6–b3)[3].

По сути, этот отрывок из «Теэтета» — locus classicus. Евдор (Stob. 2.7.3f.9–19) прибавляет к этому диалогу еще три: «Тимей»

[2] У Платона в «Теэтете» (176b1–2) κατὰ τὸ δυνατόν означает ограничение возможности уподобиться богу; на это ограничение он вообще указывает достаточно часто: εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ (*R.* 500d1), εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ (*R.* 613b1), εἰς δύναμιν (*Lg.* 716c6–7), καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ (*Phdr.* 253a4–5). Евдор предложил другую интерпретацию κατὰ τὸ δυνατόν: не «насколько это возможно», а «в силу способности» (т.е. благодаря φρόνησις).

[3] Пер. Т.В. Васильевой.

(*Ti.* 41d–47c, 90a–d), «Государство» (*R.* 500c2–501b7, 613a7–b1) и «Законы» (*Lg.* 716a2–4, 716c6–d3), а современные исследователи[4] пополнили этот перечень «Федром» (*Phdr.* 252e5–253a5), «Федоном» (*Phd.* 64a–67e), «Филебом» (*Phlb.* 28c–30e) и «Горгием» (*Grg.* 507e6–508a4), а также одним местом из «Алкивиада I» (*Alc.* 1 133c1–6), которое, вероятно, является поздней интерполяцией[5]. Мы не будем вдаваться подробнее в платоновскую интерпретацию идеи «уподобления богу», поскольку ей посвящено внушительное число исследований; отметим лишь, что Платон говорил об этом уподоблении в свете этической добродетели (линия «Теэтета») и в свете причастности уму (линия «Тимея»). Рассмотрим же, был ли Платон первым и насколько прав Евдор?

Гомер

Евдор упомянул фразу ἴχνια βαῖνε θεοῖο. Эта эпическая формула повторяется в «Одиссее» четыре раза, в трех из которых мы имеем дело с целиком идентичным гекзаметром:

> ὣς ἄρα φωνήσασ᾽ ἡγήσατο Παλλὰς Ἀθήνη
> καρπαλίμως· ὁ δ᾽ ἔπειτα μετ᾽ ἴχνια βαῖνε θεοῖο.
>
> это сказав, впереди зашагала Паллада Афина
> быстро; он же затем последовал бога путями[6].

Дважды эти стихи завершают разговор Афины с Телемахом (*Od.* 2.405–406, 3.29–30), а один раз — с Одиссеем (*Od.* 7.37–38). В четвертом гекзаметре речь идет о Калипсо[7], а потому слова Παλλὰς Ἀθήνη заменены на δῖα θεάων, «славнейшая из богинь»[8].

---

[4] Jedan 2013: 59–60; Männlein-Robert 2020: 136–140.

[5] Renaud, Tarrant 2015: 57–71; Döring 2016: 135–136.

[6] Мы не используем имеющиеся переводы этого гекзаметра, поскольку они всякий раз меняются в зависимости от контекста, в то время как у Гомера эти две строки повторяются в идентичном виде.

[7] После речи Калипсо сын Лаэрта следует за ней в грот, чтобы перед его отплытием на Итаку они в последний раз насладились друг другом.

[8] Hom. *Od.* 5.193. Автору сочинения «О телосе» не отказать в известной доле остроумия: у Гомера форма βαῖνε используется в качестве имперфекта изъяви-

Как и следовало ожидать, ссылка на Гомера не очень убедительна, хотя доводы Евдора вполне понятны: Гомер-де «намекнул» на идею уподобления богу, сказав буквально, что эпический герой последовал за богиней, а уже Пифагор выразился метафорически: в словах ἕπου θεῷ нужно слышать «следи за умопостигаемой стройной гармонией вселенной» (Stob. 2.7.3f.9–11). Именно поэтому Евдор делает оговорку, что Гомер лишь «намекнул» на то же самое (на что только Гомер, по словам эллинистических философов, не «намекал»!). Кстати, засвидетельствована еще одна попытка связать гомеровские «намеки» с этой «пифагорейской» максимой: неизвестный автор «О Гомере» (Ps.-Plu. *De Homero* 2.1894–1897 Kindstrand) сопоставляет философские догмы со строками гомеровских поэм, и оказывается, что Гомер «предвосхитил многие и прекрасные апофтегмы мудрых мужей, как, например, «следуй богу» (ἕπου θεῷ), в словах «кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют» (*Il.* 1.218)[9].

Это убедительно в той же степени, что и указание Евдора. Единственная ценность подобных свидетельств заключена в том, что они лишний раз демонстрируют любовь греческих философов отыскивать положения своей школы в глубокой старине[10], и особенно у великого поэта (удивительно, что истоки этого учения не стали искать у египтян или вавилонян, чтобы оно было еще более почтенным и древним). Случай Гомера не представляет большой сложности, поскольку авторы обоих приведенных мест исходят из философского понимания идеи «уподобления богу», и им остается аллегорически интерпретировать древнего поэта, чтобы доказать, что он нечто «предвосхитил» или на что-то «намекнул». Во имя справедливости добавим, что стремлению отыскать у Гомера намеки на ὁμοίωσις θεῷ в какой-то мере поспособствовал и сам Платон[11].

тельного наклонения третьего лица единственного числа («следовал путями бога»), но эта же форма может означать императив настоящего времени второго лица единственного числа («следуй путями бога»), что здесь и обыграно.

[9] Пер. Н.И. Гнедича.

[10] Жмудь 2012: 77–84.

[11] Ср. Pl. *R.* 501b6–7.

Пифагор

1. Следуй богу (ἕπου θεῷ)

Ряд ученых склоняются к мысли, что идея уподобления богу зародилась в пифагореизме. Некоторые из них (например, Макс Поленц[12]) в качестве доказательства ссылались на «пифагорейскую» максиму ἕπου θεῷ (14 21b Lebedev). Но стоит нам всерьез обратиться к этой формуле, как оказывается, что Пифагору ее приписывает только Евдор в упомянутом пассаже из сочинения «О телосе» (Stob. 2.7.3f.1–9). Боэций называет ее «пифагорейской» (*Cons.* 1.4), и в пифагорейском контексте ее упоминает неоплатоник Гиерокл, не называя имени автора (*In CA* 23.11.4). Собственно, это всё.

Ситуация осложняется тем, что, во-первых, невозможно провести четкую смысловую линию между высказываниями «Пифагор говорил, что…» и «пифагорейцы считали, что…»; есть очень мало случаев, в которых мы можем с уверенностью приписать некую идею древним пифагорейцам, и уж тем более самому Пифагору. Во-вторых, упоминания о пифагорейском авторстве данной формулы встречаются именно в платонической традиции, причем впервые как раз у Евдора — того, кто превратил формулу ὁμοίωσις θεῷ из «Теэтета» в нормативное платоническое определение телоса, а Пифагора представил в качестве «духовного предка» Платона. Суждения платоников, следовательно, могут оказаться предвзятыми, и не исключено, что они говорят о «пифагорейском» авторстве формулы ἕπου θεῷ для обоснования древности телоса Академии. Обычно эта фраза приводится без указания имени автора, при этом все свидетельства начинаются с первого столетия до новой эры[13], так что остается вопрос, могла ли эта формула вообще звучать до Платона, как в том нас пытается заверить Евдор?

[12] Поленц 2015: 486.

[13] Cic. *Fin.* 3.53 (sequi deum); Hor. *Od.* 3.25.19 (sequi deum); Clem. Al. *Strom.* 2.15.70; Σ Pl. *Tht.* 171d2; Sen. *Dial.* 7.15.5; Demetr. *Eloc.* 9.4; Diogenian. *Epit.* 3.31.1; Alex. *De fig.* 28.4; Clitarch. *Sent.* 1 Chadwick; Stob. 3.1.173.

Помимо пифагорейского контекста этой фразы, на который ссылаются платоники, некоторые авторы указывают и на «семерых мудрецов». Обратимся в качестве примера к «Римским апофтегмам»[14]. Неизвестный автор (Цецилий или Плутарх) говорит, что древние римляне доказывали свою мудрость делом, а не словом (как некоторые эллины, которым «начали верить больше, чем оракулам»), и приводит далее перечень из пяти апофтегм, среди которых и ἕπου θεῷ. Сразу после этого сказано следующее:

> Δικαιάρχῳ δὲ οὐδὲ ταῦτα σοφῶν εἶναι ἀνδρῶν δοκεῖ, μὴ γὰρ δή γε τοὺς πάλαι λόγῳ φιλοσοφεῖν.
>
> Дикеарху они вовсе не казались мудрыми мужами, так как древние не «преследовали мудрость» одними лишь словами[15].

Возникает дополнительное предположение, что перипатетику IV века до н.э. это изречение могло быть известно. Не исключено также, что Дикеарх славился неприязнью к подобным изречениям вообще, а уже автор «Римских апофтегм» включил в их перечень и ставшую в то время популярной ἕπου θεῷ. Но допустим даже, что Дикеарх и впрямь цитирует это изречение, — тогда у нас всё равно нет никаких указаний на Пифагора или древний пифагореизм. Подобным образом обстоит дело с упомянутым местом из «О Гомере», где изречения семи мудрецов сравниваются со строками гомеровских поэм. Лишь у одного изречения указано авторство, причем Пифагора, но это: «кто такой друг? другой я»[16]. Все прочие «прекрасные апофтегмы», предвосхищенные в поэмах Гомера (а это не только ἕπου θεῷ, но также «ничего сверх меры», «дал залог, жди беды»), приписаны неким «мудрым мужам»[17]. С этим согласуется включение фразы ἕπου θεῷ в перечень ста сорока семи «дельфийских максим», причем она возглавляет список, который Стобей предваряет словами: «„Наставления семи мудрецов“ Сосиада» (Stob. 3.1.173); об этом Сосиаде ничего не

---

[14] Cod. Vat. gr. 435 (Arnim 1892).

[15] Dicaear. fr. 31 Wehrli (Wehrli 1967b: 19) = fr. 36 Afonasin (Афонасин 2017: 137–138); пер. Е.В. Афонасина.

[16] Пс.-Плутарх находит ее аналог в Hom. *Il.* 18.82.

[17] Ps.-Plu. *De Homero* 2.1895 Kindstrand: πολλὰ καὶ καλὰ σοφῶν ἀνδρῶν ἀποφθέγματα.

известно, в ряде рукописей его имя отсутствует, а перечень максим озаглавлен иначе[18].

Помимо четырех возможных источников идеи уподобления богу мы получили еще и пятый — «дельфийские максимы». Но не может не настораживать, что авторы эпохи классики и раннего эллинизма, раз за разом повторяющие дельфийские надписи вроде γνῶθι σεαυτόν, ни словом не упоминают ἕπου θεῷ, из чего напрашивается вывод, что в те времена эта формула среди дельфийских надписей не числилась. Таким образом, при самых оптимистичных прогнозах наиболее раннее упоминание формулы ἕπου θεῷ может принадлежать Дикеарху, хотя большинство свидетельств начинается с первого столетия до новой эры. Мы допускаем, что эта формула могла возникнуть у пифагорейцев эллинистической эпохи, но даже тогда сказанное опровергает версию Евдора.

2. Следовать богу (ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ)

Другие сторонники версии о пифагорейском происхождении идеи уподобления богу (например, Арман Делятт[19] и Уильям Гатри[20]) ссылались на формулировку ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ («следовать богу») из Ямвлиха (*VP* 18.86.17 = 58 D 2 DK). Обосновывали они это тем, что Ямвлих цитирует пусть и не ранних пифагорейцев, но хотя бы Аристоксена, то есть автора, к ним достаточно близкого. Вот интересующее нас место:

> ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται πρὸς τὸ θεῖον, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστί, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας.
>
> Все, что они [пифагорейцы] указывают делать и что не делать, устремлено к божеству; именно это самое главное, и вся жизнь устроена так, чтобы следовать богу, вот истинный смысл этой философии (Iambl. *VP* 18.86.15–18).

[18] Oikonomides 1980: 182

[19] Delatte 1915: 60.

[20] Гатри 2015: 361.

Это рассуждение Ямвлих повторит еще раз практически в таком же виде, но если здесь говорится «устремлено к божеству» (ἐστόχασται πρὸς τὸ θεῖον, *VP* 18.86.16), то в другом месте сказано «устремлено к соответствию с божеством» (ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογίας, *VP* 28.137.6). Но ὁμολογία используется здесь явно в стоическом контексте[21], что исключает возможность цитирования Аристоксеном и вообще ставит под вопрос раннепифагорейский источник всего фрагмента; Фриц Верли, например, предпочел не включать это место в собрание фрагментов Аристоксена[22]. Но даже если оставить в стороне вопрос о ὁμολογία, свидетельство Ямвлиха всё равно не может выступать источником надежных сведений о пифагореизме до Платона. Формула ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ набирает популярность опять же в первом столетии до новой эры, и можно допустить, что это происходило не без влияния неопифагореизма: но даже это ничего не меняет в интересующем нас вопросе хронологии.

3. Быть подобным богу — творить добро и говорить правду (ἀληθεύειν — εὐεργετεῖν)

У сторонников пифагорейского происхождения идеи уподобления богу имеется еще один аргумент. Хуберт Мерки сопоставил следующие места[23]:

Ael. *VH* 12.59: Πυθαγόρας ἔλεγε δύο ταῦτα ἐκ τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις δεδόσθαι κάλλιστα, τό τε ἀληθεύειν καὶ τὸ εὐεργετεῖν· καὶ προσετίθε ὅτι καὶ ἔοικε τοῖς θεῶν ἔργοις ἑκάτερον («Пифагор считал, что люди получили от богов две блаженные способности: говорить правду и творить добро. То и другое, по его мнению, сродни природе бессмертных»[24]);

Isoc. fr. 34 Mathieu-Brémond: Οἱ ἄνθρωποι τότε γίνονται βελτίους ὅταν θεῷ προσέρχωνται· ὅμοιον δὲ ἔχουσιν θεῷ τὸ εὐεργετεῖν καὶ

[21] Хотя ὁμολογίας стоит во всех рукописях, Скалигер предложил ὁμιλίας; этому чтению следует, например, Фрэнсис Корнфорд, и тогда: «устремлено к общению с божеством» (Гатри 2015: 361).

[22] Wehrli 1967a.

[23] Merki 1952: 1–2.

[24] Пер. С.В. Поляковой.

ἀληθεύειν («Люди тогда становятся наилучшими, когда устремляются к богу; а имеют они сходство с богом, когда совершают благодеяния и говорят правду»);

Ps.-Longin. *Subl.* 1.2: εὖ γὰρ δὴ ὁ ἀποφηνάμενος τί θεοῖς ὅμοιον ἔχομεν "εὐεργεσίαν" εἴπας "καὶ ἀλήθειαν" («Ведь бесспорно прав был тот, кто на вопрос, чем мы подобны богам, ответил: „Добрыми делами и правдой"»[25]).

На этом основании Мерки пришел к выводу о правоте сказанного в «О телосе», но он не учел того обстоятельства, что эти слова были общим местом, что в античной и христианской литературе они встречаются несколько десятков раз. И всё же его указание весьма ценно: речь идет уже не о конкретной формуле в духе ἕπου θεῷ или ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, а о смысловой схеме, допускающей некоторые вариации; в наиболее обобщенном виде она выглядит так: «человек тогда подобен богу, когда делает добро». Подробнейшее исследование всевозможных вариаций на эту тему осуществил Лео Штернбах[26], на которого мы и будем опираться в дальнейшем анализе.

Одни действительно приписывали эти слова Пифагору[27], но другие усматривали их автора в ком-то другом. Элиан, конечно, называет Пифагора, а неизвестный автор Δημοκρίτου γνῶμαι — Демокрита[28], Пс.-Максим Исповедник и Антоний Мелисса — Исократа и Демосфена[29], а затем к этой фигуре обращается множество христианских авторов, которые по имени и вовсе никого не называют. Если мы откажемся от пары ἀληθεύειν – εὐεργετεῖν и оставим только «совершение добрых дел» (εὐεργετεῖν или εὖ ποιεῖν), то и тогда встретим указания не только на пифагореизм (Phot. *Bibl.* 249, 439a), но и на Аристотеля[30]. Причем последнее то-

[25] Пер. Н.А. Чистяковой.

[26] Sternbach 1963: 25–27.

[27] Cic. *Leg.* 2.26; Sen. *Ep.* 94.42; Plu. *De sup.* 169e, *De def. orac.* 413b; Ael. *VH* 12.59; *Sent. Pyth.* 43 Chadwick; Porph. *VP* 41.

[28] 68 B 302.186 DK = CP3.185 Searby (Searby 2007: 239).

[29] Max. *Loc. comm.* 14, PG 91.812c; Ant. Mel. *Loc. comm.* 29, PG 136.877b.

[30] Arist. *Ep.* 3 Hercher; Gnom. Vat. 53 Sternbach; Alex. Aphr. *In Top.* 117a5, 2.2.243.25–27 Wallies.

же маловероятно: совершение богами благодеяний является, скорее, общим местом, а вот с аристотелевской теологией не согласуется: именно в этом вопросе Аристотель полемизировал с Платоном, доказывая, что богам мы можем уподобиться как раз *не* через добродетель (*EN* 1178b8–20), а через созерцательную деятельность (*EN* 1177b19–1178a2).

Так или иначе, помимо Пифагора всегда упомянут кто-то еще, и нет никаких причин, почему нам следовало бы предпочесть версию о его авторстве и отклонить остальные. Мы не исключаем, что это рассуждение действительно восходит к пифагорейской традиции, но едва ли к самому Пифагору или ранним пифагорейцам. И ни одна из трех рассмотренных нами формул не подтверждает пифагорейского авторства идеи уподобления богу.

Разумеется, сторонники версии о пифагорейском происхождении этой идеи не интересуются одними лишь формулировками, ведь речь идет о большем — о влиянии философии Пифагора на философию Платона. Да и сам Евдор пишет, что слова ἕπου θεῷ призывают «следить за стройной гармонией вселенной» и что в «Тимее» Платон говорит об уподоблении богу на пифагорейский лад (Stob. 2.7.3f.13: Πυθαγορικῶς). Эта идея привлекательна в силу своей простоты: пифагорейцы оказали влияние на «Тимей», в нем Платон пишет об уподоблении богу, а, следовательно, он почерпнул эту идею у них. Подобную реконструкцию философии ранних пифагорейцев предпринял Уильям Гатри. Схема такова: (1) пифагорейцы говорили о мире как κόσμος; (2) все составные части космоса состоят в тесном родстве, а потому человеческая душа связана с божественной вселенной; (3) поскольку «подобное познается подобным», человек уподобляется тому, что́ он познает; (4) познание божественного κόσμος означает развитие божественного начала в себе[31]. Если Гатри прав, то пифагореизм фактически предопределил мотив уподобления богу в платоновском «Тимее». Но проблема заключается в том, что даже взятые порознь эти тезисы не вполне подкреплены доксографическими свидетельствами о ранних пифагорейцах: напротив, что-

[31] Гатри 2015: 372.

то находим у Эмпедокла, что-то у Анаксагора и т.д. Исключение составляет второе положение, которое подкрепляется сведениями о близких к пифагореизму Алкмеоне (24 A 12) и Экфанте (51 A 1 DK). Но представленная Гатри реконструкция обобщенной схемы сама основана на «Тимее», она пытается представить древних пифагорейцев в свете платоновского диалога.

Сказанное не было нацелено на снижение или отрицание роли пифагореизма. Мы утверждаем лишь, что гипотеза о пифагорейском влиянии на платоновское учение об «уподоблении богу» должна быть сначала доказана.

Сократ

Третьим «предшественником» платоновского учения Евдор называет Сократа. Для установления его роли сочинений одного Платона, по понятной причине, оказывается недостаточно. Мы вынуждены опираться на другие источники, прежде всего на Ксенофонта. Разумеется, у нас нет полной уверенности в том, что взгляды учителя он изложил беспристрастно: «Меморабилии» проникнуты апологетическим характером, так что закрадывается подозрение, а был ли Сократ, например, настолько консервативно набожным, каким его изображает Ксенофонт, и не является ли это преувеличенное благочестие «ответом» на обвинения в безбожии? В то же время, свидетельства этого автора обладают тем преимуществом, что, по общепризнанному мнению, Ксенофонт не был оригинальным мыслителем и едва ли мог «приписать» Сократу собственные или несвойственные тому взгляды.

Сократ убежден в божественной природе человеческой души:

> ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ᾽ αὐτή.
>
> Наконец, и душа человека, которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божеству, царит в нас, — это ясно, — но сама она невидима (X. *Mem.* 4.3.14)[32].

[32] Здесь и далее пер. С.И. Соболевского.

Первый аргумент исходит из того, что именно душа обладает властью и относится к телу как ведущая к ведомому. Аналогия «наилучшего» с «властвующим» была широко укоренена в греческом языке; в другом месте Ксенофонт говорит ἡ ψυχή κρατίστη (Х. *Мем.* 1.4.13), что можно перевести как «совершенная душа» и «сильнейшая душа», поскольку прилагательное κράτιστος одновременно указывает на превосходную степень как к κρατύς, так и ἀγαθός (семантическое сближение «правящего» с «божественным» мы можем постепенно проследить от Анаксимандра и Анаксимена до Анаксагора и Диогена Аполлонийского).

Второй аргумент связывает совершенство человеческой души с тем, что она обладает представлениями о богах (Х. *Мем.* 1.4.13). Именно здесь и говорится ἡ ψυχή κρατίστη. Вероятно, основанием для такого вывода является схема «подобное к подобному»: то, что обладает представлением о богах и почитает их, само в некоторой степени им подобно, божественно. Тем не менее, у Ксенофонта этот довод не развит и не обладает той диалектической тонкостью, какую придаст ему дальнейшая философская традиция.

Наибольший интерес представляет третий аргумент, изложенный в «Киропедии». Как известно, описываемые в данном произведении персонажи и реалии достаточно условны, и нас не должно настораживать отсутствие упоминания имени Сократа, который скрывается в «Киропедии» под разными масками (в данном случае, под маской Кира). Дебора Гера посвятила целую главу своего исследования «Киропедии» присутствую в ней Сократа (с примечательным названием «Сократ в Персии»)[33]; среди «сократических» мест этого произведения она рассматривает и то, которое нас интересует.

Итак, перед лицом скорой кончины Кир созывает друзей и родственников; в своей речи он затрагивает тему бессмертия и говорит, что после смерти душа либо присоединится к бессмертным, либо погибнет вместе со смертным телом. Вот что следует далее:

[33] Gera 1993: 26–131. Она опирается на следующие места: 1.3.15–18, 1.6, 3.1, 5.5.5–37, 3.3.48–56, 8.7.

> οὐδέ γε ὅπως ἄφρων ἔσται ἡ ψυχή, ἐπειδὰν τοῦ ἄφρονος σώματος δίχα γένηται, οὐδὲ τοῦτο πέπεισμαι· ἀλλ᾽ ὅταν ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῇ, τότε καὶ φρονιμώτατον αὐτὸν εἰκὸς εἶναι. διαλυομένου δὲ ἀνθρώπου δῆλά ἐστιν ἕκαστα ἀπιόντα πρὸς τὸ ὁμόφυλον πλὴν τῆς ψυχῆς· αὕτη δὲ μόνη οὔτε παροῦσα οὔτε ἀπιοῦσα ὁρᾶται. ἐννοήσατε δ᾽, ἔφη, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου· ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γάρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται.
>
> Равным образом я не верю, что душа останется бессознательной, когда она отделится от лишенного сознания тела. Напротив, когда разум обособится в чистое и несмешанное состояние, тогда, естественно, он и исполнится высшего сознания. Затем, когда человек умирает, видно, как каждый элемент его, кроме души, возвращается к однородному началу; душа же одна не доступна нашему наблюдению, ни когда она присутствует в теле, ни когда уходит. Примите во внимание, что из всех состояний человека нет ничего ближе смерти, чем сон; между тем человеческая душа именно тогда оказывается более всего сродни богу и способна предвидеть будущее, поскольку в тот момент она, по-видимому, более всего освобождается от телесных уз (Х. *Cyr.* 8.7.20–21)[34].

Человеческая душа является божественной благодаря обладанию умом, νοῦς. Отметим, что ум здесь связан, прежде всего, со способностью предвидеть будущее, знать нечто наперед[35]; Сократ у Ксенофонта вообще очень часто обращается именно к этому свойству ума, однако ясно, что в полной мере им наделен только бог[36]. Не исключено, что здесь присутствует отсылка к фрагменту Анаксагора B 12, DK согласно которому ум обладает знанием обо всём (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει); на этот же фрагмент указывают и слова о «чистом» уме (у Анаксагора он «чистейший», καθαρώτατος). Правда, у Анаксагора не было учения о «смешанном» уме, зато оно засвидетельствовано у учителя Со-

[34] Пер. Э.Д. Фролова.

[35] Тем не менее, мы не можем здесь целиком исключать из рассмотрения вклад в разработку понятия νοῦς раннегреческих философов, с чьими сочинениями Сократ, несомненно, был знаком (Pl. *Phd.* 97c–98c).

[36] Х. *Ap.* 13; *Mem.* 1.1.7–9, 1.3.2, 1.4.18.

крата Архелая, который полагал, что в уме изначально содержится μῖγμα, «смесь» (60 A 4 DK).

На основании трех приведенных аргументов можно реконструировать следующую схему: наилучшая часть человека — душа, поскольку она причастна уму и, тем самым, божественному. На это указывает то, что она, во-первых, властвует над телом[37] (это учение, кстати, также принадлежит Анаксагору и было развито Архелаем[38]), во-вторых, имеет представление о божественном, а в-третьих, в состоянии свободы от тела душа обретает способность предвидеть будущее (что выступало свойством ума у Анаксагора).

Для истории идеи «уподобления богу» это очень важный материал. Хотя по сравнению с Платоном вклад Сократа в развитие этой идеи не настолько весом, однако и недооценивать его роль также не стоит. Пусть он и не использует никакой точной формулы вроде ὁμοίωσις θεῷ, а говорит в более общем ключе μετέχει τοῦ θείου, но в таком случае нам придется воздержаться от привлечения множества мест из платоновского корпуса — скажем, того же «Тимея», где эта причастность уму вообще положена в основу. К тому же и сам Платон не использовал ὁμοίωσις θεῷ в качестве устойчивой формулы, это выражение приобретет понятийный характер только в среднем платонизме.

Выше мы уже упоминали часто встречающуюся схему рассуждения: на «Тимей» повлияли пифагорейцы, в «Тимее» большую роль играет идея уподобления богу, а следовательно, Платон унаследовал ее именно от них (ведь это так на них похоже, согласно нашим представлениям). Мы сейчас не касаемся проблем, связанных с «Тимеем», но удивляет вот что: мы встречаем учение о родстве человека с божеством посредством νοῦς в философии Сократа, причем он развивает линию мысли от Анаксимандра — через Анаксимена и Анаксагора — до Архелая. Не орфики, не пифагорейцы перенесли в философию идею уподобления богу, а ионийцы с Сократом.

---

[37] Ср. Pl. *Ti.* 44d.

[38] Ср. 60 A 12, A 18 DK.

В чем же его отличие от Платона? Во всех приведенных свидетельствах Сократ утверждает, что человеческая душа уже подобна божественному или в некотором отношении является божественной; то есть, «божественность» мыслится как уже имеющееся состояние, а не как цель, которой еще нужно достигнуть (по крайней мере, отсутствуют любые указания на то, как добиться большей чистоты ума и, соответственно, большей причастности божеству). Правда, у Платона в ряде мест близость божеству также мыслится как некое исходное состояние: от подобия вообще (*Alc.* 1 133c1–6) через дружбу и общение (*Grg.* 507e6–508a4) до родства (*Ti.* 46d–47c, 90ad; *R.* 611e1–3); в том же «Тимее» о человеке говорится как о «небесном, а не земном порождении» (*Ti.* 90a). И всё же в большинстве случаев Платон понимает ὁμοίωσις θεῷ как некую цель, когда близость божеству должна быть достигнута.

Но и у Сократа есть высказывание того же рода. Во время беседы с софистом Антифонтом, касающейся темы счастья, Сократ говорит следующее:

> ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δ’ ἐνομίζον τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ’ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ’ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.
>
> Похоже, Антифонт, что ты видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни; а по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству (X. *Mem.* 1.6.10).

Насколько мы можем судить, в этом отрывке засвидетельствовано первое обсуждение идеи уподобления богу в этическом контексте (в связи с темой счастья). Мысль о том, что боги ни в чем не нуждаются, Сократу не принадлежит: впервые ее высказал Ксе-

нофан[39], встречается она и у Еврипида[40]. Но Сократ впервые ясно связал ее с возможностью уподобиться богу, а впоследствии эта идея будет встречаться у Аристотеля[41], киников[42] (по понятной причине) и особенно часто у поздних стоиков[43], на которых, как известно, повлиял именно ксенофонтовский Сократ, дав им возможность опираться на другое основание «уподобления богу», альтернативное платоническому.

Таким образом, в отношении Сократа ситуация иная, чем у Гомера и Пифагора. Двое ближайших учеников, пусть и по-разному, отразили присутствие в его рассуждениях мотива уподобления богу, и потому мы склонны признать, что их разрозненные свидетельства покоятся на надежном основании. Какова же роль Сократа? Невозможно сказать, что именно ему принадлежит «открытие» идеи уподобления богу. «Физические» аргументы были подготовлены его предшественниками: сначала это учение о том, что некая стихия пронизывает собою все и придает единство всем частям космоса; затем уточнение, что воздух является той стихией, которая связывает между собой все души, и что эта стихия ближе всего к душе — именно она властвует над всем остальным (и над телом), а потому является божественной. Наконец, что можно больше не связывать эти свойства с воздухом или чем-то еще, а наделить ими νοῦς. Роль Сократа в том, что он был первым — если основываться на сохранившихся свидетельствах, — кто связал эти тезисы воедино и привел их к схеме: человеческая душа божественна, поскольку ей присущ ум: в той мере, в какой человек причастен чистому уму, он причастен божественному. Наконец,

---

[39] 21 A 32 DK: ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν· ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως.

[40] Eur. *Herc.* 1345–1346: δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός.

[41] Arist. *EE* 1244b8–11, 1245b14–19, 1249b9–25; *Pol.* 1253a27–28.

[42] D.L. 6.105; Dio Chrys. 6.31.

[43] В контексте уподобления богу через презрение к богатству: Sen. *Ep.* 18.13, 31.10–11, 48.11, 92.29, *Ben.* 3.15, 4.25; Muson. p. 35, 90–91 Hense; Arr. *Epict.* 3.22.45–46; Epict. *Ench.* 15.

именно Сократ превратил физическое учение о подобии человека божеству в этическую идею уподобления богу.

Литература

Афонасин, Е.В., пер. (2017), “Дикеарх из Мессины. Фрагменты и свидетельства”, in М.С. Петрова (ред.) *Аристотель: идеи и интерпретации*, 116–171. М.: Аквилон.

Гатри, У.К.Ч. (2015), *История греческой философии.* Том 1: *Ранние досократики и пифагорейцы* (пер. под ред. Л.Я. Жмудя). СПб.: Владимир Даль.

Жмудь, Л.Я. (2012), *Пифагор и ранние пифагорейцы.* М.: Университет Дмитрия Пожарского.

Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения* (пер. В.М. Линейкина). СПб.: Quadrivium.

Afonasin, E.V., tr. (2017), “Dicaearchus of Messana. Fragments and Testimonia”, in M.S. Petrova (ed.), *Aristotle: Ideas and Interpretations*, 116–171. Moscow: Aquilon. (In Russian.)

Arnim, H., ed. (1892), “Ineditum Vaticanum”, *Hermes* 27.1: 118–130.

Bonazzi, M. (2011), “Il platonismo nel secondo libro dell’Anthologium di Stobeo: il problema di Eudoro”, in G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking through Excerpts: Studies on Stobaeus*, 441–456. Turnhout: Brepols.

Chadwick, H. (1959), *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics.* Oxford University Press.

Delatte, A. (1915), *Études sur la littérature pythagoricienne.* Paris: Champion.

Döring, K., tr. (2016) *Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar.* Bd. 4.1: *Erster Alkibiades.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gera, D.L. (1993), *Xenophon’s Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique.* Oxford University Press.

Jedan, C. (2013), “Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiosis Theoi in Ancient Philosophy and Beyond”, *Numen* 60: 54–70.

Mazzarelli, C., ed. (1985), “Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 77.2–4: 197–209, 535–555.

Merki, H. (1952), *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.* Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag.

Oikonomides, A.N. (1980), "The Lost Delphic Inscription with the Commandments of the Seven and P. Univ. Athen 2782", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 37: 179–183.

Renaud, F.; Tarrant, H. (2015), *The Platonic* Alcibiades I. *The Dialogue and its Ancient Reception.* Cambridge University Press.

Searby, D., ed. (2007), *The Corpus Parisinum. A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation. A Medieval Anthology of Greek Texts from the Pre-Socratics to the Church Fathers, 600 B.C. – 700 A.D.* Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

Sternbach, L., ed. (1963), *Gnomologium Vaticanum (e Codice Vaticano Graeco 743).* Berlin: Walter de Gruyter.

Torri, P. (2017), Homoiōsis Theōi. *A Study of the* Telos *in Middle Platonism.* Diss. Università degli Studi di Milano.

Wehrli, F., ed. (1967a), *Aristoxenos (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar).* Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.

Wehrli, F., ed. (1967b), *Dikaiarchos (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar).* Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.

Zhmud, L.J. (2012), *Pythagoras and the Early Pythagoreans.* Moscow: University of Dmitry Pozharsky. (In Russian.)

3·

Платонизм в русской философии

Артём Гравин, Юлия Анохина

Дистинкция εἶδος и ἰδέα в тезаурусе философии «раннего» А.Ф. Лосева*

Artyom Gravin, Yulia Anokhina

Distinction of εἶδος and ἰδέα in the Thesaurus of A.F. Losev's "Early" Works

Abstract. The article considers the distinction between the concepts of eidos and idea, which is significant for the thesaurus of "early" Losev's works, and evaluates its role in his linguophilosophy (*Philosophy of the Name* (1923, 1927)) and in his philosophical reception of ancient Platonism (*Essays on Ancient Symbolism and Mythology* (1930)). Losev's fundamental intuition in the *Essays* is to conceptualize the idea as an integral concept and the eidos as a differential one. At the same time, the *Philosophy of the Name* contains a different (phenomenological) interpretation of the term "idea", which raises the question of the evolution or dynamism of its semantics. By comparing the usage of Losev's concept of idea in the works mentioned, the authors confirm the hypothesis that the idea indeed has two distinct modes, ontological and phenomenological, and reveal the connection of each to eidos.

Keywords: philosophical hermeneutics, philosophical thesaurus, Russian Platonism, phenomenology, dialectics, Losev.

© А.А. Гравин (Санкт-Петербург). artemiosgravin@mail.ru. Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

© Ю.Ю. Анохина (Санкт-Петербург). julia.ane@yandex.ru. Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.11

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

Введение

Исследование философии Алексея Федоровича Лосева предполагает анализ присущего ей «языка». Во многом это связано с тем, что «привычные» для современных историков философии понятия используются Лосевым в непривычном значении. Игнорирование этого факта таит в себе опасность неадекватного прочтения работ Лосева в свете чуждых им концепций и идей.

Обозначенная проблема не раз обсуждалась в лосевоведческих работах последний десятилетий. Рассматривались отдельные концепты (например, в исследовании понятия мифа[1]), а также предпринимались попытки комплексных исследований «словаря» философского языка «раннего»[2] Лосева. Так, в 2014 году Л.А. Гоготишвили опубликовала две статьи (Гоготишвили 2014a и 2014b), посвященные тезаурусным исследованиям философии Лосева. В этих работах она предложила проект широкого исследования концептуальных компонентов лосевского дискурса. Анализ отдельных понятий и их «цепочек»[3], по замыслу исследовательницы, должен привести к формированию связного круга понятий — особого «смыслового пространства», позволяющего адекватно реконструировать лосевскую систему. Более того, такой результат позволит, по Гоготишвили, экстраполировать используемый Лосевым метод на области, которые не были в фокусе его внимания и применить его идеи для решения ряда не исследованных им проблем[4].

Гоготишвили считала целесообразным начинать построение тезауруса лосевского творчества с «ранних» статей и книг[5], так

[1] Для примера приведем работы, в которых исследуется важнейшее для лосевской концепции мифа свойство «отрешенности»: Bird 2004; Троицкий 2021.

[2] Имеются в виду книги и статьи, написанные в период так называемого «первого восьмикнижия», то есть в конце 1920-х – начале 1930-х гг.

[3] Здесь и далее под «цепочкой» понятий подразумевается такая их совокупность, в которой каждое из понятий может быть объяснено с помощью хотя бы одного другого понятия этой же совокупности.

[4] В своем проекте исследовательница опирается на подход самого Лосева, ср. Гоготишвили 2014b: 130–132.

[5] Гоготишвили 2014a: 82.

как представленные в них концепции являются своего рода источником для многих идей в его «поздних» (то есть послевоенных) исследованиях и потому составляют с ними единое целое.

К сожалению, в связи со смертью исследовательницы (в 2018 году), этот замысел был осуществлен лишь отчасти (она написала несколько статей по этой теме). Тем не менее, работа в этом направлении может быть продолжена как в перспективе эмпирических и статистических исследований работ Лосева на предмет выявления состава присущего им понятийного аппарата, так и в связи с концептуальным анализом отдельных компонентов тезауруса его философии. Отметим, что одной из наиболее значительных вех в эмпирических исследованиях такого рода стала публикация в 2016 году В.И. Постоваловой «Концептуального словаря „Философии имени“ А.Ф. Лосева» в качестве приложения к новому изданию этой работы Лосева[6]. В этом словаре представлены соотнесенные с наиболее важными для Лосева понятиями цитаты из «Философии имени». Сочетание эмпирических и статистических исследований такого рода с концептуальными обобщениями по типу тех, что осуществляла Гоготишвили, на наш взгляд, позволит осуществить полноценную реконструкцию философского дискурса Лосева и обеспечит относительно адекватное его понимание.

В настоящей статье мы продолжим начатую Л.А. Гоготишвили в статьях 2010-х гг.[7] работу по изучению отдельных компонентов лосевского тезауруса и реконструкции присущей его философии концептуальной схематики. Мы сфокусируем внимание на значимом для «раннего» Лосева соотношении понятий эйдоса и идеи в рамках его работ «Философия имени» (1923, 1927) (далее — ФИ) и «Очерки античного символизма и мифологии» (1930) (далее — ОАСМ), а также обозначим возможные связи с понятиями других работ того же периода.

[6] Постовалова 2016b.

[7] Мы будем обращаться к работам «Лосевская интерпретация платоновской двоицы эйдос / идея (диалектический, феноменологический, математический и языковой аспекты)» (2021: опубликовано посмертно) и «Идея и эйдос в ОАСМ Лосева как символы методологического синтеза, способного заложить основы „дискурса адеквации“» (2017).

Проблема различения эйдоса и идеи в работах Лосева

Для современной истории античной философии проблема концептуального различения понятий εἶδος и ἰδέα в диалогах Платона не существенна. Не была она таковой и для большей части исследований XX века[8]. Так, во втором томе «Истории античной эстетики» (1969) Лосев утверждал: «Различие между „эйдосом“ и „идеей“ едва заметно и спорно»[9]. В этой работе он привел статистические данные, суммирующие случаи употребления обоих понятий (отталкиваясь от исследований К. Риттера), но не осуществил каких-либо концептуальных обобщений[10].

Тем не менее, для философских и антиковедческих работ Лосева 1920–1930-х гг. содержательная дистинкция эйдоса и идеи оказывалась значимой[11]. Мы предполагаем, что эта дистинкция была необходима философу, поскольку позволяла обосновать недуалистическое прочтение онтологии Платона[12] и ввести свое понимание платонизма в актуальный (для 1920-х гг.) феноменологический контекст[13]. При этом для лосевского творчества граница между историко-философскими исследованиями и построением философской системы достаточно зыбкая; поэтому анализ его историко-философских оценок возможен только с учетом (или в контексте) его философских концепций.

---

[8] Из исследований этой проблематики см., например, Brommer 1940.

[9] Лосев 2000а: 761.

[10] Вопрос о том, изменилась ли лосевская оценка концептуальной значимости этой дистинкции, остается открытым; для его разрешения потребуется более подробное изучение корпуса «Истории античной эстетики».

[11] После 1930-х гг. Лосев не разрабатывал эту тематику в философском ключе по причине вынужденного прекращения занятий философией.

[12] Лосев полемизирует с дуалистическим прочтением философии Платона и неоплатоников. См., например, его критику интерпретации П. Наторпа — Лосев 1993: 689.

[13] Обе задачи связаны с имплицитным для лосевского дискурса богословским замыслом построения системы христианского (нео)платонизма, включающего значительное феноменологическое измерение как персоналистичной системы. Гоготишвили в одной из работ назвала этот замысел Лосева «коммуникативной версией исихазма».

Впервые к вопросу о различении эйдоса и идеи Лосев обратился в 1921 году при подготовке доклада «„Эйдос“ и „идея“ у Платона» для выступления на последнем заседании Московского психологического общества[14]. На протяжении 1920-х гг. Лосев не раз использовал эту понятийную пару в своих философских построениях, однако только в ОАСМ (1930) проблематика, обозначенная в докладе 1921 года, обрела форму развернутого изложения.

В третьей части ОАСМ («Терминология учения Платона об идеях (εἶδος и ἰδέα)»[15]) Лосев детально исследовал обширный корпус случаев употребления терминов эйдоса и идеи в диалогах Платона и пришел к выводу:

> мы, в последнем счете, приходим всё же к довольно безотрадным результатам. *Проанализированное словоупотребление обладает неимоверной пестротой*[16], удручающей всякого исследователя, который бы захотел сделать для себя каждый текст ясным. Термины «эйдос» и «идея» у Платона употребляются, в общем, чрезвычайно редко. ⟨…⟩ нужно прямо сказать, «учение об идеях» у Платона трактуется и может быть изложено *совершенно без помощи терминов «эйдос» и «идея»*. Но самое главное, это — невероятная пестрота значений. Попадаются случаи, где на протяжении нескольких строк значение «эйдоса» меняется несколько раз[17].

Несмотря на это, Лосев сформулировал содержательное различие этих терминов и подчеркнул историко-философскую ценность осуществляемой им реконструкции:

> Занимаясь историей неоплатонизма уже после написания этого очерка, я убедился, что мое полу-интуитивное учение о различии у Платона между «эйдосом» и «идеей» вполне подтверждается дальнейшей историей платонизма. Большой текстуальный материал на эту тему из Прокла нет возможности помещать здесь. Это — в одном из следующих томов[18].

---

[14] Тахо-Годи 2007: 72.

[15] Лосев 1993: 136–286.

[16] Здесь и далее в цитатах курсив А.Ф. Лосева.

[17] Лосев 1993: 286.

[18] Лосев 1993: 145. Лосев предполагал, что ОАСМ станет многотомной работой. Однако второй том не был завершен и опубликован.

Задача настоящего исслндования состоит не в историко-философской верификации этих выводов, а в установлении функциональной роли этого различения в мысли «раннего» Лосева и его интерпретации платонизма.

Реконструкция замысла: два модуса идеи

Предпринятое Лосевым сопоставление эйдоса и идеи показало, что эти понятия в его дискурсе могут быть как тождественными, так и отличаться содержательными нюансами. Обратимся к тем дефинициям этих понятий, где утверждается их общность. Оба понятия указывают на над-вещное и над-фактичное[19] бытие, которое тем не менее причастно фактам.

Они «не есть факт и явление наряду с другими фактами и явлениями», но и «не есть отвлеченный смысл факта и явления». При этом эйдос и идея «есть нечто как бы нагнетенное, насыщенное, напоенное смыслом»; они «относятся, раньше всякого иного употребления, к сфере *видения, созерцания, узрения.*. Это — *вид* вещи»; «„эйдос“ и „идея“ есть лицо предмета, лик живого существа»[20].

В приведенных определениях, помимо очевидной онтологии, содержатся феноменологические и персоналистические (или мифологические, в лосевском смысле) коннотации[21]. И эйдос, и идея, по Лосеву, одинаково причастны феноменологическому созерцанию: «понятия эйдоса и идеи, по существу тождественные, разнятся в своем феноменологическом функционировании»[22]. Таким образом, онтологическое тождество эйдоса и идеи подразумевает и их феноменологическое различие.

Содержательно эйдос, в отличие от идеи, характеризуется, по Лосеву, дифференциальностью — конкретным, единичным смыслом. Напротив, идее свойственна интегральность — цельное объ-

[19] Лосев 1993: 234.

[20] Все цитаты см. Лосев 1993: 230–235.

[21] Лосев отмечал нетривиальность феноменологического прочтения платонизма, но утверждал его принципиальную необходимость (Лосев 1993: 690).

[22] Лосев 1993: 223.

единение сложной совокупности различных смыслов. Соответственно, онтологически здесь утверждается различие по типу общее-частное[23], феноменологически же — два разных типа созерцания.

Приведенное описание проблематизируется при рассмотрении понятий эйдоса и идеи в перспективе других работ Лосева 1920-х гг. и, в частности, в феноменологически-ориентированной ФИ. В этом случае обнаруживаются несоответствия в значении этих понятий, что препятствует адекватному пониманию работ этого периода. Так, Гоготишвили отмечает, что различное употребление Лосевым понятийной пары эйдоса и идеи в ФИ и ОАСМ заключает в себе существенную проблему при построении лосевского тезауруса:

> Одна из самых показательных — и значимых для выявления принципов построения Лосевского тезауруса — лакун ⟨…⟩ имеет место в ФИ. С одной стороны, здесь присутствуют оба понятия, идея и эйдос, причем в подробно разработанном виде; с другой стороны, проблематизированной понятийной двоицы идея / эйдос в ФИ нет. Ее нет не только в качестве стержневой конструкции (в каковой роли она выступает у Платона и вслед за ним у самого Лосева в ОАСМ), ее по сути нет в ФИ вообще[24].

В другой своей работе исследовательница высказывала предположение об изменении в философии «раннего» Лосева онтологического «положения» идеи относительно эйдоса, если сравнивать его работы начала 1920-х гг. (ФИ) и конца 1920-х – начала 1930-х гг. (ОАСМ). В первом случае идея, по Гоготишвили, оказывается частным видом эйдоса. При таком условии положение об интегральности идеи является спорным. Во втором — его общим родом (рассмотренный выше случай). Однако Гоготишвили не поясняла в этой работе причин терминологического «сдвига» и исследовала онтологическую схему второго случая (на материалах ОАСМ). В частности, она предлагала формулу, согласно ко-

[23] Примеры с «дифференциальной» интерпретацией эйдоса см. Лосев 1993: 149, 151, 159, etc.; примеры с «интегральной» интерпретацией идеи см. Лосев 1993: 145, 147, 148, etc.

[24] Гоготишвили 2014b: 132–133.

торой у одной идеи может быть много эйдосов, вместе с тем у одного эйдоса не может быть множества идей[25].

Отметим, что в том же ключе лосевскую двоицу эйдоса и идеи интерпретируют С.С. Неретина и А.П. Огурцов в разделе «Идея и эйдос у Платона» своей книги «Пути к универсалиям»: исследователи ставят идею иерархически «выше» эйдоса и наиболее общую идею связывают с идеей Блага[26].

Напротив, И.М. Вандулакис трактует двоицу эйдоса и идеи иначе (ссылаясь на Лосева) и использует ее значение в поле математической логики и теории типов. Он соотносит эйдос и идею с парами класс и свойство, экстенсионал и интенсионал, объем и содержание соответственно: «Эйдосы трактуются как сингулярные абстрактные термины, т.е. как термы высшего порядка, а идеи — как сингулярные термины, указывающие на интенсиональ (свойство)»[27].

С чем может быть связана столь существенная разница в интерпретациях и чем объясняется предполагаемый Гоготишвили «сдвиг»? На наш взгляд, это обусловлено имплицитной для замысла Лосева двухмодусностью бытия идеи, которая может быть рассмотрена с двух точек зрения. Мы определяем эти модусы как «зиждущую» (эйдосы) идею и «созижденную» (эйдосами) идею* (для того, чтобы избежать путаницы, далее этот модус или тип идеи мы будем выделять знаком *). При этом первая представляет собой онтологическое обобщение эйдосов, а вторая — их совокупное созерцание.

Таким образом, мы получаем трехсоставную схему: идея «зиждущая» – эйдос – идея* «созижденная»[28]. Отметим, что в обоих модусах идея сохраняет свойство интегральности: в первом случае она составляет онтологическое единство совокупности эйдо-

[25] Гоготишвили 2021а: 263, 273.

[26] Неретина, Огурцов 2006: 113, 119.

[27] Вандулакис 1994: 199.

[28] Определения «зиждущая» и «созижденная» взяты у Вяч. И. Иванова — аналогичная трехсоставная схема (как – что – как) приводится им в эссе 1947 года «Forma formans e forma formata» (Иванов 1979: 675).

сов, во втором случае — феноменологический процесс ее (совокупности) узрения.

Если допустить правомерность этой гипотезы и ориентироваться на предложенную нами схему, то можно заключить, что в ОАСМ Лосев исследовал первый (онтологический) модус идеи и ее связь с эйдосом. Второй (феноменологический) модус идеи Лосев описал в более ранней ФИ, где рассматриваемые платонические термины, помимо онтологического представления, были введены им и в‘контекст феноменологии языка. В этой же работе содержится подтверждение нашего предположения о двухмодусном характере идеи.

Приведенное выше утверждение Гоготишвили во многом определило ахронологический характер изложения материала в настоящей работе (мы начали анализ с более поздних ОАСМ (1930), а теперь обращаемся к ФИ (1923, 1927)). Мы исходим из идеи Гоготишвили о том, что соотношения понятий эйдоса и идеи в упомянутых работах Лосева разнились. В то же время мы считаем, что понятийная антиномичность, представленная в ОАСМ, в ФИ актуализируется несколько иначе и эта пара понятий всё же составляет «стержневую конструкцию».

Идея как созерцание*

Адекватное представление о характере соотношения понятий «эйдос» и «идея» в ФИ требует понимания контекста этого труда. Именно поэтому прежде всего необходимо осуществить небольшой экскурс в эту работу.

Общая схема ФИ представляет собой иерархическую[29] систему из 67 ступеней бытия («лестница словесности»). Эта система разделяется Лосевым на две частные структуры: предметную (связанную с предметом, который осмысляется с помощью языка) и до-предметную (связанную с осмыслением предмета)[30].

[29] Здесь подразумевается мистическая иерархия восхождения к Богу и соединения с Ним (Постовалова 2016а: 27).

[30] Лосев 2016: 164, 170–172.

Предметная структура предполагает сущность и ее явление. До-предметная структура заключает в себе «иную» сущность, порожденную в результате явления первой сущности в ином относительно нее[31]. «Иная» сущность, с одной стороны, представляет собой порожденный образ умопостигаемой сущности, с другой стороны — процесс ее созерцания и «словесного» утверждения. Таким образом «иная» сущность в своем бытии не автономна, но зависима от умопостигаемой.

У Лосева описание до-предметной структуры (и, соответственно, «иной» сущности) проводилось в феноменологической перспективе[32]. В качестве исходного опыта он анализировал «нормальное человеческое» слово как ближайшую для читателя данность.

В первой части ФИ Лосев последовательно редуцировал слои слова: от наиболее внешней и «естественной» фонемы к элементам семемы и т.д. В результате такой редукции он обнаружил ядра «иной» сущности, а именно идею*. Для слова, внешние слои которого условны и конвенциональны, идея* представляет собой внутреннее безусловное основание, «адекватное отражение ⟨...⟩ предметной сущности» и, как следствие, «полное и адекватное присутствие предмета в сознании, полное и адекватное понимание предмета»[33].

Отметим, что, рассуждая о понятии «идея», Лосев использовал феноменологическую терминологию (интенциональный акт, ноэма, ноэзис, etc.), что позволяет понимать ее не только онтологически, но и феноменологически (близко к понятию идеации). В таком случае здесь подразумевается не идея в смысле интегральной совокупности эйдосов (то, что выше мы обозначили определением «зиждущая»), но идея* как созерцание эйдосов («созижденная»).

---

[31] Лосев 2016: 165.

[32] «Философия имени» представляет собой тот редкий случай для работ 1920–1930-х гг., когда Лосев выстраивает свою систему «снизу» от эмпирической данности.

[33] Лосев 2016: 75–76.

Идея* заключает в себе полноту «иной» сущности, она схватывает смысл предмета (умопостигаемой сущности), и облекает его в «словесную» (в широком смысле[34]) форму. В феноменологическом смысле идея представляет собой что-то вроде чистого сознания, в лингвистическом — референциальную связь между языком и внеязыковой действительностью.

В отличие от до-предметной структуры, предметная описывается Лосевым онтологически — как сущность, которая заключает в себе следующие смысловые компоненты:

— возможность к явлению смысла в себе и в ином себе — энергию;

— способность к самоопределению и познанию «иной» сущностью смысла этой сущности — логос;

— собственное смысловое ядро — эйдос.

Эйдос представляет собой то, что созерцается идеей «иной» сущности и феноменологически конструируется ею: «Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе»[35]. «Конструирование в этом смысле есть адекватное узрение эйдетических ликов сущности. Таким адекватным узрением должна быть феноменология»[36].

Эйдос в ФИ есть «нечто простое ⟨…⟩ цельное ⟨…⟩ неизменное, не подчиняющееся времени, вечное ⟨…⟩ чистый смысл ⟨…⟩ индивидуальная общность»[37]. Идея* же («иной» сущности, «созижденная») «есть адекватное отражение эйдоса»[38].

В ФИ есть указание и на своеобразную иерархию эйдосов (видимо, древовидного типа). Критерием, на котором основана эта иерархия, оказывается степень общности эйдосов. Лосев принци-

[34] В качестве необходимого уточнения следует отметить, что термины «слово», «имя», «язык», «общение», etc. Лосев понимает шире привычного лингвистического понимания. Так, «словом», по Лосеву, оказывается всякое явление, в котором что-то и как-то «сообщается».

[35] Лосев 2016: 199.

[36] Лосев 2016: 225–226.

[37] Лосев 2016: 131–132.

[38] Лосев 2016: 188.

пиально различает «общий эйдос» и «более частные эйдосы», «эйдос в широком смысле» и «эйдос в узком смысле»[39]. Для пояснения этой дистинкции Лосев приводит ряд примеров. Так, соотношение общего и частного эйдоса Лосев рассматривает на примере «карандашности»:

> В каждой вещи ⟨...⟩ мы различаем то, что обще всем вещам данного рода, карандашность, и смысловой образ данной вещи — эйдос этого карандаша. Эйдос этого карандаша может в той или иной мере воспроизводить общий эйдос карандаша[40].

Общий эйдос (в широком смысле) потенциально заключает в себе различные виды частных эйдосов (в узком смысле). Поэтому границей между общим и частными эйдосами (в ФИ) предстает тот же критерий интегральности / дифференциальности, который впоследствии Лосев использовал для различения эйдоса и идеи в ОАСМ[41]. В этом смысле понятие общего эйдоса представляет собой прототип для понятия идеи (интегральной) из ОАСМ.

Таким образом в ФИ мы обнаруживаем схему, которая отчасти была использована и модифицирована Лосевым в ОАСМ. В первом случае мы имеем дело с трехсоставной формулой: идея* как созерцание – частный эйдос – общий эйдос. Во втором случае специально рассматривается правая часть формулы, где на место общего эйдоса становится идея как интегральная совокупность эйдосов: дифференицальный эйдос – интегральная идея.

Идея как «двухаттенциональный интенциональный акт»*

В реконструируемой нами схеме остается неясным феноменологический смысл идеи* относительно эйдоса и идеи. Выше мы приводили цитату из ОАСМ о том, что эйдос и идея «разнятся в своем феноменологическом функционировании». Лосев не представил развернутого пояснения этой интуиции, однако она получила развитие в работах Гоготишвили конца 2010-х гг.

---

[39] Лосев 2016: 133, 146, 221, 206.

[40] Лосев 2016: 187.

[41] Гоготишвили 2014b: 128.

В качестве пояснения лосевской дистинкции исследовательница выдвигает тезис «о двухаттенциональности каждого интенционального акта сознания»[42], то есть о двух фокусах внимания (схватывания) одной интенции: к эйдосу и к идее. Гоготишвили раскрыла феноменологическое измерение лосевской рецепции платонизма и предложила возможный вариант его концептуального развития. Она считала, что приведенный тезис заключает в себе один из векторов феноменологического потенциала мысли «раннего» Лосева:

> Мне представляется очевидным, что в ОАСМ Лосев мыслил именно в этом направлении, но в дальнейшем обстоятельства сложились столь неблагоприятным образом, что диалектико-феноменологическая инновация Лосева так и не получила должного развития[43].

В кратком виде схема рассуждений Гоготишвили о феноменологической созерцательности эйдоса и идеи выглядит следующим образом. Интенциональный акт предполагает две аттенции, связанные с эйдосом и идеей соответственно[44]. Обе аттенции «участвуют» в этом акте совокупно. Аттенция, связанная с эйдосом (или эйдосами), обеспечивает акт конкретным смысловым содержанием. Аттенция, связанная с идеей, отвечает за целостность множества созерцаемых в акте смыслов. Таким образом, внимание в интенциональном акте «перемещается», во-первых, между различными эйдосами и, во-вторых, между текущим эйдосом и идеей.

Для выяснения феноменологического смысла идеи* («иной» сущности) рассмотрим приведенные рассуждения Гоготишвили в контексте полученной нами трехсоставной схемы «идея – эйдос – идея*». В этом случае идея* заключает в себе интенци-

[42] Гоготишвили 2021a: 279; см. также Гоготишвили 2021b: 320.

[43] На наш взгляд, развитие здесь может заключаться в выявлении большего количества аттенций в соответствии с приведенными в ФИ частными аспектами эйдоса в широком смысле; помимо понятия эйдоса в узком смысле Лосев приводит еще ряд: схему, топос, символ, etc. См. Лосев 2016: 172.

[44] Гоготишвили 2021a: 276.

ональный акт и две аттенции (два фокуса внимания). «Движение» аттенций обусловлено характером идеи (совокупности эйдосов) и осуществляется интенционально идеей*. Будучи феноменологическим отображением идеи умопостигаемой сущности и, вместе с тем, процессом ее созерцания, интенциональная идея* «иной» сущности (как и идея умопостигаемой) обладает свойством интегральности и цельности и, помимо идейной статики, включает в себя эйдетическую динамику.

Описанная феноменологическая динамика связана, по Гоготишвили, с динамичностью лосевского представления об умопостигаемой сущности (сочетающей движение и покой — «подвижной покой»). Ей присуще два типа динамичности — внутреннее «становление» от идеи к эйдосу и внешнее явление в виде «иной» сущности. В этом смысле умопостигаемая сущность активна и «самодвижна», а «иная» сущность в своей активности зависима от умопостигаемой (которая дает возможность себя созерцать). Исследовательница предполагала, что утверждение о «самодвижности» умопостигаемой сущности было необходимо Лосеву для введения осуществляемого им синтеза платонизма и феноменологии в религиозный контекст[45]. Вспомним уже приводимое выше персоналистское определение: «„эйдос“ и „идея“ есть лицо предмета, лик живого существа». В таком случае созерцание умопостигаемой сущности представляет собой не пассивный процесс познания, но активный «диалог» с ней[46] — с «ликом живого существа»[47]. При этом «диалог» здесь происходит не «на равных», но всецело зависит от «воли» умопостигаемой сущности.

Полученные результаты сведены в схему (см. рис. 1), прокомментируем ее:

---

[45] Гоготишвили 2021b: 313.

[46] В связи с этим см. о «говорящем предмете» и «эйдетическом языке» Гоготишвили 2021a: 280.

[47] Религиозные аллюзии здесь не случайны: в «Диалектике мифа» эта диалогическая модель трансформируется в формулу мифа: «живое субъект-объектное взаимообщение» (Лосев 2021: 79).

1) умопостигаемая сущность предстает в виде эйдосов (совокупности конкретных смыслов) и идеи (цельности этой совокупности);

2) умопостигаемая сущность предполагает «иную» сущность как возможность собственного созерцания;

3) «иная» сущность в своем основании заключает идею* как процесс созерцания умопостигаемой сущности[48] и залог оформления совокупности созерцаемых смыслов (идеи и эйдосов) в чувственный образ;

4) идея* связывается с эйдосом и идеей посредством «узрения» — интенционального акта, состоящего из двух (как минимум) параллельно осуществляемых аттенций: к эйдосу и к идее.

Характер интенционального акта идеи* определяется характером объединения созерцаемых эйдосов в идее («диалог» созерцающего и созерцаемого). Таким образом, разрабатываемый Лосевым синтез платонизма и феноменологии приобретает персоналистическое основание.

Полученная в результате концептуальной реконструкции схема содержит два измерения, которые могут быть выявлены с двух различных аналитических точек зрения. Мы предлагаем обозначить их как интеллигибельную и интеллектуальную. Первая исключительно онтологична и связана с анализом соотношения идеи и эйдоса — то, что Лосев осуществил в ОАСМ. Вторая скорее феноменологична и заключает в себе взаимосвязь эйдоса (эйдосов) и идеи*. Такой «интеллектуальный» анализ Лосев провел в ФИ. Мы стремились продемонстрировать, что эти точки зрения дополняют и в каком-то смысле volens nolens предполагают друг друга.

Кроме того, взаимосвязь интеллигибельного и интеллектуального измерений предполагает монистическую онтологию, в перспективе которой Лосев исследовал платонизм[49]. Так, два модуса идеи (идея и идея*) выполняют соединительную функцию — ос-

[48] В этом смысле идея* есть «порождение» эйдоса и идеи.

[49] Гоготишвили фиксировала антитетичный характер лосевского дискурса

нование умопостигаемого мира (идея) через созерцание (идея*) его отдельных элементов (эйдос) связывается с чувственным миром, который предстает оформлением осуществленного созерцания.

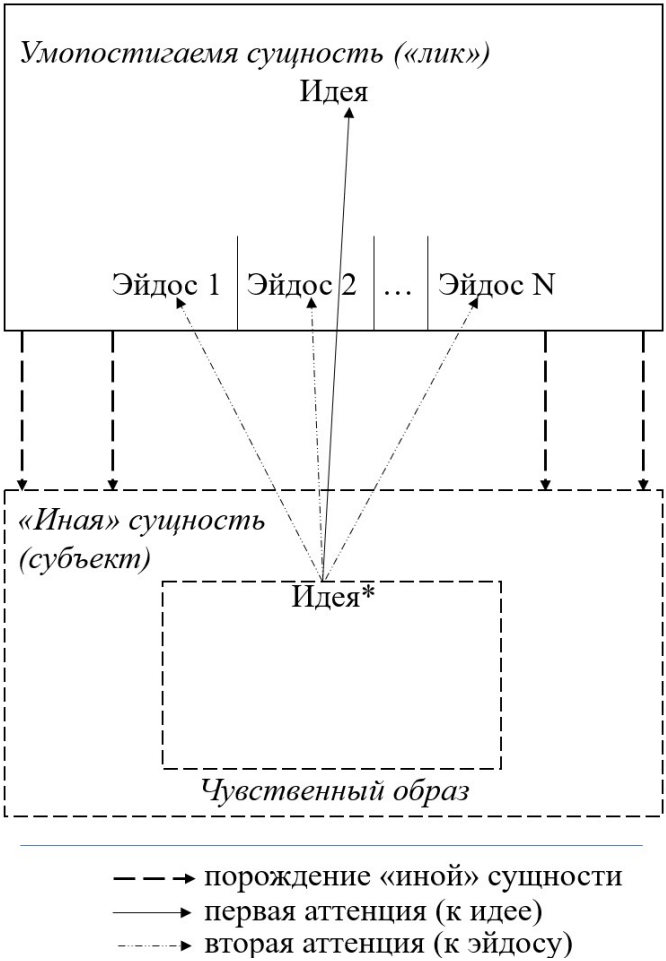

Рис. 1. Схема реконструкции онтологических и феноменологических связей эйдоса и идеи в «ранних» работах А.Ф. Лосева.

и, в частности, его рецепции платонизма, обозначая ее термином «усеченный монизм» (Гоготишвили 2021а: 261–262).

Мы намеренно выбрали термины «интеллигибельный» и «интеллектуальный» для пояснения приведенной нами схемы. Для Лосева они были значимы в исследованиях близкой ему неоплатонической ноологии и, в частности, ноологии Прокла[50], который «завершает и окончательно уточняет традицию неоплатонизма в трактовании Нуса»[51]. Так, триаду умопостигаемого (νοητά), умопостигаемо-умного (νοητὰ καὶ νοερά) и умного (νοερά) он обозначает как триаду интеллигибельное, интеллигибельно-интеллектуальное и интеллектуальное. Эти термины он поясняет следующим образом[52]:

— интеллигибельное отличается от интеллигибельно-интеллектуального своей общностью[53] (то есть интегральностью, как идея отличается от эйдоса в нашей схеме);

— интеллектуальное отличается от интеллигибельно-интеллектуального также общностью, но не в смысле цельности (как в случае интеллигибельного), а в смысле совокупности[54] разнообразия смыслов (аналогично отношению идеи* и эйдоса);

— интеллектуальное есть мыслящее и подразумевает субъект мышления[55] (аналогично гносеологическому характеру идеи*).

Приведенная (отчасти искусственная) аналогия неоплатонической триады и нашей трехсоставной схемы призвана не упростить мысль Лосева до прямолинейных кочующих из работы в работу схем, но указать на присутствие в его работах ряда общих концептуальных интуиций, одну из которых мы и зафиксировали в реконструированной нами схеме.

---

[50] Эта близость отмечена В.П. Троицким, который посвятил Лосеву книгу, озаглавленную «Русский Прокл».

[51] Лосев 2023: 870.

[52] Далее мы ссылаемся на характерные отрывки из работы «Античный космос и современная наука» (1927) и «поздних» VII и VIII томов «Истории античной эстетики» (1988 и 1992).

[53] Лосев 2000b: 20.

[54] *Ibid.*

[55] Лосев 2000c: 718.

Заключение

В результате анализа было определено соотношение понятий эйдоса и идеи в двух работах А.Ф. Лосева 1920-х – 1930-х гг., «Философия имени» (1923, 1927) и «Очерки античного символизма и мифологии» (1930). Это соотношение мы представили в виде трехсоставной схемы: эйдос и идея в двух модусах: онтологическом (интеллигибельном) и феноменологическом (интеллектуальном). Феноменологический модус идеи представляет собой процесс созерцания онтологического модуса идеи и причастных ему эйдосов — один интенциональный акт с двумя аттенциями (фокусами внимания).

В этой формализации мы следуем предложенному Гоготишвили тезаурусному принципу[56] — выявлению краткой формулы исследованных понятий. Это позволит обнаруживать полученную схему в иных работах Лосева и затем прослеживать систему понятий в диахронической перспективе[57]. Расширение этой схемы может осуществляться через выявление и анализ отношений понятий эйдоса и идеи к другим базовым понятиям из работ Лосева. Так, Гоготишвили отмечала необходимость исследования взаимосвязи идеи и мифа[58] в «Философии имени» и «Диалектике мифа». На наш взгляд, это расширение закономерно[59], так как, подобно идее, миф может быть рассмотрен в онтологическом и гносеологическом модусах[60] (а также в богословской перспективе, как «живое субъект-объектное взаимообщение»). Представляется целесообразным провести аналогичные исследования понятий чтойности (в связи с идеей в работе «Античный космос и современная наука»), са́мое само́ (в связи с «апофатическим моментом» эйдоса в «Философии имени»[61]) и др. Такого рода исследо-

[56] Гоготишвили 2014b: 129.

[57] Гоготишвили 2014a: 84.

[58] Гоготишвили 2014a: 88–89.

[59] Соотношение эйдоса и мифа в ФИ см. Лосев 2016: 205, 214 и др. О связи эйдоса и идеи с мифом в ОАСМ см. Лосев 1993: 235.

[60] Подробнее о синтетической функции мифа см. Гравин 2024.

[61] Лосев 2016: 132.

вания позволят расширить тезаурус лосевского дискурса 1920-х – 1930-х гг. и сформировать своего рода «ключ» к пониманию его работ этого и более поздних периодов.

Литература

ОАСМ = Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль.

ФИ = Лосев, А.Ф. (2016), *Философия имени.* СПб.: «Издательство Олега Абышко».

Гоготишвили, Л.А. (2014a), "К методике работы над языковым сегментом лосевского тезауруса («Философия имени» и «Диалектика мифа»)", in А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи (ред.), *А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации*, 82–94. М.: Водолей.

Гоготишвили, Л.А. (2014b), "А.Ф. Лосев как субъект и объект тезаурусного исследования (к постановке вопроса)", *Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева»* 19: 126–134.

Гоготишвили, Л.А. (2021a), "Лосевская интерпретация платоновской двоицы эйдос / идея (диалектический, феноменологический, математический и языковой аспекты)", in Id., *Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства*, 261–298. М.: Издательский дом ЯСК.

Гоготишвили, Л.А. (2021b), "Идея и эйдос в ОАСМ Лосева как символы методологического синтеза, способного заложить основы «дискурса адеквации»", in Id., *Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства*, 299–326. М.: Издательский дом ЯСК.

Гравин, А.А. (2024), "Символистское осмысление мифа: Вяч. И. Иванов, А.Ф. Лосев, Л.А. Гоготишвили", *Соловьевские исследования* 3.83: 99–112.

Иванов, Вяч. И. (1979), "Forma formans e forma formata (Форма зиждущая и форма созижденная)", in Д.В. Иванов и О. Дешарт (ред.), *Вячеслав Иванов. Собрание сочинений*, 3.675–682. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien.

Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (2000a), *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон.* М.: АСТ.

Лосев, А.Ф. (2000b), *История античной эстетики. Последние века. Книга 2* М.: АСТ.

Лосев, А.Ф. (2000c), *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 1.* М.: АСТ.

Лосев, А.Ф. (2016), *Философия имени.* СПб.: «Издательство Олега Абышко».

Лосев, А.Ф. (2021), *Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа».* М.: Издательский дом ЯСК.

Лосев, А.Ф. (2023), *Античный космос и современная наука.* М.: Академический проект.

Неретина, С.С.; Огурцов, А.П. (2006), *Пути к универсалиям.* СПб.: РХГА.

Постовалова, В.И. (2016a), "Философия имени" А.Ф. Лосева в свете идеала цельного знания», in А.Ф. Лосев, *Философия имени*, 5–37. СПб.: «Издательство Олега Абышко».

Постовалова, В.И. (2016b), "Концептуальный словарь «Философии имени» А.Ф. Лосева", in А.Ф. Лосев. *Философия имени*, 349–655. СПб.: «Издательство Олега Абышко».

Тахо-Годи, А.А. (2007), *Лосев.* М.: Молодая гвардия.

Троицкий, В.П. (2021), "«Отрешенность»: философский топос Плотина, Майстера Экхарта, М. Хайдеггера и А.Ф. Лосева", in *Абсолютная мифология в эпоху «великого перелома»: к 90-летию издания «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева. Материалы международной научной конференции XVII «Лосевские чтения»*, 91–98. М.: МАКС Пресс.

Bird, R. (2004), "Minding the Gap: Detachment and Understanding in Aleksej Losev's *Dialektika mifa*", *Studies in East European Thought* 56: 143–160.

Brommer, P. (1940), *ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon.* Assen: Van Gorcum.

4.

Переводы и публикации

Юлия Иванова

Джованни Пико делла Мирандола. «Особый комментарий к *Канцоне о любви* Джироламо Бенивьени». Строфы I–IV (перевод и комментарий)*

Yulia Ivanova

Giovanni Pico della Mirandola. *The Detailed Commentary on the* Canzone on Love *by Girolamo Benivieni.* Stanzas I–IV (A Translation and Commentary)

Abstract. The publication presents a translation of Giovanni Pico della Mirandola's *Detailed Commentary on the* Canzone on Love *by Girolamo Benivieni* (*Commento particolare sopra la* Canzone d'amore *composta per Hieronymo Benivieni*) — the second section of the commentary on Benivieni's poem, which clarifies the meaning of individual words and phrases in the poetic text. As the author himself intended, this section followed the general main commentary on the *Canzone*, which provided a systematic exposition of the Platonic teaching on love, as Pico understood it. Pico's text enters into a dialogue, often polemical, simultaneously with the *dolce stil nuovo* natural philosophical interpretation of love (which found its fullest expression in Guido Cavalcanti's canzone *Donna me prega*), Kabbalistic theories of ecstatic love, and the "long history" of commentaries on Plato's *Symposium.* It opens up to the reader a world of Renaissance ecumenical scholarship, appearing alternately in the guises of myth, poetry, Christian Kabbalah, Peripatetic jargon, and Platonic wisdom. The present publication includes a short preface outlining the historical circumstances of the origin of the work in question, a literal translation of the first four of the nine stanzas of Benivieni's canzone, and parts of the "detailed commentary" relating to these stanzas.
Keywords: *dolce stil nuovo*, Christian Kabbalah, Giovanni Pico della Mirandola, Guido Cavalcanti, Neoplatonism, Girolamo Benivieni.

© Ю.В. Иванова (Москва). juliaivanova@list.ru. Московский физико-технический институт. Лаборатория ненужных вещей, Независимый московский ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.12

* Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

Джованни Пико, граф Мирандолы и Конкордии, родился 23 (в ряде источников 24) февраля 1463 г. в родовом замке графов Мирандола[1]. Согласно семейному преданию, над ложем матери Джованни, Джулии Боярдо (приходившейся родственницей Маттео Марии Боярдо, автору «Влюбленного Орландо») во время родов ненадолго появилось огненное сияние — это знамение современники Пико интерпретировали как предвестие того, что новорожденному суждено прожить славную, но короткую жизнь. Отец Джованни Пико умер вскоре после его рождения. По желанию матери Джованни Пико воспитывался в ее имении близ Феррары. Его готовили к церковной карьере: связи матери позволили ей добиться того, что Джованни был номинирован апостолическим протонотарием в возрасте десяти (!) лет, в 1473 г. Четырнадцати лет Джованни поступает в Болонский университет, чтобы изучать там каноническое право. Но в августе 1478 г. Джулия Боярдо умирает. После этого события Джованни Пико выбирает тип образования, никак не связанный с тем, что ему приходилось делать раньше: он покидает болонский юридический факультет и сначала отправляется в Феррару. Следует принять во внимание, что в пятнадцатилетнем возрасте Джованни Пико не только обрел полную независимость, но и сделался обладателем огромного состояния. В Ферраре он принимается за изучение философии и делает в учебе, в которой оказывается весьма прилежным, большие успехи. Во время своего пребывания в Ферраре он знакомится с Джироламо Савонаролой, мистические способности и духовное рвение которого оценивает очень высоко. С этих пор Джованни Пико и Савонаролу связывает самая искренняя дружба. Джованни Пико продолжает обучение во Флоренции, а затем в Падуе, где проводит около двух лет (до 1482 г.).

В это время Падуя была одним из важнейших в Европе центров аристотелианской философии. Среди падуанских учителей Пико были Николетто Вернья да Кьети и Элияху бен Моше Абба дель Медиго (ок. 1460–1493), представитель традиции аристоте-

[1] Лучшими биографическими трудами о Пико остаются работы Garin 1937; Mesnard 1965; Lubac 1974.

лизма, выработанной в европейской иудейской среде, ученый еврейского происхождения, прославившийся исключительной эрудицией[2]. Джованни Пико на протяжении всей жизни проявлял огромный интерес к традициям иудаизма[3]. В частности, он старательно поддерживал легенду, согласно которой он с таким рвением овладевал еврейским языком, что через месяц после начала своих гебраистических штудий мог уже написать средней длины письмо на этом языке (в дальнейшем Пико изучал Каббалу). В 1482 г. Марсилио Фичино опубликовал свой фундаментальный труд, в котором предложил оригинальную версию синтеза платонической философии и христианского учения, — «Платоновскую теологию о бессмертии душ»[4]. Пико был лично знаком с Фичино еще до этой публикации, во время своего первого посещения Флоренции (и платонические сочинения Фичино начал публиковать, когда Пико был маленьким ребенком: латиноязычный «Комментарий на „Пир“ Платона» вышел в 1468 г.). Теперь же чтение «Платоновской теологии» — сочинения, демонстрирующего, в первую очередь, экзегетическую «валентность» платоновских текстов в аспекте их согласования как с христианским учением, так и с учениями других религий, — определило для Пико его жизненный выбор. Основной интуицией, питавшей его разносторонние штудии, был поиск синтеза как можно большего количества направлений и видов знания, как научного, так и духовного. Так что работа, проведенная Фичино в «Платоновской теологии», вполне отвечала интеллектуальным запросам Пико. Что касается самого Фичино, то Пико произвел на него (как и других флорентийских платоников старшего поколения) очень сильное впечатление: Фичино увидел в нем сходство с юными персонажами платоновских диалогов — и стал позиционировать себя как любомудра Сократа, призванного отвратить от ложных мудрствований (то есть, в случае Пико, от аристотелианской схоластики) юношу одаренного, но пока еще не пришедшего к истинной филосо-

[2] О нем см. Hames 2001: 213–227; Bland Kalman 1994: 1–22.

[3] Zatelli 2017: 75–94.

[4] В 2020 г. был опубликован русский перевод этого труда, выполненный А.Я. Тыжовым (Фичино 2020).

фии (то есть к платонизму). Следует заметить, что сам Джованни Пико относился к философскому творчеству Фичино весьма критически, с очевидным удовольствием указывал ему на фактические или концептуальные ошибки в его работах и вообще не упускал случая иронически высказаться в его адрес. Можно предположить, что отношение увлекавшегося пророчествами и внимательного к нумерологическим совпадениям Фичино к младшему другу оказалось определено и некоторыми случайными, но примечательными фактами: Фичино приступил к переводу сочинений «Герметического корпуса» по поручению Козимо Медичи в год рождения Джованни, а приезд Пико во Флоренцию совпал со временем, когда Фичино начал работать над латинской версией сочинений Плотина[5]. Как бы то ни было, в 1484 г. Пико надолго остановился во Флоренции.

Здесь молодой Граф быстро сделался кумиром того круга интеллектуалов, который Фичино в комментариях к своим переводам диалогов Платона именовал платоновской Академией (и тем самым создал прецедент для того, чтобы ученые последующих веков восприняли эту метонимию как указание на фактически существовавшую институцию). К этому времени относится знаменитая цитата, которую любят повторять авторы учебников ренессансной философии и без которой, наверное, не могла бы быть создана «Афинская школа» Рафаэля: в одном из писем Пико сообщает своему корреспонденту о том, что он «перешел от Аристотеля к Академии... как разведчик», и отмечает величайшее сходство мысли Платона и Аристотеля при огромной разнице в словах[6].

В круг Фичино входил и поэт-платоник Джироламо Бенивьени, жизнь которого оказалась на много десятилетий определена знакомством с Пико. Он был старше Джованни на десять лет (родился во Флоренции 6 февраля 1453 г.), хорошо знал латинских классиков, имел познания в греческом языке и, предположительно, изучал древнееврейский. Современники оценивали его уче-

[5] Иную интерпретацию этих совпадений см. Шалагинов, Гурьянов 2025: 428–434.

[6] Pico della Mirandola 1942: 9.

ность весьма высоко, равняя его по эрудиции и дарованиям не только с Лоренцо Великолепным, но и с Анджело Полициано. В возрасте 18 лет пораженный тяжкой болезнью, не отпускавшей его на протяжении всей его жизни — довольно долгой (он умер в 1542 г., прожив почти 90 лет), — Бенивьени не был в полной мере причастен политической или деловой активности, зато располагал временем, чтобы много читать и заниматься поэзией и музыкой. Когда из Флоренции Пико отправился в Перуджу ради изучения арабских и еврейских авторов, Бенивьени присоединился к нему в этом путешествии. Дружбе Бенивьени и Пико в дальнейшем суждено было стать легендой — увы, весьма неоднозначной и поддающейся самым невыгодным для репутации обоих толкованиям. Очевидно, что изучать отношения Пико с Бенивьени мы можем, лишь ориентируясь на самый недостоверный, с точки зрения историка, источник — сочинения, в том числе письма, двух авторов, старательно стилизующих свои биографии, описания собственных чувств и идей так, чтобы каждое слово демонстрировало их принадлежность к предпочитаемой ими философской традиции и удовлетворяло вкусам сообщества, к которому они принадлежали. Филипп Монье в «Опыте литературной истории Италии XV века» приводит серию парафраз и цитат из поэтических и прозаических посланий, которыми обменивались флорентийские интеллектуалы эпохи Лоренцо Великолепного. Джованни Кавальканти посылает Марсилио Фичино голубок; Полициано дарит Лоренцо Медичи розы и лилии; Кавальканти и Марсилио Фичино ставят под каждым из писем друг к другу две подписи — имена и адресата, и отправителя, — чтобы тем самым обозначить слияние душ, связанных узами дружбы[7]. Джованни Пико пишет Фичино: «Тебя, утешение моей жизни, ума моего отрада, законодатель нравов, наставник в учении, и алчу вечно, и жажду»[8]. Фичино обращается к Бернардо Бембо[9]: «Бернардо, я думал,

[7] Монье 1904: 320–321.

[8] Цит. по Монье 1904: 320, n. 3 (пер. мой — *Ю.И.*).

[9] Бернардо Бембо — отец Пьетро Бембо, знаменитого поэта начала XVI в. и первого теоретика классицизма.

что я люблю себя в такой степени, что не мог бы любить себя более; но, к счастью, я ошибся в этом мнении, потому что, когда я узнал, что ты любил меня горячо, я сам начал любить самого себя еще горячее»[10]. Анджело Полициано пишет в греческих стихах, что, увидев своего друга Буонинсеньи, ощущает в сердце трепет — подобно тому, «как трепещет сердце молодого супруга, когда он готов обнять свою девственную молодую жену»[11]. Не вдаваясь в культурологический анализ отношений, выражавшихся в столь сентиментальных жестах, а также в переписке, которую мы без преувеличения можем назвать любовной, и в поэзии того же рода[12], скажем только, что Джироламо Бенивьени и Джованни Пико, умерший при до сих пор не проясненных обстоятельствах в возрасте 31 года, почти на полвека раньше своего старшего друга, до сих пор покоятся в одной могиле в церкви флорентийского доминиканского монастыря Св. Марка[13]. Незадолго до

[10] Цит. по Монье 1904: 320.

[11] Цит. по Монье 1904: 321.

[12] Приведем одно из стихотворений, обращенных Бенивьени к Пико: «Io ardo quando el ciel le spalle imbiancha / Agli altri poggi, e quando el sol le sgombra, / Che amor come il suo corso non si stanca. / Piansi dall'una già infino all'altra ombra / E dall'un sole all'altro, onde d'eterni / Pianti el cor mesto le mie luci ingombra. / Forse qualhor nel chiaro fonte cerni / L'imagin tua a te superbo arridi / Come Narcisso e me misero sperni. / Haimè! Che troppo in tua beltà ti fidi, / Già nude al sol si stan l'aride spine / Che pur mo in bianche spoglie ornate vidi» (Podestà 2013: 181–182). «Я стражду, когда небо окутывает дымкой плечи / У холмов, и когда туман рассеивает солнце, — / Ведь любовь неутомима, как бег солнца. / Я плакал от заката до нового заката, / И от восхода солнца до нового восхода, и вечными / Рыданиями скорбное сердце наполнило мои очи. / Быть может, порою в светлом ручье различишь ты / Образ твой — и смеешься, гордый, / Как Нарцисс, и меня, несчастного, презираешь. / Увы мне! Слишком ты веришь в свою красоту. / Вот стоят нагие терния под солнцем — / Их недавно в пышном убранстве белом я видел» (ср. Иванова 2007: 410, где впервые опубликован наш подстрочный перевод).

[13] Этот монастырь еще в конце 1430 – начале 1440-х гг., задолго до рождения Пико и Бенивьени, стал одним из первых архитектурных проектов Козимо Медичи, призванных репрезентировать исключительное положение медичейского семейства во Флоренции и ее окрестностях. Перестраивал монастырь Микелоццо Микелоцци — любимый архитектор Козимо Старшего, а одна из келий братского корпуса была обустроена для пребывания в ней самого Козимо, кото-

смерти Пико Джироламо Савонарола, бывший с июля 1491 г. приором названного монастыря, торопил Графа с принятием монашества и угрожал страшными посмертными карами за промедление. Мы не знаем, как скоро принял бы Пико постриг и принял ли бы его вообще, если бы ему не помешала безвременная смерть, но его племянник и биограф Джанфранческо Пико свидетельствует о готовности Джованни к такому продолжению жизни[14]. Бенивьени за долгие годы жизни, прошедшие после смерти Пико, снискал славу виднейшего католического духовного поэта своей эпохи.

***

Канцона Джироламо Бенивьени продолжает ряд написанных на вольгаре «теоретизирующих» поэтических сочинений о любви, у истоков которого стоит канцона Гвидо Кавальканти «Донна просит меня» (*Donna me prega*)[15]. Пико в своем комментарии к канцоне Бенивьени, разбирая первую же строфу, упоминает это программное сочинение Гвидо. Комментарий к канцоне, написанный Джованни в возрасте двадцати трех лет, был опубликован впервые лишь после смерти автора, в 1519 г., в собрании сочинений Бенивьени, подготовленном им самим совместно с Бьяджо Бонаккорси для флорентийского издательства Джунти[16]. Комментарий состоит из двух больших разделов, и каждый из них как по задачам, решаемым автором, так и по форме является вполне самостоятельным произведением[17]. Первая часть в жанровом и со-

рый часто посещал эту обитель. Отметим, что именно Козимо Старшему позднейший медичейский семейный миф, в литературное оформление и распространение которого внес огромный вклад Марсилио Фичино, приписывал роль отца-основателя и щедрого патрона платонических штудий во Флоренции.

[14] Salchenberger 1967: 22.

[15] Исчерпывающее рассмотрение канцоны Гвидо Кавальканти, отражающее современное состояние исследований, представляет собой диссертация Scarabelli 2011.

[16] Benivieni 1519.

[17] Перевод основной части комментария Пико был выполнен Л.М. Брагиной (Пико делла Мирандола 1981: 266–305).

держательном отношении представляет собой, скорее, доксографический трактат, нежели комментарий или толкование в традиционном понимании этих форм: поэтическое сочинение Бенивьени оказывается здесь лишь поводом для систематического изложения «учения платоников». Композиция первой части «Комментария» Пико определяется не последовательностью образов канцоны, а внутренней логикой излагаемой доктрины: автор часто считает необходимым довольно подробно говорить и о тех сторонах учения, которые не нашли непосредственного отражения в стихах Бенивьени[18]. Так, «Комментарий» начинается с основных положений теологии платоников, и только во второй книге Пико переходит к обсуждению видов любви и способов ее бытия — то есть к тому, чему, собственно, и посвящено целиком сочинение Бенивьени. Известно, что канцона Бенивьени была создана под влиянием толкования Фичино на Платонов «Пир»[19]. Пико, вовсе не всегда согласный с пониманием платонической философии в сочинениях Фичино, использует канцону как прецедент для заявления собственной позиции по центральным вопросам учения и встраивает в свой комментарий прямые и косвенные выпады против автора «Платоновской теологии»[20]. Внутрен-

[18] Поэтому в некоторых изданиях поэтический текст Бенивьени помещается не прежде комментария Пико, а лишь перед последней его частью (в частности, так располагает его в своем издании Э. Гарен).

[19] Salchenberger 1967: 62. В «Обращении к читателю» (многие издатели помещают его, наряду с письмом Бьяджо Бонаккорси к самому Бенивьени, перед текстом основной части комментария Пико к Канцоне) Бенивьени говорит: «я в немногих стихах собрал то, что Марсилио с величайшим изяществом изложил на многих страницах» (Pico della Mirandola 1942: 447).

[20] Пико позволяет себе делать в адрес старшего наставника в первой части своего комментария такие критические замечания: «Итак, читатель, ты можешь понять, сколько ошибок допустил на первом заседании наш Марсилио только по этому разделу, когда, говоря о любви, всё смешал и перепутал. Кроме того, он допустил ошибки по всем затронутым в каждой части его трактата вопросам, что я собираюсь показать в последующем изложении»; «Так, любовь в нашем смысле есть один из видов желания и связана с одним из благ, которое называется красотой. Отсюда можно заключить, что красивое от хорошего отличается как вид от своего рода, а не как форма от содержания, что утверждает

ние показания текста комментария Пико свидетельствуют о том, что автор предполагал рассмотреть платоническое учение о любви более обстоятельно в задуманных им собственном толковании на «Пир» Платона и труде о «поэтическом богословии»[21].

Мы предлагаем читателю перевод второго раздела сочинения Пико. Этот раздел носит название «частного», или «особого», комментария (*Commento particolare*)[22]. Пико, по-видимому, предполагал, что проделанная им работа, поводом для которой стало поэтическое сочинение Бенивьени, откроет целый ряд комментаторских сочинений, где он в систематическом духе изложит пла-

---

Марсилио»; «Меня удивляет, однако, Марсилио, который считает, что, согласно Платону, наша душа была непосредственно создана богом, что отвергает как школа Прокла, так и Порфирия» (Пико делла Мирандола 1981: 278, 268). Критические выпады такого рода есть и в «Особом комментарии». Например, говоря о необходимости пережить «первую» и «вторую» смерти (то есть не только временное, но и окончательное отделение души от тела) для того, кто желает вполне насладиться «умно́й» красотой, Пико замечает: «Каковой смысл, притом что он и тонок, и возвышен, столь согласен с положением вещей, что мне кажется едва ли не чудом, что Марсилио (да и любой другой, кто захвачен словами Платона) не в силах его уразуметь» (здесь и далее пер. мой — *Ю.И.*). Гарен указывает, что по воле друзей Фичино и Пико из текстов последнего особенно критические в отношении Фичино пассажи в издании 1519 г. были устранены; он реконструирует их в использованном нами издании 1942 г.

[21] «И совесть моя мне свидетель: впервые в жизни читая „Пир“, я не успел даже закончить чтение Платоновых слов в этом вот месте, как в уме моем явилась эта истина, которую мы намереваемся объяснить более обстоятельно в нашем комментарии к „Пиру“ и в нашем же „Поэтическом богословии“» («Особый комментарий», Строфа IV); «Так поступил наш Поэт в этой своей канцоне, о чем мы здесь рассказали в меру наших сил, а в будущем расскажем в нашей книге о поэтическом богословии, как это делали другие латинские и греческие поэты» («Особый комментарий», Строфа последняя).

[22] Выбирая русскоязычный эквивалент для термина «commento particolare», использованного Бенивьени, по мнению С. Джейна (Pico della Mirandola 1984: 9), в качестве заголовка для второго раздела комментария Пико, мы хотели отразить в слове «особый» место и назначение второго раздела в общей структуре толкования к канцоне Бенивьени: изложив общую теорию любви «согласно образу мыслей и мнению платоников» в первом разделе, здесь автор считает нужным обратить *особое* внимание на отдельные слова и фразы, употребленные Бенивьени для изложения платонической теории любви в поэтической форме.

тоническую философию любви (наряду с другими сочинениями, Пико намеревался написать и собственный комментарий к «Пиру» Платона). Однако этот замысел не был реализован. Можно предположить, что Пико просто утратил к нему интерес, обратившись к другим исследованиям и, соответственно, другим экзегетическим жанрам. Косвенным подтверждением тому может служить использование им ряда пассажей из комментария к канцоне Бенивьени в экзегетическом сочинении «Гептапл», представляющем собой чрезвычайно оригинальное, новаторское для его эпохи толкование первых стихов библейской книги Бытия[23].

Наш перевод «Комментария» сделан по изданию Эудженио Гарена 1942 г.[24] Переводу труда Пико мы предпосылаем итальянский текст первых четырех строф «Канцоны о любви» Джироламо Бенивьени, воспроизведенный в том же издании, и подстрочный перевод этой части стихотворения, выполненный нами с учетом тех интерпретаций темных мест канцоны, которые предлагают авторы двух важнейших исследований, посвященных этому тексту Пико: С. Дж. Зальхенбергер[25] и С. Джейн[26]. Гарен имел в своем распоряжении четыре рукописи «Комментария» Пико: Riccardiano 2770, Riccardiano 2528, Palatino 708 из Флорентийской Национальной библиотеки и Estense K.I.16. В издании 1942 г. он в общих чертах характеризует их в сравнении с изданием сочинений Бенивьени 1519 г.[27], содержащим комментарий Пико к «Канцоне о любви». Бенивьени, участвовавший в подготовке этого издания, по мнению Гарена, мог исполнить роль цензора своего слишком смелого комментатора: в печатном издании отсутствует целый ряд имен, терминов, даже отдельных пассажей, которые можно обнаружить в рукописях Riccardiano 2528

[23] Allen 2008.

[24] Pico della Mirandola 1942.

[25] Salchenberger 1967. Итальянский текст канцоны Бенивьени приведен на pp. 88–97 этого издания, английский перевод — pp. 98–106.

[26] Pico della Mirandola 1984. Издание содержит только выполненный автором исследования английский перевод канцоны Бенивьени (pp. 173–178).

[27] Pico della Mirandola 1942: 56–59.

и Estense, — особенно тех, что представляли собой критические выпады в адрес Фичино, — в то время как версии текста Пико, содержащиеся в Riccardiano 2770 и Palatino, почти тождественны печатному тексту. Изданий комментария к канцоне при жизни Пико не было — и Бенивьени на протяжении многих лет после смерти друга не хотел печатать юношеское сочинение, в котором тот рассуждал о любви не как христианин, а как платоник. Зато поклонников таланта Пико, желавших переписать «сочинение Графа» и иметь у себя его экземпляр, нашлось достаточно и при его жизни, и после безвременной кончины. Время от времени на страницах известных рукописей комментария появляются не только признаки вмешательства читателей в текст, но и их эмоциональные реакции на те или иные тезисы Пико. Поэтому вполне вероятно, что не один только Бенивьени вносил в его комментарий изменения и создавал в нем лакуны, руководствуясь благим желанием исправить репутацию Графа. В своем издании Гарен стремился услышать голос Пико, насколько это было возможно, — и в этом, выполняя перевод, мы следуем Гарену.

Canzona d'amore composta per Hieronymo Benivieni Cittadino Fiorentino, secondo la mente & opinione de' Platonici

Канцона о любви, сочиненная Иеронимом Бенивьени, флорентийским гражданином, согласно образу мыслей и мнению платоников

Stanza I

Amor, dalle cui man sospes'el freno
Del mio cor pende, e nel cui sacro regno
Nutrir non ebbe a sdegno
La fiamma che per lui già in quel fu accesa,

Muove la lingua mia, sforza l'ingegno,
A dir di lui quel che l'ardente seno
Chiude, ma il cor vien meno
E la lingua repugna a tanta impresa.

Nè quel ch'è in me può dir nè far difesa,
E pur convien ch'el mio concetto esprima;
Forza contra maggior forza non vale.
Ma perchè al pigro ingegno amor quell'ale

Promesso ha, con le qual nel cor mio in prima
Discese, benchè in cima,
Credo per mai partir dalle sue piume,

Fa nido, quanto el lume
Del suo vivo splendor sia al cor mio scorta
Spero aprir quel di lui che ascoso or porta.

Строфа I

Амор[1], чьи руки напрягают поводья
Моего сердца, удерживая его на весу; Амор, в своем

[1] На протяжении всего подстрочного перевода канцоны Бенивьени мы старались передавать итальянское Amor («любовь») русской транслитерацией этого имени, следуя в этом русскоязычной традиции переводов Данте, в сочинениях которого (в частности, в «Новой жизни») Амор предстает как божество с отчетливо выраженными гендерными характеристиками мужского пола. Аргументом в пользу нашего выбора является оппозиция, которую Пико вводит, разбирая первую строфу канцоны Бенивьени: любовь-Амор мужского пола у Бенивьени он противопоставляет Даме (donna) из канцоны Гвидо Кавальканти. Однако в тех случаях, в которых в итальянском Amor актуализировано скорее категориальное значение, чем персонажность, — как это происходит, на наш

священном царстве
Не почитавший недостойным вскормить
То пламя, что было прежде зажжено Им в этом сердце,

Сей Амор приводит в движение мой язык и понуждает ум
Сказать о Нем то, что пылающая грудь
Скрывает, но сердце замирает
И язык противится такому начинанью.

Ни высказать не может он того, что есть во мне, ни защитить,
И всё же подобает мне это выразить:
Силе против большей силы не выстоять.
Но раз ленивому дарованию Амор те крылья

Дать обещал, на коих прежде сам мне в сердце
Слетел, ведь на вершине —
И, думаю, лишь для того, чтобы никогда не покидать ее, —

Он вьет гнездо из своего оперения, — сколько свет
Его сияния живого будет сопутствовать моему сердцу,
Столько надеюсь открыть из того, что ныне в сердце скрыто.

Stanza II

Io dico com'amor dal divin fonte
Dell'increato ben qua giù s'infonde,
Quando in pria nato e d'onde
Muove el ciel, l'alme informa, el mondo regge

Come poi ch'entro agli uman cor s'asconde,
Con quale e quanto al ferir dextre e pronte
Arme elevar la fronte
Da terra sforzi al ciel l'umana gregge,

Com'arda, infiammi, avvampi e con qual legge
Questo al ciel volga e quello a terra or pieghi,

взгляд, в последней строке IV строфы канцоны Бенивьени, — мы всё же считаем более уместным употребить в подстрочном переводе русское слово «любовь». В итальянском тексте канцоны, намеренно, в подражание Гвидо написанном «темным» языком, изобилующим предложениями с весьма сложной, затрудняющей понимание текста структурой, имя Amor часто заменяется личными, указательными и относительными местоимениями. Чтобы облегчить восприятие этого трудного текста, в переводе мы пишем с заглавной буквы те местоимения, которые замещают это существительное или отсылают к нему.

Ora infra questi dua lo inclini e fermi.
Stanche mie rime e voi languidi e 'nfermi

Versi, or chi in terra sia che per voi preghi?
Sì che à più giusti preghi
Dell'infiammato cor s'inclini Apollo.

Troppo aspro giogo el collo
Preme; Amor, le promesse penne or porgi,
All'ale inferme el camin cieco scorgi.

Строфа II

Я скажу, как Амор из божественного источника
Нетварного блага изливается сюда, долу.
Как в начале Он был рожден и как выходит, что
Он движет небо, душам сообщает форму и правит миром;

И, сокрывшись в сердце человека,
Какими и в какой мере готовыми и пригодными для того,
чтоб ранить,
Орудьями поднимать чело
От земли к небу Он понуждает человечье стадо,

Как зажигает, как воспламеняет, жжет и в чем Его закон,
По которому одного Он к небу обращает, другого
пригибает к земле,
А третьего между землей и небом согнет — и держит так.
Усталые мои рифмы и вы, больные, вялые

Стихи, есть ли кто на земле, кто мог бы просить за вас,
чтоб к праведным мольбам
Воспламененного сердца склонился Аполлон?

Слишком суровое иго выю
Давит. Амор, обещанное оперенье ныне дай
Слабым крыльям и по слепой стезе направь!

Stanza III

Quando dal vero ciel converso scende
Nell'angelica mente el divin sole,
Che la sua prima prole
Sotto le vive fronde illustra e informa,

Lei ch'el suo primo ben ricerca e vuole

Per innato disio che quella accende
In lui reflessa prende
Virtù, ch'el ricco sen dipinge e forma.

Quinc'el primo disio che lei trasforma
Al vivo sol dell'increate luce
Mirabilmente allor s'accende e 'nfiamma.
Quell'ardor, quell'incendio e quella fiamma

Che dalla oscura mente e dalla luce
Presa dal ciel reluce
Nella angelica mente è el primo e vero

Amor, pio desidero
D'inopia nato e di ricchezza allora
Che di sè il ciel facea chi Cipri onora.

Строфа III

Когда, от подлинного неба отвратившись, нисходит
В ангельский ум божественное солнце,
Что первое свое порождение
Под живой зеленью листвы просвещает и сообщает ему форму,

Сей ум, первого своего блага взыскуя и вожделея
Врожденным ему желаньем, воспламеняющим его,
Обратившись к солнцу, стяжает
Добродетель, что украшает богатое лоно и дает ему форму.

И первое желанье, которое превращает ум
В живое солнце нетварного света,
Чудесным образом тогда возгорается и воспламеняется.
И этот пыл, огонь и пламень,

От темного ума и света
Взятый, — тот, что с неба светит
В ангельский ум, есть первый и истинный

Амор, благочестивое желание,
Рожденное от нужды и изобилия тогда,
Когда из себя небо создало ту, которую чтит Кипр.

Stanza IV

Questi perchè nell'amorose braccia
Della bella Ciprigna in prima nacque

Sempre seguir li piacque
L'ardente sol di sua bellezza viva.

Quinc'el primo disio che 'n noi si giacque
Per lui di nuova canape s'allaccia,
Che l'onorata traccia
Di lui seguendo al primo ben n'arriva.

Da lui el foco, per cui da lui deriva
Ciò ch'en lui vive, in noi s'accende e, dove
Arde morendo el core, ardendo cresce.
Per lui el fonte immortal trabocca, ond'esce

Ciò che poi el ciel qua giù formando move;
Da lui converso piove
Quel lume in noi che sopr'al ciel ci tira.

In noi per lui respira
Quell'increato sol tanto splendore
Che l'alma infiamma in noi d'eterno amore.

Строфа IV

Вот почему Амору, в любовных объятиях
Прекрасной Киприды первым рожденному,
Всегда по нраву следовать
За пылающим солнцем ее живой красоты,

Ибо первое желание, что в нас заложено,
Через Него связывает себя новым вервием,
И, почетной стезей
Следуя за Ним, к первому благу прибывает.

От Него огонь, через который от Него исходит
То, что в Нем живет, — возгорается в нас, и там, где
Пылает, умирая, сердце, — пылая, возрастает.
Через Него переполняется бессмертный источник,
из которого выходит

То, что потом движет ближайшее к нам небо,
придавая ему форму;
Из Него, обратившись, изливается
Тот свет в нас, что вверх, к небу нас влечет.

В нас через Него вдыхает
То нетварное солнце таковое сияние,
Что душу воспламеняет в нас вечной любовью.

Особый комментарий

Строфа I

Рассуждения о двух видах любви принадлежат к двум разным наукам (scienzie). О любви общедоступной (amore vulgare) рассуждает тот, кто занимается естественной философией и философией нравственной. О любви божественной (amore divino) рассуждает богослов или, если говорить на манер перипатетиков, метафизик. Об одном и другом видах великолепно говорил Соломон: о любви общедоступной — в книге Екклезиаста, где он рассуждает в духе естественной философии, и в книге Притч, где говорит как философ-моралист; а о любви божественной и небесной — в своей Песни, и потому евреи Иоханаан и Менахем и халдей Ионафан говорят[2], что из всех песней Священного Писания Песнь Соломонова самая священная и божественная. О двух этих видах любви подробно рассуждали два поэта, писавшие на тосканском языке: об общедоступной — Гвидо Кавальканти в одной из своих канцон[3], а о другой, небесной, — наш Поэт в этом своем сочинении,

[2] «Еврей Иоханаан» — Иоганн Алеманно бен Исаак (Ашкенази) (ок. 1435 – ок. 1504). См. о нем Garin 1937; Novak 1982: 125–147. Менахем — Менахем бен Вениамин из Реканати (ок. 1290 – ок. 1350), автор комментария к книгам Торы, чтению которого Пико был обязан своим знанием Каббалы. «Халдей Ионафан», т.е. Ионафан бен Уззиэль, предполагаемый автор таргума на Пятикнижие, упоминается также в «Гептапле» — во «Введении Первом» и «Седьмом объяснении» (гл. 5). См. о каждом из них Pico della Mirandola 1984: 219, nn. 3, 4, 5.

[3] Пико противопоставляет платонической метафизике любви у Бенивьени натуралистическое и даже «медицинское» толкование этого понятия в знаменитой канцоне Гвидо Кавальканти *Donna me prega*. Натурфилософский способ рассмотрения в канцоне Гвидо, «natural dimostramento», покоящийся на научных «доказательствах» (prove), видит в любви чувственный феномен (в тексте канцоны это подчеркивается многократно использованием различных форм глагола sentire), происходящий от «зримой формы» (veduta forma) предмета любви. Трактовка любви у Гвидо опирается на перипатетическую теорию познания: «чувственный вид» (species sensibilis) «очищается» от индивидуирующих признаков при посредстве «силы размышления» (virtus cogitativa, aestimativa или intellectus passivus), и получающийся в результате «умопостигаемый вид»

в котором хотя и говорится о любви обоих видов, но в первую очередь речь идет всё же о любви небесной, а о другой сказано лишь постольку, поскольку она есть только блеклый образ той первой.

Амор, чьи руки напрягают поводья... и после нескольких стихов он присовокупляет: *приводит в движение мой язык и понуждает ум.* Таково начало этой канцоны; другая же, сочиненная Гвидо, начинается словами: *Госпожа (Donna) просит меня поведать...* — и толкователи этой канцоны говорят, что под Госпожой в ней подразумевается любовь (amore). В таковых зачинах одного и другого поэтов можно отметить три различия.

Первое: Гвидо говорит, что любовь просит его, а наш Поэт — что любовь его понуждает (sforza). Второе: наш Поэт называет любовь ее собственным именем, чего не захотел сделать Гвидо. Третье: Гвидо представляет любовь в образе женщины (donna), а наш — нет: он употребляет имя любви, которое принадлежит к мужскому роду. И различия эти возникают не из-за ошибки кого-либо из двух поэтов и не из-за несогласия во мнениях между ними, но и один, и другой говорят так, как подобает говорить, следуя природе любви, которая становится предметом сочинения каждого из них. В предыдущей главе (capitulo) я сказал, что Гвидо рассуждает о любви общедоступной, а наш поэт[4] — о небесной[5].

(species intelligibilis) попадает в возможный интеллект (intelletto possibile), актуализируемый «действующим интеллектом» (intellectus agens). Однако любовь — это патологическое восприятие, в ходе которого intenzione, откладывающийся в памяти образ предмета любви, нарушает функционирование «силы размышления» («'ntenzione per ragione vale»; исследователи указывают на очевидную параллель этой формулировки с «sit pro ratione voluntas» Ювенала, *Sat.* 6.223), вызывая патологию суждения («for di salute — giudicar mantene»). Scarabelli 2011: 224 отмечает, что о патологическом влиянии любви на суждение писал, например, Петр Испанский: «[amor est] corrupcio estimative iudicantis» (Petrus Hispanus. *Questiones super Viaticum* A 88 Wack). В общем, именно «сенсуалистическая» интерпретация любви, опирающаяся на средневековую перипатетическую натурфилософию, характеризуется Пико как описание «простонародной» любви. См. подробнее Scarabelli 2011: 211–225.

[4] Очевидной логики в использовании заглавной буквы в этом слове (и в выражении «наш поэт») проследить не удалось — следуем изданию Гарена.

[5] Едва ли имеется в виду основной комментарий или конкретная его часть

А разумной душе не следует подчиняться общедоступной любви, но надлежит господствовать над нею, так как любовь эта возникает в чувственном вожделении, низшем разумной части души и подчиненном ей (subbietto alla parte razionale dell'anima). Потому Гвидо, подразумевая эту любовь, и говорит, что любовь *его просит*, а не *понуждает его*, — чтобы обозначить тем самым, что чувственное вожделение не может насиловать разум, хотя многие в извинение своих пороков и твердят, будто не в силах суждение (el consiglio) человеческого разума противостоять порыву чувственной части (allo impeto della parte sensitiva), каковая хотя и может просить разум о чем-либо, то есть приглашать его к чему-то и привлекать к своим желаниям, к которым, когда они умеренны, разум, не впадая в заблуждение, может снисходить и соглашаться с ними, — но принуждать его эта чувственная часть никак не может[6]. Противоположным образом обстоит дело с любовью небесной, которая присутствует (как я показал уже во втором разделе этого сочинения[7]) в той части, где располагается ум (nella parte

(они пронумерованы и называются «capitulo»), поскольку Гвидо там не упоминается, да и систематическое философское построение основного комментария не располагает к обсуждению таких частностей. Речь о сказанном чуть выше в особом комментарии, хотя формально соответствующего деления на «главы» при анализе строф и нет. Возможно, это рудимент иного замысла по организации этой части комментария — по главам, аналогично основному. Однако понятие «главы» (caput, capitulo) было широко распространено в интеллектуальной культуре раннего Нового времени для указания на несомненную смысловую данность, а не только на формальный принцип организации текста. Так, например, через полвека после Пико Филипп Меланхтон прямо отождествляет capita с общими местами, см. Wels 2001: 142: «Я называю общими местами не только добродетели и пороки, но и основные главы в любом роде знания, заключающие в себе источники и общее содержание искусства. Не всеми из них мы пользуемся во всех случаях» (Ac voco locos communes, non tantum virtutes et vicia, sed in omni doctrinae genere praecipua capita, quae fontes et summam artis continent. Neque tamen omnibus ubique utimur).

[6] Дискуссия о том, может ли любовная страсть блокировать свободу воли (liberum arbitrium), имеет отчетливую стильновистскую генеалогию; метафора «узды» (freno) также стабильно встречается именно в этом контексте (см. Barolini 1998: 31–63).

[7] Nel secondo trattato fu dichiarato: речь об «Особом толковании» в целом.

intellettiva), и потому вполне заслуженно разумная часть, как низшая умно́й, должна быть ей подчинена; и никогда низшая природа не располагает свободой, кроме как в тех случаях, когда она целиком и полностью пребывает в услужении у природы высшей; а потому наш Поэт поступает подобающим образом, подчиняясь насилию небесной любви и познавая в ней величайшую свободу. Причина другого различия (того, что Гвидо не называет любовь собственным именем) заключается в том, что общедоступная любовь не есть любовь истинная. Как чувственная красота есть не истинная красота, но лишь образ ее, так и общедоступная любовь — некое подобие (un simulacro) и тень любви небесной, которая одна лишь заслуживает священнейшего имени любви. А иную любовь можно наречь этим именем лишь в том смысле, в каком статую Геркулеса обыкновенно называют «Геркулесом» и нарисованный или изваянный лик Елены — «Еленой»[8].

Причина третьего различия: того, что Гвидо обозначает любовь (amore) именем женским (per nome di femmina), а наш поэт — именем мужским (per nome di maschio) — в том, что общедоступная любовь относится к небесной так, как несовершенная вещь к вещи совершенной. И у пифагорейцев несовершенная природа обозначалась через женщину, а совершенная — через мужчину. К этому остается прибавить только, что общедоступная любовь, то есть любовь к телесной красоте, в большей степени имеет отношение к женщинам (le donne), нежели к мужчинам; а небесная — наоборот, как это написано в речи Павсания из Платонова «Пира»[9]: ведь любви общедоступной, которая является страстью чувственной души (anima sensitiva), очень свойственно побуждать нас сходиться ради соития, ибо эта часть души скорее неразумна, чем разумна. И когда человек, побежденный немощью (fragilità), совершает таковое падение, то для женского пола

[8] Отношение между изображением и его предметом — классический пример эквивокации (омонимии), ср. знаменитый пример из начала «Категорий»: ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν (Arist. *Cat.* 1a2–3).

[9] Pl. *Smp.* 180c.

это не так нелепо, как для другого. В противоположность этому в любви небесной нет такой опасности, но всё в ней устремлено к духовной красоте души и ума[10], а эта красота гораздо совершеннее в мужчинах, чем в женщинах, как и совершенства любого иного рода. Потому из всех тех, что пылают этой божественной любовью, большинство делают своим возлюбленным юношу благородного нрава, чья добродетель[11] тем более любезна другому, что обитает она в прекрасном теле. И юноши эти не похожи на тех женоподобных, из сонма блудниц, каковые не только не приводят человека к какой-либо степени духовного совершенства, но, подобно Цирцее, целиком обращают его в дикого зверя[12]. Сократ любил этой чистой любовью не одного лишь Алкивиада, но и едва ли не всех афинских юношей, которые отличались изяществом и живостью ума. Так был Зенон любим Парменидом, Мусей — Орфеем, Никомах — Теофрастом, Клиний — Ксенофонтом[13], и никто из них не желал предаваться со своим возлюбленным постыдным занятиям (как о том думают многие, измеряя мерой своих порочных желаний небесные мысли этих философов), но искали они лишь того, чтобы внешняя телесная красота воодушевила их узреть красоту души (anima) возлюбленного — ведь из души изо-

[10] Alla bellezza spiritale dell'animo e dello intelletto; перевод стремится избежать тавтологии «духовная красота духа». Однако под animo имеется в виду не бессмертная душа согласно христианскому учению, а разумная часть души — высшая по отношению к прочим проявлениям единичной человеческой души, но низшая в иерархии умно́й жизни. В дальнейшем тексте animo довольно последовательно обозначает именно разумную часть единичной человеческой души. Однако anima не всегда обозначает душу в целом или же душу согласно христианскому учению: так, чуть выше говорится о «чувственной душе», являющейся «частью души» («anima sensitiva… parte dell'anima»).

[11] Virtù; наш перевод условен, поскольку некорректно редуцировать это, безусловно, положительное качество к одной лишь моральной сфере. Диапазон его означающих в ученом дискурсе Флоренции второй половины XV в. варьирует от добродетели, доблести и мудрости до жизненных сил живого организма и правильного устроения души (в натурфилософском смысле). И это подмечено исследователями достаточно давно, см., например, Gilbert 1951; Kahn 1994: 22 sqq.

[12] Hom. *Od.* 10.237–240.

[13] Pl. *Prm.* 127b. См. также D.L. 5.39. О Клинии и Ксенофоне см. D.L. 2.6. Мусей почитался учеником Орфея (Serv. *In Aen.* 6.667).

шла и явилась и сама телесная красота. И так как красота души есть причастность красоте ангельской и нисходит она свыше, то она же и возводит к самой высокой ступени созерцания, где досягаем становится первый источник всякой красоты — Бог. Вот плод, коего искал Платон от своей любви, но однако же не от того бесчестия, что вменял ему Дикеарх[14]. От этого плода вкушал и Сократ, когда он, воодушевленный красотой Федра, не раз воспевал на берегу Илисса[15] возвышеннейшие тайны богословия.

Чьи руки... удерживая поводья... Между иными родами порядка (fra gli altri ordini), которому божественная премудрость подчинила тварные вещи, вот этот представляется главным. Всякой низшей природой руководит ближайшая к ней высшая. Повинуясь высшей, низшая природа, защищенная от всякого зла, влечется беспрепятственно к уготованному именно для нее счастью. Если же, сверх меры возлюбив свою свободу и предпочтя жизни более полезной жизнь во вседозволенности, она, подобно мальчишке, восстающему против ярма, налагаемого наставником, выйдет из повиновения природе высшей, то падение ее подлежит двум карам. Первая состоит в том, что, как корабль, покинутый кормчим, бьется она то об один риф, то о другой без всякой надежды обрести пристань. Вторая — в том, что она утратит власть (l'imperio) над другими природами, подчиненными ей так же, как сама она была подчинена той, против которой восстала. И, чтобы сделать сказанное понятнее, мы разъясним всё это при помощи примеров из священных таинств, переданных богословами. Неразумная природа руководима провидением другого (providenzia altrui), и в силу своего несовершенства она не годна к тому, чтобы руководить какой-либо из тварных вещей — так, как Бог, в силу своего неизреченного превосходства, заботится о каждой вещи и не имеет нужды в провидении, которым был бы наделен кто-

[14] Свидетельство о злоречии Дикеарха в адрес Платона было почерпнуто Пико из сочинения Марсилио Фичино «О любви» (*In Convivium* 1.4), который, в свою очередь, ссылается на Георгия Трапезундского. О Дикеархе упоминает и Цицерон (Cic. *Tusc.* 4.34.71).

[15] Pl. *Phdr.* 228e.

то другой. Между Богом и дикими животными есть как бы две крайние ступени — природа ангелов и природа разумных душ (delle anime razionali), каковые и сами управляются иными природами, и другие природы находятся под их правлением. Первые ангелы, просвещаемые непосредственно Богом и им словно бы наставляемые, окормляют и поучают ангелов низших чинов, как о том можно прочесть у пророка Даниила[16] и более пространно разъясняется у Дионисия Ареопагита[17]. Последний чин ангелов, ближайший к нам, платоники и пифагорейцы именовали *демонами*, а евреи — *issim*, словом, которое происходит от *is*, обозначающего «человек»[18]. Они, словно стражи и пастыри людей, назначены править нами, подобно тому как мы призваны править всей неразумной природой. Однако Давид прямо говорит, что люди лишь немного умалены в сравнении с ангельской природой и к ногам их повержены и скоты, и рыбы, и птицы, и все неразумные звери[19]; в каковых словах надлежит обратить внимание на то, что дикие животные гораздо дальше отстоят от нашего совершенства, нежели мы — от совершенства ангельского. Это и имел в виду пророк, говоря, что звери повержены к ногам нашим и мы лишь немногим ниже ангельского достоинства. Итак, первые ангелы покорились ярму божественного могущества и так сохранили и свое достоинство, и власть (imperio), и способность главенствовать (autorità) над другими созданиями. Но когда из-за неумеренной любви к собственному превосходству они возжелали такого равенства Богу, чтобы, подобно Ему, существовать самим по себе, без чьей-либо помощи, только лишь собственными силами (в каковое заблуждение ныне благодаря дару благодати, в которой они укреплены, впасть ангелы не могут, но впали уже, как

[16] *Дан.* 7:27.

[17] Dion. Ar. *CH* 7.3.209a–c, 11.2.285d.

[18] См. Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sefer Madda* 1.7: «И в то время, когда почиет на нем дух [пророческий — *Ю.И.*], душа его приобщается уровню [или добродетели — *Ю.И.*] ангелов (תִּתְעָרֵב נַפְשׁוֹ בְּמַעֲלַת הַמַּלְאָכִים), именуемых *ишим* (אִישִׁים), и он превращается в другого человека (לְאִישׁ אַחֵר) ⟨…⟩ И он поднимется на уровень, превосходящий уровень других мудрых людей (שֶׁנִּתְעַלֶּה עַל מַעֲלַת שְׁאָר בְּנֵי אָדָם הַחֲכָמִים)». Я благодарю П.В. Соколова за помощь в переводе этой цитаты.

[19] *Пс.* 8:7–9.

о том говорят и наши богословы, и древние каббалисты, Люцифер и иже с ним), — тогда и от блаженства своего были ввергнуты они в юдоль жесточайшей скорби, и всякая власть над другими творениями была у них отнята. Это произошло и с Люцифером, который ныне, видя нас избавленными от его господства, одержимый завистью, ежечасно посягает на наши блага. Подобным образом, пока Адам находился в повиновении у высших чинов и не восставал против божественных предписаний и наставлений, он знал величайшее счастье и был господином над всеми животными, но утратил и то, и другое, когда возжелал уподобиться в знании добра и зла самому Богу и решил, будто таким путем ему удастся освободиться от Его правления, сочтя, что больше в нем нет нужды, — тогда, вкусив запретный плод, он уклонился от божественной заповеди. Этот же порядок можно видеть и в малом мире, то есть в нашей душе (nell'anima nostra), в которой низшие способности направляются и наставляются высшими и, пока имеют в них веру, совершают, избегая заблуждения, всякое положенное им дело. Так, способность воображения (la immaginativa) часто исправляет ошибки чувств, обращенных к внешнему миру; разум (la ragione) наставляет эту способность воображения и сам просвещается умом (dallo intelletto). И он никогда не впадает в заблуждение, кроме тех случаев, когда или способность воображения, проявляя чрезмерное упрямство, отказывается верить разуму, или же разум, воспротивившись уму, слишком уж полагается на собственные силы. Равным образом в способностях вожделения заключено чувственное вожделение, управляемое вожделением разума (razionale), а самим вожделением разума управляет ум: это тонко отмечает в вышеуказанных строках наш Поэт, когда он говорит, что руки любви (amore) напрягают поводья его сердца.

Во второй книге мы нарекли небесную любовь вожделением ума[20]. Однако во всякой хорошо устроенной душе (anima) любое иное вожделение должно быть управляемо этим вожделением,

[20] Appetito intellettuale; имеется в виду вторая книга основного комментария. Ср. Pico della Mirandola 1942: 509: «Disopra è stato dichiarato che cosa sia appetito

что и подразумевается здесь, в подражание речи из «Федра», под поводьями[21]. И Поэт говорит, что сердце его удерживается любовью (amore), то есть всякое его желание зависит от нее; и говорит он «сердце», потому что, согласно философам и даже самим Священным Писаниям, действия познавательных способностей души обычно приписываются голове, а способностей вожделения — сердцу.

В своем священном царстве… Человек, который ждет от других нового благодеяния, не может вызвать щедрость к себе лучшими средствами, нежели если он явит свою благодарность за благодеяния, которые ему довелось снискать прежде. И наш Поэт, ожидая от любви (amore) помощи в нынешнем предприятии, показывает, что дух (animo) его преисполнен благодарности, ибо то любовное пламя, которым дарование (lo ’ngegno) поэта было возведено к наивысшей умно́й красоте, он ни в зачине, ни в продолжении своего сочинения ни в коей мере не приписывает своим собственным достоинствам или силам, но, смиренно называя себя недостойным этого пламени, говорит, что оно и рождено, и вскормлено в нем лишь благодаря снисходительности (clemenzia) Амора.

Но сердце… Показав, как сила и заповедь любви путеводительствуют им в сем предприятии, в завершении этой первой строфы он делает два заявления: неся такое бремя, нельзя надеяться управить самим собою собственными силами — но если любовь будет в помощь, то можно надеяться достичь всего желаемого.

И язык… То самое бессилие (inabilità), что делает язык негодным слугой поэту в таковом деле, одновременно лишает его и способности сопротивляться и противостоять той более мощной силе, что заставляет его говорить.

Те крылья дать обещал… Поэт намекает здесь на одно знаменитое речение богословов и метафизиков: всякий раз, когда говорится, что некая высшая добродетель нисходит в нас, не следует понимать это так, будто она, нисходя со своей высоты, почиет в месте более низком, чтобы соединиться с нами, — напротив, она

---

e che cosa è appetito intellettuale»; «Выше было объяснено, что такое желание и что такое интеллектуальное желание» (Пико делла Мирандола 1981: 284).

[21] Pl. *Phdr.* 254c1.

своею силой возвышает нас до себя, и ее нисхождение в нас есть действие, возводящее нас к ней, ибо иначе следствием такового соединения стало бы несовершенство этой добродетели, а не совершенство того, кто ее восприемлет[22]. Обыденное воображение людей недалеких (la comune immaginazione de'vulgari) обманывается тем, что соединение вещей духовных они понимают через уподобление его соединению вещей телесных, которые соединяются путем сближения положений и мест. Так, некоторые верят, что умно́й свет (el lume intellettuale) никак не может соединиться с нашей душой (all'anima nostra), если только он, обитая в более высоком месте, не снизойдет к ней словно бы с небес на землю, чтобы сочетаться с нами. И это наш Поэт обозначает, когда говорит, что крылья, при помощи которых любовь снизошла к нему, и крылья, которые есть у него, чтобы он мог взойти к возвышенному созерцанию таинств любви, — одни и те же.

Ведь на вершине... Здесь наш Поэт являет две вещи. Первая: любовь, под властью (sotto la signoria) которой он и жил, и живет, есть любовь небесная, а не общедоступная (vulgare). На это он указывает, когда говорит, что любовь почиет на вершине его сердца: так он обозначает высшие способности вечной души, в то время как способности низшие, чувственные — пристанище любви общедоступной. И другая вещь: свидетельствуя, что любовь пребывает в нем уже столь долгое время, что она свила даже гнездо в его сердце, поэт указывает на то, что он может с преданностью и согласно истине говорить о ней как о предмете, ему родном и близком.

Строфа II

Я скажу, как Амор... В этой строфе автор делает две вещи: сначала он вкратце излагает то, что собирается сказать о любви; затем, словно движимый недавним воспоминанием о величии предмета, о котором намеревается говорить, возвращается к зачину, где

[22] Вероятно, под «речением богословов и метафизиков» Пико разумеет здесь рассуждение о семантике глаголов «восходить» (עָלָה) и «нисходить» (יָרַד) в «Путеводителе растерянных» Моисея Маймонида (1.10; пер. Шнейдер 2010: 93–96).

должно содержаться обращение (invocazione) к божеству, и вместе с Амором призывает себе в помощь Аполлона. Он поясняет, что в первую очередь расскажет, как

…Амор из божественного источника

Нетварного блага… — то есть от божественной красоты, первого начала всякой красоты (как и было уже сказано) и, следовательно, от любви, которая от нее родится, *излился сюда, долу*, — то есть в наши души (negli animi nostri), в коих таковое истечение и достигает наконец своего предела.

Он расскажет — что он и делает в следующей строфе, — *как вначале Он был рожден*, то есть как вначале родилась любовь в ангельском уме в день рождения Венеры — от красоты идей (ideale), о которой во второй книге были сказаны три главные вещи. Первая: порядок идей, обозначенных у нас именем Венеры[23], — это порядок провидения, которое царствует над этим низшим миром и правит им. Вторая: это сияние идей через свободное участие ангельского ума (mente) причастно разумной[24] душе (all'anima razionale). И наконец, благодаря любовному обращению разумной души совершенный ум (mente) движет небесные тела. Об этих трех вещах обещает рассказать Поэт, когда говорит, что поведает, как Амор

…движет небо, образует души и правит миром. И начинает он с движения неба — последнего следствия (l'ultimo effetto) в этом ряду, и от него по порядку восходит к первому следствию, которое состоит в том, что провидение правит миром согласно строгому правилу. И потом, исполняя обещанное, он будет придер-

[23] Провидение Венеры как правительницы «низшего мира» относится к действию ее в качестве генады (ср. о провидении божества Procl. *Inst.* 120) на уровне «умопостигаемо-мыслящего» устроения, которое Прокл отождествлял с «поднебесным сводом» из диалога «Федр» (ὑπουράνιον ἁψῖδα, 247b). Именно здесь происходит рождение Афродиты из акта кастрации Крона, т.е. возникновение мира идей: Афродита рождается как надкосмический принцип провидения, как «цветок любви», то есть высшая и наиболее приближенная к единству форма жизни, самую любовь превосходящая, и назначение ее — блюсти гармонию между миром идей и материей (Procl. *In Ti.* 1.34.15–17 Diehl). См. Lankila 2009: 21–43. О Венере у Пико см. Allen 2008: 81–113.

[24] В издании Garin 1942: 544 общеизвестная опечатка: nazionale] rationale.

живаться обратного порядка. Поэт поступает так, чтобы обозначить, что в ходе исследования истины, когда уму явлен лишь тусклый отблеск ее и он обладает смутными познаниями (confusa cognizione) о ней, подобающий и необходимый порядок изложения состоит в том, чтобы, как о том заявляет Аристотель, продвигаться от вещей низших, более близких и знакомых нам, к высшим[25]. А после того, как истина уже найдена, тому, кто способен вести о ней ученую и, как говорит Платон, божественную речь, в сочинении надлежит сохранять порядок природы самих вещей — иными словами, как из вещей высших исходят и проистекают низшие, так и от познания вещей высших совершается нисхождение к вещам низшим согласно порядку науки (con scientifico ordine). Три этих названных следствия (effetti) поэт всесторонне рассматривает на протяжении всей канцоны, где того требует место. И следует понимать, что любовь (amore) не является действующей причиной (cagione... non effettiva) всех этих следствий (effetti): не она производит идеи в ангельском уме — это делает Бог; не она просвещает душу (l'alma) сиянием идей — это делает ум (la mente); не она движет небо — ведь оно не имеет иного двигателя, кроме собственной души (l'anima propria). Но она названа причиной (causa) потому, что без нее все вышереченные следствия (effetti) не могли бы произойти от их основных причин. Ибо если бы ум (la mente) не обратился к Богу, а душа (l'anima) к уму — а причиной этого ее обращения выступает любовь (Amore), — то ни в ум не снизошли бы идеи, ни в душу — те особые суждения (quelle specifiche ragioni), которые делают ее совершенной и просвещенной, и если бы она благодаря им не сделалась таковой, то не смогла бы стать причиной, способной возбудить движение неба и извести из лона низшей материи эти чувственные формы. Итак, Поэт будет повествовать и о том, каким образом любовь является причиной этих следствий, а потом, наконец, скажет, как сила небесной любви понуждает людей подниматься от земли, то есть от чувственных вещей, к небу, то есть

[25] Arist. *APo.* 2.13, 96b15–97a10, *Ph.* 1.1, 184a.

к вещам возвышенным и духовным. Он скажет и о том, согласно какому закону и каким образом ныне живет в нас то небесная любовь, что обращает нас к небу, то любовь общедоступная, что пригибает к земле, то удерживает нас в среднем между этими двумя крайностями состоянии. Обо всем этом Поэт будет говорить в последних строфах своего сочинения и мы говорили уже подробно в предыдущей книге.

Под любовью небесной понимаются пятая и шестая ступени любви, а под общедоступной — первая, вторая и третья; под срединным же состоянием — четвертая ступень. Но говорить здесь о них нет нужды, потому что, когда мы будем толковать зачины V, VI и VII строф, где Поэт говорит об этих ступенях, то скажем о них подробно. Что же до второй части, то надлежит высказать лишь одно сомнение — относительно причины, по которой Поэт призвал себе в помощь Амора и Аполлона. Чтобы разрешить это сомнение, следует знать, что каждому, кто собирается рассматривать какую-либо материю, необходимы две вещи. Первая — глубокое понимание ее природы, вторая — способность (el potere) изложить свои о ней понятия (e' suoi concetti) с подобающим изяществом на письме или в рассуждении. Чтобы соответствовать первому из этих требований, необходимо не только иметь в уме (mente) хорошие познания об этой вещи, но и всецело сделаться ею[26]. Никогда не сможет хорошо изложить печальное происшествие тот, кто прежде в духе (animo)[27] своем не облачится в скорбь; а тому, кто захочет описать военные деяния — например, совершившуюся войну, — недостаточно простого знания о ней, но надлежит, желая воссоздать и изобразить ее в своей речи, прежде поставить себя самого в подобное положение. И так же следует поступать, когда приходится иметь дело с любым другим предметом. Так что тому, кто имеет намерение говорить о любви, следует и самому преобразиться в любовь. Кто может воду сделать огнем, если не огонь? Кто может обратить нас в любовь, если не сама любовь? А значит, тот, кто берется писать о ней, нуждает-

[26] Ср. Plot. *Enn.* 1.6.9.

[27] Синонимично уму (mente); то есть это всецело рациональный настрой.

ся в ее помощи — ведь не сможет написать о ней тот, кто сам не станет ею. А чтобы отвечать второму из выше объявленных требований, необходимо заручиться помощью того, кто наделяет нас даром красноречия, каковой дар древние приписывали Музам и Аполлону. По этой причине и призвал наш Поэт Аполлона и Амора — подобно тому, как вознамерившийся писать о бракосочетании или о войне призовет не только тех, что даруют красноречие, но также и Марса или Гименея, о чем мы будем толковать гораздо более подробно в первой книге нашего «Поэтического богословия» (Poetica teologia).

Для разъяснения поставленных выше вопросов сказанного достаточно: мы показали, что не без причины призывание Амора имело место единожды, а призывание Аполлона не оставлено без надлежащего повторения и к нему присовокуплено призывание Амора. Ведь можно же постичь истину о какой-либо вещи и прекрасно разбираться в ней — и однако же об этой вещи не говорить и не писать, но невозможно ни писать, ни говорить о вещи должным образом, прежде не составив о ней понятия и в ней не разобравшись. Потому мы не можем снискать здесь помощь Амора и его благодетельное расположение, не заручившись при этом подмогой Аполлона. И Аполлон никоим образом не может оказать нам помощь, если она не будет исходить также и от Амора. К этому стоит прибавить, что, как понимание предшествует объяснению, так и призывание Амора, имевшее место в строфе I, по праву должно (как это и обстоит у нашего Поэта) предшествовать призыванию Аполлона, которое Поэт и помещает в строфе II.

Строфа III

Когда, от подлинного неба отвратившись, нисходит... В этой III строфе наш Поэт преизящнейшим образом объявляет о том, где впервые рождается любовь и как она рождается и, наконец, что́ она собой представляет. И так как во второй книге мы посвятили этому предмету изобильнейшее рассуждение, здесь довольно будет простого объяснения слов. Положение, которое обобщает

смысл всей строфы, следующее: когда от Бога в ум Ангела, *первого порождения*, то есть первого творения Божия, нисходит изобилие идей, то Ангел, возжелав их совершенства, обращается к Богу и от Него восприемлет в полное владение то, чего желал, и чем полнее в нем вышереченное изобилие, тем бóльшую любовь он к нему питает. И наконец, Поэт заключает, что это желание, рожденное от ума, самого по себе темного, и от идей, воспринятых им, — и есть любовь, о которой он говорит в данной строфе. Итак, он говорит:

Когда, от подлинного неба… — то есть от Бога, первого среди всех вещей, подобно тому как небо — первое среди всех вещей телесных; и говорит «подлинного», потому что пифагорейцы, да и все вообще древние богословы, почитали вещи умопостигаемые и духовные единственно истинными, а вещи чувственные — лишь образом и тенью умопостигаемых, и полагали, что они отличаются от умопостигаемых так же, как искусственное золото алхимиков, созданное в подражание подлинному, природному золоту, отличается от него. И так как между философом и софистом — разница того же рода, состоящая в том, что философ ищет истинное, а софист — кажущееся[28], то древние платоники и говорили, что творца чувственных вещей следует называть софистом. Но чтобы не дать никому повода к заблуждению, надлежит отметить, что Бог зовется истинным и умопостигаемым небом не в том смысле, чтобы Его можно было считать идеей этого чувственного неба. Как было объявлено в I книге, идеи заключены в первом уме (nella prima mente), произведенном Богом. А небом Бог назван в силу уподобления, в смысле переносном (per via di similitudine e di traslazione), потому что, как небо, будучи частью горнего мира, содержит в себе все другие вещи мира и спасает их, так и Бог в беспредельности своего неделимого и препростого единства содержит и сохраняет в Себе всякую сотворенную вещь.

…нисходит… божественное Солнце… — то есть свет идей, исходящий от Бога, который является творцом (autore) всякого духовного света, подобно тому как небесное солнце — творец всякого

[28] Pl. *Sph.* 233d–234d.

чувственного света; и принято говорить, что «свет солнца нисходит», если от солнца исходят его свет и сила (la virtù sua). *В ангельский ум*: ум и интеллект (mente e intelletto) — то самое «что», то есть солнце, которое *просвещает и сообщает... форму*, ведь, как и было сказано ранее, вышереченные идеи суть субстанциальные формы (sustanziale forme) Ангела; потому недостаточно было употребить только слово «просвещает», которое обозначало бы лишь акцидентальное совершенство. *Свое первое порождение* — то есть Ангела, первое творение Божие, *под живой зеленью листвы* — то есть под украшением всё тех же идей, а почему это украшение Поэт назвал листвою, станет ясно, если вспомнить, что об этом было сказано в XIV главе II книги. А дело обстоит так, что эта листва образует сущность (essenzia) Ангела, и у Платона обозначением для нее служат сады Юпитера, в которых идеи, подобно вечно зеленым и густо ветвящимся деревьям, насаждены Богом[29]. А слово «живой» употреблено потому, что живою зовется та вещь, которая имеет в себе внутренний принцип свойственного ей действования, каковой в широком смысле иногда называется внутренним движением (moto intrinseco). Из чего следует, что об Ангеле, поскольку он через посредство вышереченных идей содержит в себе самом принцип свойственного ему действования (каковое состоит в понимании), по праву можно сказать, что он восприемлет жизнь от этих идей. И жизнь это, безусловно, благородная

[29] Ср. комментарий Марсилио Фичино на «Пир» Платона: «Iovis hortum, angelicae vitae foecunditatem intelligit: in quam cum descendit Porus, id est, ille dei scilicet radius, Peniae, id est, priori huius intelligentiae mixtus creat amorem. ⟨...⟩ In horto Iovis, id est sub umbra vitae progenitus. Quippe cum post vitae vigorem statim ardor ad intelligendum exoriatur» (*In Convivium* 6.7.69). В итальянском автопереводе Фичино: «L'orto di Giove s'intende la fecondità della Angelica vita: nella quale quando discende Poro, ciò è il raggio di Dio, congiunto com Pénia, ciò è con la povertà, che prima era nello Angelo, crea lo Amore ⟨...⟩ Nell'orto di Giove ciò è generato sotto l'ombra della vita. Con ciò sia che subito dopo il vigore della Vita násce ardentissimo desiderio d'inténdere» (Ficino 1987: 127). Рус. пер.: «„Сад Юпитера“ означает плодородие ангельской жизни, снизойдя в которую этот Порос, или луч бога, соединившись с Пенией, то есть изначальной нуждой, породил Эрота ⟨...⟩ „В саду Юпитера“, то есть зачатый под тенью жизни, поскольку страсть понимания следует тотчас за силою жизни» (Фичино 1981: 195).

и достойная, такая, о которой Давид говорит Богу: «Дай мне ум (intelletto), и я стану жить»[30] — полагая, что всякий, кто живет, не зная ее, скорее мертв, чем жив, а тот, кто причастен ей, живет жизнью совершенной, вечной и достойной любви, и от таковой жизни, насколько это возможно в здешнем мире, в известной мере вкушают философы, предающиеся созерцанию. Наш автор пожелал также употребить эпитет «жизнь» применительно к идеям, чтобы тем самым последовать Иоанну Евангелисту. Ведь он, желая обозначить, что то, что было создано Богом, прежде существовало в Нем согласно своему идеальному бытию, сказал: «И все вещи, созданные в Нем, были жизнью»[31]. С этим согласны и сокровенные таинства каббалистов, которые второй *сефире*, то есть числу, что исходит от первого отца и само в себе является первой идеальной мудростью, присваивают имя жизни[32].

Сей ум, первого своего блага… Свет и просвещает, и согревает, но прежде просвещает и лишь затем согревает, а согрев, просвещает более совершенным образом, чем раньше, так что тот, кто восприемлет его, воспламененный жаром, делается более подобным природе света и лучше поддается ее оформляющему действию. Так идеальный свет, нисходя в ангельский ум, сперва просвещает его, однако же не вполне совершенным образом, но так как от этого света в уме зарождается жар препылкого желания и неутолимая жажда напиться из источника вышереченного света, то ум этот, несомый сим жаром, словно огненной колесницей, достига-

---

[30] *Пс.* 118:144.

[31] Ср. *Ин.* 1:3–4.

[32] Вторая из сефирот — это Мудрость (*Хохма*). Как отмечает Брайан Огрен, каббалистический источник Пико в этом месте не до конца ясен («жизнь» как эпитет второй сефиры встречается нечасто), однако предположительно Пико мог опираться на трактат «Небесные врата» (*Shaʿar ha-Shamayim*), переведенный для Пико Флавием Митридатом, где *Хохма* сопровождается эпитетом «земля живых» (*eretz ha-Hayyim*, terra vivorum в переводе Митридата). Еще более близкое место можно найти в «Исправлениях книги Зохар» (*Tikkunei ha-Zohar*), где сказано, что слово «жизнь» в *ha-Hayyim* отсылает к литерам *йод* и *хе*, первой из которых знаменуется мудрость, *Хохма*, а второй — *Бина* («Разумение», третья из сефирот). В роли отца жизни выступает здесь Мудрость (а не «Первый Отец», т.е. *Keter Elyon*, как у Пико), а Разумение — в роли матери. См. Ogren 2016: 54–55.

ет того места, где, по беспредельной щедрости первого отца, то есть того Бога, в котором не утаится никакая зависть, в него вливается, подобно сладчайшему нектару, так много вожделенного света, сколько он в силах вместить. И чем больше ум пьет этот свет, тем больше он его жаждет и тем сильнее ощущает его сладость. Потому Поэт прибавляет:

И первое желанье... — то есть желание в совершенной мере обладать идеальной красотой, и это желание, то есть эта любовь, превращает его, любящего, в предмет любви. И вот, говорю я, это желание тогда — то есть когда от божественного сияния приемлет в себя всё больше по мере всё возрастающего приближения к *живому солнцу нетварного света*, каковое и есть Бог,

Чудесным образом тогда возгорается и воспламеняется... из-за врожденного желания. Возможно, кто-то спросит, почему поэт говорит «врожденное», если желание это рождается в уме от воспринятых им идей, которыми он обладает не благодаря самому себе, но потому, что они вошли в него извне — от первого отца. На это следует ответить, что, хотя он и приемлет в себя извне идеи — начало этого желания, — но всё же он приемлет их не как нечто акцидентальное и отличное от его собственной сущности (dalla sustanzia sua), а как свой собственный акт — первый, внутренне присущий ему и субстанциальный. И для того, чтобы обозначить именно это и никого не ввести в заблуждение, заставив поверить, будто эти идеи нисходят в Ангела как отличные от его субстанции и внешние по отношению к ней, Поэт и сказал, что этот пыл есть «врожденное», то есть природное, естественное, а не акцидентальное желание.

И этот пыл, огонь и пламень... О том, что Поэт присовокупляет здесь к сказанному, достаточно говорилось во второй книге: речь шла о желании обладать идеальной красотой, каковая рождается и от ангельского ума, самого по себе темного, и от первого совершенного света, возвращенного в этот ум, — о том, что это желание есть первая в мире любовь и самое истинное, так же, как красота, любимая этим желанием, есть самая истинная красота, которую только можно помыслить. И из тех же разъяснений яс-

но, как желание это рождается от изобилия и бедности, названных у Платона Пенией и Поросом, и как — подобным образом — рождается произведенная Небом Венера, почитаемая на Кипре. И, скорее всего, не без причины Поэт захотел с поэтическим изяществом вывести здесь и Пороса, и Пению под женскими именами, назвав их *роскошью* (richezza) и *нуждою* (inopia), тогда как, если точно следовать словам Платона, то одна из этих вещей предстанет под мужским, а другая — под женским именем. А поступил он так потому, что нужда и роскошь, то есть в каком-то смысле обладание любимой вещью, а в каком-то — нехватка ее, не есть главная и действующая причина любви — ибо таковая причина, как мы говорили выше, была обозначена именем отца, — но эти нужду и роскошь следует понимать как такой вид причины, о которой философы говорят, что без нее действие не может быть осуществлено[33]. И потому платоники говорят, что причину эту надлежит свести к виду и способу действия материальной причины, как наименее важной и наименее достойной, каковая обозначается как материя. Вот почему Поэт и захотел обозначить и одну, и другую вещь женским именем.

Строфа IV

Вот почему... Совершенное познание всякой вещи состоит в понимании и природы ее, и всех свойств, производных от ее природы. Иногда мы исследуем природу вещи через известные нам ее свойства, а порой двигаемся в противоположном направлении — от познания природы самой по себе переходим к познанию свойств[34]. Последний способ гораздо более совершенен, и его-то и избирает в этом месте наш Поэт: обозначив в третьей

[33] Causa sine qua non. Этот особый тип причинности у средневековых авторов обыкновенно относился к четырем объектам: предмету воления как причине воления, предмету познания как причине познания, заслуге как причине награды или спасения, таинствам как причине благодати (Toth 2022: 140; исследования по этому вопросу см. в сноске 6 там же).

[34] Сирс Джейн предполагает, что это рассуждение могло быть частью комментария Пико к «Пиру» Платона, точнее — к тому месту, где Агафон и Сократ различают «природу» любви и производимые ею «эффекты» (*Smp.* 195a, 199c).

строфе природу любви, в этой строфе он, исходя из знания природы, изъясняет основное ее свойство и через то находит основание наиболее важных из тех следствий, что любовь производит в нас.

Вот почему... Поэт изъясняет первое из свойств вкупе с его причиной. И так как любовь первая и истинная, та, от которой зависит всякая иная любовь, рождена от идеальной красоты, именуемой Кипридой (Ciprigna), то есть Венерой, то, в силу вышереченной причины, необходимо, чтобы всякая любовь и красота к ней тяготела и стремилась. И потому никакое вожделение того, что безобразно и постыдно, не может быть удостоено священнейшего имени любви.

Ибо первое желание... Второе из следствий любви таково: через нее возбуждается в нас желание той небесной и умопостигаемой красоты, память о которой утратила душа, угнетенная телом, — и оттого желание этой красоты в нас притуплено и как бы дремлет. Но, возбужденное любовью, оно просыпается вновь и, восходя почетной стезей от чувственной красоты тел к красоте души и от нее — к красоте ангельской, в конечном итоге ведет на лоно божества, первого источника всякой красоты.

От Него огонь... Чудесные и сокровенные таинства любви содержатся в пяти следующих стихах, и особенно там, где он говорит, что от любви в нас занимается огонь, в коем пылает, умирая, сердце и, пылая, от такового умирания, однако же, возрастает. Конечно, он скрывает под исполненными краткости словами высочайший смысл, который таков. Чем пристальнее душа наша сосредоточивается на упражнении какой-либо из своих способностей (potenzia) или сил (virtù), тем слабее становится в ней действие других сил, и когда вся она обращается лишь в одну из них, все другие иссякают, за исключением тех, в которых заключается животная жизнь. Пусть сказанное станет яснее благодаря такому вот примеру: если некто очень сильно сосредоточится на воображении, то ему будет недоставать воздействий на его чувства со стороны внешних сил (le operazioni delle virtù sensitive esteriore) — как о том свидетельствует опыт тех, кто глубоко сосредоточен на мысли о какой-то одной вещи и оттого не слышит,

что ему говорят, и не видит, что у него перед глазами. Так и тот, кто весь обратился в разумную часть своей души и постигает чистым оком рассудка, не прибегая к помощи каких бы то ни было действий способности воображения; подобным образом, и тому, кто упражняет лишь разумную часть души (parte intellettuale), недостает действий и операций как рассудка, так и всех других низших познавательных сил. И потому, как и было уже сказано в первой книге, обладание разумной частью души есть свойство человека, и благодаря умно́й части души он состоит в общении с ангелами, и таковой человек живет уже не человеческой, но ангельской жизнью и, умерев для чувственного мира, возрождается в мире умопостигаемом к жизни более совершенной. Движение и действование есть признак жизни, а отсутствие их — признак смерти. Значит, человек, в котором не совершается никакого действия, свойственного человеку, как человеческое существо воистину мертв, и если от человеческого бытия он восходит к бытию разумному, то через таковую смерть преображается в ангела. И не иначе, как в этом смысле, следует понимать речение мудрецов каббалистов, когда они говорят как о превращении Еноха в Метатрона (Matatron), ангела божества (angelo della divinità)[35], так и о превращении всякого вообще другого человека в ангела. И потому, если божественная и небесная любовь, о которой говорит автор, есть разумное желание (как это было объяснено во второй книге), то к таковому бытию нельзя прийти, не испытав прежде смерти человеческой части души. И с полным правом говорит Поэт, что сердце, то есть человеческая душа, пристанище которой — в сердце, пылает в любовном огне и умирает в таковом горении, но, умирая, не иссякает, а лишь возрастает, ибо, обожженная этим огнем, словно святейшим всесожжением, и принесенная в жертву первому Отцу, истоку красоты, неизреченной благодатью счастливо препровождается она к храму Соломонову, украшенному всеми богатствами духа, — к истинному жилищу божества. Неоценим дар любви, что делает людей равными ангелам, достойна всякого восхищения сила, что в смерти дарует нам

[35] *Быт.* 5:21–24, *Евр.* 1:5. См. также $\mathfrak{T}^{j}$ *Gn.* 5:21–24 (Etheridge 1862: 175).

жизнь! Отсюда ты поймешь, что за таинство подразумевает Платон в «Пире»[36] и в речи Федра, приводя сказание об Алкесте и Орфее. Мы увидим, что одно лишь анагогическое значение (solo uno anagogico senso) этого сказания согласно с приведенным нами выше рассуждением, и через это значение совершенным образом изъясним и устройство мысли Платона (la mente di Platone), и всю глубину сего предмета. Итак, намерение Платона состоит в том, чтобы показать, что нельзя надеяться, следуя каким-либо путем, достичь наслаждения (fruizione) умно́й красотой, если прежде, отказавшись решительно ото всех низших способностей (le inferiore potenzie), не отказаться с ними вместе и от человеческой жизни: тот не любит в совершенном смысле, то есть совершенной любовью, кто не умирает ради этой любви. Я говорю о любви совершенной, потому что та любовь, о которой шла речь у нас во второй книге, — эта любовь, будучи образом любви небесной, может обитать и в том, кто еще остается человеком, так как ее пристанище — в разумной части (nella parte razionale) души. В то время как в любовь чистую и взаправду умну́ю, о чьих древности и достоинстве поведал Федр, не может облечься тот, кто сперва не сбросит одежд этой жизни, отделив в себе не тело от души, но душу от тела[37]. Потому Алкеста любила совершенным образом, раз пожелала прийти к возлюбленному через смерть и, умерев от любви, была восставлена к жизни благодатью Богов, то есть к жизни возрождена — но не через телесное, а через духовное возрождение. Но всякий, кто верит, что, не оторвавшись от чувственного мира,

[36] Pl. *Smp.* 199c.

[37] Ср. в *Conclusiones Cabalisticae numero LXXI* 2.11.11 («Семьдесят одно каббалистическое заключение»), цит. по Casoretti 2020: 172, n. 596: «Modus quo rationabiles animae per archangelum Deo sacrificantur, qui a Cabalistis non esprimitur, non est nisi per separationem animae a corpore, non corporis ab anima nisi per accidens, ut contigit in morte osculi, de quo scribitur, *preciosa in conspectu domini mors sanctorum eius*» («Способ, которым разумные души посвящаются архангелом Богу и который каббалисты оставляют без объяснения, есть не что иное, как отделение души от тела, а не тела от души, если только не привходящим образом, каковое отделение происходит от смертного поцелуя, о котором написано: *драгоценна в очах Господа смерть святых Его* (*Пс.* 116:15)).

а всё еще продолжая жить в нем, можно достичь совершенной идеальной высоты (perfetta sublimità ideale), предмета нашей любви, — тот пребывает в величайшем заблуждении, так как идеи сами по себе и в их истинном бытии можно видеть только лишь оком той силы ума (con l'occhio della virtù intellettuale), каковая не терпит, чтобы к ней присоединялось действие силы низшего порядка. Но если кто приблизится к ней, она всякий час побуждает его, обжигает, охватывает целиком и, подобно проворнейшему пламени, обращает в себя. А при посредстве других, низших способностей — способностей разума или воображения — можно видеть не идеи сами по себе, но лишь их образ и подобие, настолько более совершенные в разуме, называемом перипатетиками страдательным умом (intelletto passibile)[38], нежели в фантазии, или воображении, насколько сам разум ближе к уму. И Платон не мог дать этому ни более изящного, ни более тонкого объяснения, нежели обратившись к примеру Орфея, о котором он говорит, что тот, пожелав увидеть свою возлюбленную Эвридику, не захотел прийти к ней через смерть (ибо музыка сделала его женственно-изнеженным и нерешительным), но стал искать способ прийти к ней живым. А потому, говорит Платон, Орфей и не мог привести с собой истинную Эвридику, но лишь тень и призрак ее (uno fantasma di lei) были ему явлены. Не иначе происходит и с тем, кто верит, будто, не отказавшись от действия способности воображения и даже разумной части души, можно достичь истинного познания идей ума: ведь видит он не эти идеи сами по себе и в их истинном бытии, но только их призрак и подобие, высветившие-

[38] Различение активного и страдательного интеллектов, νοῦς παθητικός и νοῦς ποιητικός, восходит к четвертой и пятой главам III книги Аристотеля «О душе». Страдательному интеллекту свойственно становиться всем, чем угодно (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι), так как он отвечает за пассивный, рецептивный аспект познания, активному же подобает действовать и творить (τῷ πάντα ποιεῖν) (Arist. *An.* 4, 310a10–26) — это спонтанная, деятельная способность. Пико очевидным образом вступает в этом месте в диалог с «натурфилософской» трактовкой любви, согласно которой, как мы отмечали выше (сноска 3), именно страдательный интеллект считался подлежащим (субъектом) для «зримой формы» (veduta forma), от которой рождается качество любви (che prende — nel possibile intelletto, / come in subietto, — loco e dimoranza).

ся или в страдательном уме, или в способности воображения. Каковой смысл, притом что он и тонок, и возвышен, столь согласен с положением вещей, что мне кажется едва ли не чудом, что Марсилио (да и любой другой, кто захвачен словами Платона) не в силах его уразуметь. И совесть моя мне свидетель: впервые в жизни читая «Пир», я не успел даже закончить чтение Платоновых слов в этом вот месте, как в уме моем явилась эта истина, которую мы намереваемся объяснить более обстоятельно в нашем комментарии к «Пиру» и в нашем же «Поэтическом богословии». Этот узел я предоставлю развязать тому, кто прочтет, что та самая змея, которая лишила Орфея Эвридики, его же, то есть самого Орфея, наставила в музыке и запретила ему под страхом смерти всякие попытки вновь обрести возлюбленную[39]. Я не хочу продвигаться дальше в раскрытии этой тайны, *et qui habet aures audiendi audiat*[40]. Лишь для того, чтобы дать более удовлетворительное объяснение на этот счет, скажу, что иногда о душе говорится, будто она отделена от тела, но не тело от нее. Так происходит, когда каждая из способностей души, за исключением той, что питает тело и называется растительной, бывает связана и не производит никаких действий, как если бы она и вовсе не существовала. И случается это, как уже было сказано, когда умна́я часть, повелительница души, занята работой и действует, и в соответствии со своим достоинством она не терпит в себе действия никакой другой способности, за исключением питающей, чьи действия, из-за большого расстояния между ней и умно́й частью, не вовсе сводятся на нет работой умно́й части, хотя и бывают сильно ею ослаблены. Но если действование ума весьма усиливается и продолжается долго, необходимо, чтобы также и от этой последней, растительной части душа отделилась так, чтобы и она от тела, и тело от нее

[39] Пико, очевидно, считал Орфея философом или теологом, в поэтической форме преподававшим истины древней мудрости (prisca sapientia). Утратив подлинную Эвридику (истину), он обрел ее «тень и ложное подобие» (музыку), и если он не освобождался от деятельности воображения и разума (своего рода смерти), то не мог воссоединиться с подлинной Эвридикой, и пение его было лишь покровом, скрывающим истины.

[40] «Кто имеет уши, чтобы слышать, — да слышит» (*Мф.* 11:15; *Откр.* 2:7, 11).

были бы отделены. Итак, через первую смерть, каковая есть всего лишь отделение души от тела (и никак не наоборот), может любящий видеть возлюбленную небесную Венеру лицом к лицу, рассуждая о божественном ее образе и счастливо услаждая очищенные свои очи. Тому же, кто желает еще более полно овладеть ею и, не довольствуясь тем, что ему дано видеть и слышать ее, удостоиться тайных ее объятий и лобзаний, от которых перехватывает дух, следует отделить себя от тела полным отделением во второй смерти. И тогда он не только зрит и слышит небесную Венеру, но и сливается с нею в нерасторжимом объятии, и, в лобзаниях переливая друг в друга свои души, они не то чтобы обмениваются ими, а, скорее, соединятся столь совершенным образом, что душа каждого из них по праву сможет назваться двумя душами в одном существе, а две души обоих влюбленных — единой на двоих душою. И заметь, что самый совершенный и наитеснейший союз, какой только может связать любящего с небесной возлюбленной, обозначается через соединение в лобзании, ибо всякое иное сочетание и соединение, к которому прибегает телесная любовь, никоим образом не позволено употреблять в переносном смысле для обозначения этой святой и священнейшей любви. Потому и мудрецы каббалисты полагают, что многие праотцы древности умирали в таком вот восхищении ума. У них ты найдешь, что смерть праотцев наступала от *binsica*, что на нашем языке означает смерть от поцелуя, как говорят они об Аврааме, Исааке, Иакове, Моисее, Аароне, Марии и о некоторых других. И тот, кто не разумеет основания, которое мы привели выше, никогда не поймет в совершенстве и их замысла. И не о чем ином не прочтешь ты в их книгах, как о том, что *binsica*, то есть смерть от поцелуя[41], приходит, когда душа в восхищении ума так соединяется с отвлеченными вещами, что, поднявшись от тела, вовсе покидает его. Но почему этой смерти подобает такое имя — в объяснении это-

[41] Латинская транслитерация ивритского בְּנְשִׁיקָה *be-nešiqah*, «посредством поцелуя». Об этом термине, европейская карьера которого получила блестящее продолжение у Агриппы Неттесгеймского и Яна Баптисты ван Гельмонта, см. Wind 1967: 154 ff.; Casoretti 2020: 172–176.

го, насколько смог я понять из чтения книг, никто до сих пор не преуспел. Именно этого вожделеет божественный наш Соломон, когда в своей Песни восклицает: «Да лобзаешь ты меня лобзаниями уст твоих». В первом стихе Соломон являет всеобщий замысел книги и последнюю цель своей любви; и это же Платон обозначает, когда говорит о поцелуях своего Агафона[42] (а не то, что многие о нем думают, усматривая Платона в самих себе). Ты никогда не увидишь, чтобы дальше поцелуя заходили Соломон, Платон и кто угодно другой, если только он, говоря о любви, рассуждал о любви небесной.

От Него огонь, через который от Него исходит
То, что в Нем живет, — возгорается в нас, и там, где
Пылает, умирая, сердце, — пылая, возрастает.

Мы показали, как сердце в любовном огне, пылая, умирает и через таковую смерть возрастает к жизни более возвышенной. А тезис другой части стиха — о том, как через этот огонь любви переходит в других то, что в ней живет, — будет подробно объяснен в толковании следующих слов текста.

Через Любовь переполняется бессмертный источник...

Под бессмертным источником подразумевается Бог[43], и таковое имя приписывали ему еще древние каббалисты. Если бы не любовь, из этого источника не изошло бы необъятное изобилие

---

[42] Гарен цитирует *Smp.* 197d как непосредственный источник экзегезы этого места у Платона, однако Wind 1967: 154 ff. указывает на то, что Пико ссылается здесь не на «Пир», а на эпиграмму, приписываемую Платону у Диогена Лаэртского (3.32), а также в «Греческой антологии» (5.78). Это сопряжение «поцелуев» из «Песни Песней» и «Пира» обосновывается Пико со ссылкой на идею «смертного поцелуя» (osculum mortis), т.е. высшего и окончательного соединения любимого и любящего в акте экстатической любви (араб. عِشْقٌ, ивр. חֵשֶׁק) в иудейской теологии: образ, который родился из синтеза LI главы III книги «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида и ряда каббалистических текстов — в частности, комментариев к Торе Менахема бен Беньямина Реканати (Wirszubski 1989: 153–160).

[43] Вероятным источником этого образа можно считать «Путеводитель растерянных» Моисея Маймонида (2.12), где тот, изъясняя смысл еврейского глагола שָׁפַע, говорит о Боге как о неиссякаемом изобильном источнике.

живых вод, которые, сначала будучи восприняты в ангельском уме (mente), затем — благодаря любви! — орошают душу, которая при посредстве движения небес производит то, что в чувственном мире снова рождается у нас. Ангел не воспринял бы потока божественной доброты, если бы сам не обратился к ней, а обращение его происходит не иначе, как через любовь (как нам уже приходилось говорить). Сходным образом и душа не приобщилась бы ангельского света, если бы сама не обратилась к нему через любовное желание. А значит, любовь — вот причина произведения всякой вещи, которая исходит от Бога, — если под любовью разуметь то, что разумели под ней Платон и наш Поэт. Но не через любовь, которая в Боге, как полагает Марсилио, — потому что тогда в Нем было бы несовершенство, — а через любовь творений к Нему, как показали мы, и притом таким именно путем, как мы показали выше.

...от Него исходит то, что в Нем живет, то есть то, что живет в том уме (mente). И для того, чтобы показать, что любовь эта — не признак и не качество в том уме (mente), но принадлежит к его сущности (a lei sustanziale), Поэт наш говорит: то, что содержится в уме, пребывает в этой любви, посредством которой обретают совершенство идеи в нем, и затем любовь эта изливается в душу, создавая и украшая всё то, что содержится в чувственном мире. Остальные же стихи этой строфы ясны из сказанного выше и не нуждаются в ином истолковании, к тому же прежде, в первой и второй книгах[44], было объяснено, какова эта вечная любовь, от которой душа наша непрестанно пылает, когда нас, оледеневших в холоде материи, достигает ощущение этого жара. А значит, по праву, сочувствуя Давиду, мы можем сказать: воды проникли в сокровенные глубины души нашей[45]. Блажен тот, кто может сказать: и великое множество вод сей моей телесной бездны не погасило во мне огня небесной любви.

---

[44] Речь об основном комментарии.

[45] *Пс.* 68:2.

Литература

Иванова, Ю.В. (2007), “Возрождение философии. Джованни Пико делла Мирандола”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.406–438. М.: ИМЛИ РАН.

Монье, Ф. (1904), *Опыт литературной истории Италии XV века. Кватторчентo*. Пер. К.С. Шварсалона. СПб: Издание Л.Ф. Пантелеева.

Пико делла Мирандола, Дж. (1981), “Речь о достоинстве человека. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени (пер. Л.М. Брагиной)”, in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.243–305. М.: «Искусство».

Фичино, М. (1981), “Комментарий на «Пир» Платона (пер. А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка)”, in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.139–241. М.: «Искусство».

Фичино, М. (2020), *Платоновская теология о бессмертии душ в восемнадцати книгах*. Пер. А.Я. Тыжова. М.: Владимир Даль.

Шалагинов, Д.С.; Гурьянов, И.Г. (2025), “О душе: платонизм множественности в контексте натурфилософии Марсилио Фичино”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 19.1: 417–453.

Шнейдер, М.А., пер. (2010), *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных* [Часть 1]. Иерусалим: Маханаим; М.: Гешарим / Мосты культуры.

Allen, M.J.B. (2008), “The Birth Day of Venus: Pico as Platonic Exegete in the *Commento* and the *Heptaplus*”, in M.V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, 81–113. Cambridge University Press.

Barolini, T. (1998), “Dante and Cavalcanti (On Making Distinctions in Matters of Love): *Inferno* V in Its Lyric Context”, *Dante Studies* 116: 31–63.

Benivieni, H. (1519), *Opere di Hieronymo Benivieni.* Firenze: Giunti.

Bland Kalman, P. (1995), “Eliaja Del Medigo, Unicity of Intellect, and Immortality of Soul”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61: 1–22.

Casoretti, A.M. (2020), *Pico della Mirandola. O Esoterismo como categoria filosófica.* Diss. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Ficino, M. (1987), *El libro dell’amore.* A cura di S. Niccoli. Firenze: Olschki.

Etheridge, J.W., tr. (1862), *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch.* London: Longman, Green, Longman, and Roberts.

Garin, E. (1937), *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina.* Firenze: Le Monnier.

Gilbert, F. (1951), “On Machiavelli’s Idea of Virtù”, *Renaissance News* 4.4: 53–55.

Hames, H.J. (2001), "Elia Del Medigo: An Archetype of the Halachic Man?", *Traditio* 56: 213–227.

Ivanova, I.V. (2007), "Rinascita della filosofia. Giovanni Pico della Mirandola", in M.L. Andreev (ed.), *Storia della letteratura italiana*, 2.1.406–438. Mosca: IMLI RAN. (In Russian.)

Kahn, V.A. (1994), *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton.* Princeton University Press.

Lankila, T. (2009), "Aphrodite in Proclus' *Theology*", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 3: 21–43.

Lubac, H. de (1974), *Pic de la Mirandole.* Paris: Aubier Montaigne.

Mesnard, P. (1965), *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo.* 2 voll. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.

Novak, B.C. (1982), "Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45: 125–147.

Ogren, B. (2016), *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought.* Ma'aseh Bereshit *in Italian Jewish Philosophy and Kabbalah, 1492–1535.* Leiden; Boston: Brill.

Pico della Mirandola, G. (1942), *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari.* A cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore.

Pico della Mirandola, G. (1984), *Commentary on a Canzone of Benivieni.* Translated by S. Jayne. New York; Berne; Frankfurt am Main: Peter Lang.

Salchenberger, S.J., tr. (1967), *The Commentary of Giovanni Pico della Mirandola on a Love Song of Girolamo Benivieni. Translated with Introduction and Notes.* Diss. The Johns Hopkins University.

Scarabelli, M. (2011), *Il «ver sentire». Nuovo commento a* Donna me prega *di Guido Cavalcanti.* Diss. Scuola Normale Superiore di Pisa.

Shalaginov, D.; Guryanov, I. (2025), "On soul: Platonism of multiplicity in the context of Marsilio Ficino's philosophy of nature", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 19.1: 417–453. (In Russian.)

Toth, Z.V. (2022), "Sine qua non Causes and Their Discontents", *Res Philosophica* 99.2: 139–167.

Wels, V., ed. (2001), *Philipp Melanchthon. Elementa rhetorices.* Berlin: Weidler.

Wind, E. (1967), *Pagan Mysteries in the Renaissance.* Harmondsworth: Penguin.

Wirszubski, C. (1989), "Mors osculi", in Id., *Pico's Encounter with Jewish Mysticism*, 153–160. Harvard University Press.

Zatelli, I. (2017), "Biblical Culture and Jewish Tradition in the Works of Giovanni Pico della Mirandola", *Revue européenne des études hébraïques* 19: 75–94.

Алексей Гараджа

«Введение к Платонову *Иону*, или О поэтическом неистовстве» Марсилио Фичино (текст, перевод и комментарии)*

Alexei Garadja

Introduction to Plato's Ion, *or, On Poetic Frenzy* by Marsilio Ficino (Text, Translation, and Notes)

Abstract. The publication presents the text and a commented Russian translation of Marsilio Ficino's (1433–1499) essay *On Poetic Frenzy*, intended by its author as an 'introduction' (*argumentum*) to Plato's dialogue *Ion* (1466). A considerable fragment of the essay is an earlier version of the text later included into Ficino's commentary to Plato's *Symposium*, subtitled *On Love* (1469); the discrepancies between the two versions are indicated in the apparatus. The subject matter Ficino deals with is 'frenzy' (μανία = *furor*). In the *Phaedrus*, Plato enumerates four kinds of frenzy: the mantic, mysterial, poetic, and erotic; the amorous frenzy is closely explored in the *Symposium*, while the poetic one is specially dealt with in the *Ion*. The introduction to the latter dialogue has a number of points in common with Ficino's earlier writing, his letter *On Divine Frenzy* (1457). In the text being presented here, the topics of frenzy in general and the poetic one in particular are elaborated within the context of the Neoplatonic hierarchy of cosmic entities and the corresponding sequence of the 'stages' of the microcosmic soul, or human subject, with its various epistemic faculties: mind (intuitive reason), thought (διάνοια, discursive reason), opinion, and body (sense perception). The influence of late antique Neoplatonists, first of all Iamblichus and Hermias, is noticeable. The problematic stage is opinion (δόξα = *opinio*), which traditionally in Platonism, from its founder to Ficino, has been vacillating between true imagination and confused phantasy. 'Frenzy' itself may also be understood not only as an 'altered state of consciousness', but rather as a peculiar 'pattern break', a subversion of the established order of entities and faculties. Curiously, the Slavic **mьnnьti* / **mьniti* 'mean, opine' in the Indo-European perspective is related to the Greek μαίνομαι 'to rage' (whence μανία), as well as, indeed, to μνήμη / *memoria* ('memory' in Neopatonism has always been closely associated precisely with the faculty of opinion viz. phantasy).

Keywords: Plato, the *Ion*, Ficino, Neoplatonism, soul, subjectivity.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.13

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

Марсилио Фичино (1433–1499) — не только переводчик всего Платоновского корпуса на латынь, но и автор оригинального извода неоплатонической философии, в котором весьма заметную роль играет тема «неистовства» (греч. μανία = лат. furor)[1]. Тема эта — почерпнутая, конечно же, в Платоновом «Федре», заново открытом на Западе главным образом именно благодаря Фичино, — получит значительный отклик в гуманитарных науках (философии, эстетике, психологии), литературе и искусстве Ренессанса и последующих эпох.

«Федр» воспринимался Фичино как основолагающий «перводиалог» Платона: все прочие от него производны или потенциально в нем заложены, это «ключ ко всем дальнейшим Платоновым таинствам»[2]. Как своим «почти насквозь поэтическим, ослепительным первенцем» разрешается им Платон, сам «беременный неистовством (furore gravidus) поэтической Музы» (*In Phdr.* 1.1).

В центральной части «Федра» — «палинодии» (257a4) или «мифическом гимне» (265c1) Эроту — Платон устами Сократа представляет аллегорию колесницы, вводя ее перечислением четырех неистовств: мантического или пророческого, мистериального, поэтического и любовного (в комментарии Фичино поэтическое ставится на первое место, мантическое — на третье); в «Пире» вплотную исследуется последнее, любовное, в «Ионе» — творчески-поэтическое. Такой же фокус и у комментариев Фичино к платоновским «Иону» (1466) и «Пиру» (1469), имеющим подзаголовки, соответственно, «О поэтическом неистовстве» и «О любви». С комментарием (обозначенным, собственно, как argumentum, то есть ‘введение’ или ‘краткое изложение’) к «Иону» перекликается и более раннее сочинение Фичино, а именно письмо к Перегрино Альи «О божественном неистовстве» (датировано 1457 годом, но написано, скорее всего, в 1462)[3].

В письме к Альи Фичино, вспоминая палинодию платоновского «Федра», говорит о душе философа, которая способна заново окрылиться и силою этих вновь обретенных крыльев «отвлечься» от тела, устремясь в высшие области: «эти отвлечение и устремление (abstractionem ac nixum) Платон называет божественным неистовством, и разделяет его на четыре части» (*Ep.* 6.58–59). Перечисляя эти четыре вида божественного неистовства в конце письма, Фичино добав-

[1] В древнейших памятниках старославянского языка X–XI веков греч. μανία передается как неистовьство; так, ἐρατομανές (о ком-то, кто поражен конкретно любовным неистовством) переводится как на похоть неистовъ (*Euch.* 54a17).

[2] Allen 2007: xx.

[3] О датировке письма см. Hanegraaff 2010: 557, n. 20.

ляет, что у каждого из четырех имеется и превратная форма: «ложным подобием любви божественной является та другая, пошлая и совершенно безумная, поэзии — легкая, скажем так, музыка, таинств — суеверие, прорицания — гадание» (*Ep.* 6.208–210).

Во введении к «Иону» Фичино определяет неистовство как «отчуждение ума» (mentis alienatio), уточняя, что «отчуждение бывает двух родов: одно происходит от человеческой болезни, другое — от бога» (*In Io.* 3–6). Одно означает просто умалишение или сумасшествие, другое «отчуждает» душу от всего, что составляет ее «истину» после рождения, то есть падения в тело (отсюда «неистовство»): не только от рассудка, воображения, чувственного восприятия, но также, по-видимому, и от высшей способности души, то есть ума, а именно такого, каким она располагает в своем падшем состоянии и который вытесняется вдохновением некой божественной инстанции[4].

Майкл Дж. Б. Аллен, известный исследователь и издатель Фичино, приводит греческие соответствия alienatio (ἀλλοτρίωσις, ἀλλοτριότης и др.) со ссылками на их использование, в частности, у Плотина и в Новом Завете[5]. Чуть ниже[6] болезненное alienatio толкуется как отчуждение воображения от рассудка и связывается с состояниями «увольнения» или «упразднения» ума (vacatio mentis), условия которых перечислены в «Платоновской теологии» (1482) — еще одном важном для выяснения Фичиновой теории неистовства тексте: сон, обморок, гуморальная меланхолия (это отдельная большая тема, уходящая корнями в Цицероново уравнение furor = μελαγχολία в *Tusc.* 3.5.11 и ведущая далее к Альбрехту Дюреру и Роберту Бертону), умеренный темперамент (temperata complexio: то есть совершенно невозмутимый), изумление и целомудрие; эти состояния очевидно контрастируют с отчуждением как божественным неистовством.

Неистовство «психологическое» (ср. у Горация ira furor brevis est, *Epist.* 1.2.62) или «психиатрическое» («измененные состояния сознания») определенно отличается от платонического философского неистовства, которое нацелено на высшее познание, приобщение к Единому и увязывается со способностями человеческой души и соответствующим им уровнями сущего.

---

[4] Ср. приводимое Цицероном (переведшим на латынь ряд отрывков из «Федра») мнение равно Демокрита и Платона о том, что «хорошего поэта быть не может без воспламенения душевных сил и без некоторого наития вроде неистовства (sine quodam adflatu quasi furoris)» (*De orat.* 2.46.194, ср. 68 B 17–18 DK).

[5] Allen 1993: 129 и n. 17.

[6] Allen 1993: 130 и n. 19.

У Платона находим несколько схем способностей души. Так, в четвертой книге «Государства» (439a–444a) перечислены три начала человеческой души: разумное (τὸ λογιστικόν), своенравное (τὸ θυμοειδές) и вожделеющее (τὸ ἐπιθυμητικόν). В аллегории колесницы в «Федре» (246a–e) тройственную душу представляют возничий и два коня, «добрый» и «дурной». Аллегория линии в конце шестой книги «Государства» (509d–511e) определяет две заглавные области сущего — умопостигаемое (τὸ νοητόν) и зримое (τὸ ὁρατόν), — каждая из которых подразделяется еще на две; соответствующие этим четырем «отрезкам линии» состояния души (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) — умопостижение (νόησις), рассуждение или мышление (διάνοια), вера (πίστις) и воображение (εἰκασία); умопостижение совершается, конечно же, умом (νοῦς), рассуждение — рассудком (способность и состояния равно обозначаются как διάνοια), который в *R.* 511d4–5 определяется как промежуточная ступень между умом и мнением (δόξα), то есть вере и воображению четверичной схемы соответствует мнение троичной. В аллегории линии четверичная схема приводится для обозначения следующей пропорции: умопостижение относится к вере так же, как рассуждение — к воображению. Обе эти последние способности души имеют дело с образами, διάνοια — с формами умопостигаемого мира, εἰκασία — с подобиями и призраками чувственно воспринимаемого, материального; на выходе первая дает знание (ἐπιστήμη), вторая — мнение.

В еще одной троичной схеме, предлагаемой в заключительной части «Софиста» (263d6) и определяющей состояния души с точки зрения их истинности либо ложности (а не их отношения к образам), фигурируют рассудок, мнение и воображение-фантазия (уже φαντασία, а не εἰκασία), причем мнение здесь некоторым образом раздваивается: с одной стороны, это венец (ἀποτελεύτησις) рассуждения (264b1), с другой — компонент смеси с чувственным восприятием, определяемой как фантазия (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b2). Такая бивалентность мнения прослеживается и в «Теэтете»[7].

Аристотель в трактате «О душе» (3.3) жестко возражает против какого-либо смешения чувственного восприятия с фантазией; он перекраивает и размывает стройные платоновские схемы, вводя новые термины, дублируюшие или уточняющие прежние, хотя четких соотношений здесь не прописывает (ср. ὑπόληψις

[7] Интересно, что слав. *mьnѣti / *mьniti ‘мнить’ в индоевропейской перспективе родственно греч. μαίνομαι ‘неистовствовать’ (откуда μανία) — как, впрочем, и греч. μνήμη / лат. memoria (‘память’, которая в неоплатонизме тесно связывалась как раз с уровнем мнения-воображения).

‘предположение’ и δόξα, ἐπιστήμη и διάνοια, φρόνησις ‘разумение’ и νόησις). Тем самым он, возможно, хочет максимально дистанцироваться от учителя, а может, стремится приблизить отвлеченные схемы к жизненной реальности. Для нас важно отметить, что фантазия у Аристотеля по-видимому структурно вытесняет либо удваивает мнение платоновской схемы; в ключевом месте (427b13–16), допускающем вследствие своей эллиптичности разные толкования, различаются чувственное восприятие, фантазия, мышление и мнение-предположение, связанные отношениями зависимости: без чувственного восприятия не бывает фантазии, без фантазии — мышления (это выводится из других мест трактата, ср. 403a9 и 432a13), без мышления — мнения (ὑπόληψις). При этом четко подчеркивается, что фантазия не совпадает с мнением (δόξα) и не является сочетанием (συμπλοκή) мнения с чувственным восприятием (428a24–26).

Фантазия (обозначаемая как idolum ‘призрак’) и у Фичино играет важную роль промежуточной ступени между «умами» и «природами». В «Платоновской теологии» восхождение к высшему знанию представлено в «опрокинутом» виде как Гомерова золотая цепь (13.4.15). Но здесь не место углубляться в эту тему.

Отметим лишь еще комментарий к «Федру» александрийского неоплатоника Гермия (ок. 410 – ок. 450), переведенный на латынь Фичино. Это единственный сохранившийся неоплатонический комментарий к данному диалогу, который в древности тоже считали платоновским «первенцем», только вкладывали в эту оценку прямо противоположный в сравнении с Фичино смысл, рассматривая его как незрелую пробу пера. Не сохранились комментарии Ямвлиха, Сириана и Прокла, остался лишь Гермиев — по сути, лишь конспект сочинения Сириана[8]. В своем комментарии к *Phdr.* 244a Гермий различает семь уровней души (соответствующих уровням мироздания), на которых может иметь место вдохновение (ἐνθουσιασμός): ум (интуитивный разум, νοῦς), рассудок (дискурсивный разум, διάνοια), мнение (δόξα), воображение (φαντασία), норов (θυμός, «дух» лучше оставить для перевода πνεῦμα) и вожделение (ἐπιθυμία).

Латинский текст комментария к «Иону» приводится по Megna 1999 с учетом Allen 2008. Строки 7–75 (в нашем издании) очень близки к тексту комментария Фичино к «Пиру» (*In Smp.* 7.13–14)[9]; в аппарате приводим расхождения между этими двумя комментариями — без учета орфографии и пунктуации (текст комментария к «Пиру» берем по Marcel 1956).

---

[8] См. Larsen 1972: 361 sqq.

[9] Безусловно, учитывался русский перевод «О любви» Горфункель et al. 1981.

Argumentum in Platonis *Ionem* de furore poetico, ad Laurentium Medicem virum magnanimum

(1) Plato noster, optime Laurenti, furorem in *Phaedro* mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo provenientem: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat. Insania infra hominis speciem homo deiicitur et ex homine brutum quodammodo redditur; [*In Smp.* 7.13] divino furore supra hominis naturam erigitur et in deum transit. Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ab inferis ad supera retrahit. Lapsus animae ab ipso uno, rerum omnium principio, ad corpora per quatuor gradus efficitur, per mentem, rationem, opinionem atque naturam. Nam cum in omni rerum ordine sex gradus existant, quorum summum tenet ipsum unum, infimum corpus, media vero sint quatuor quae praediximus, necesse est quicquid a primo ad ultimum labitur quatuor per media cadere: ipsum unum rerum omnium terminus et mensura, infinitatis et multitudinis expers; mens multitudo quidem sed stabilis et aeterna; ratio multitudo mobilis sed finita; opinio multitudo mobilis infinita sed substantia punctisque unita; natura similiter, nisi quod per corporis puncta diffunditur; corpus autem infinita multitudo subiecta motui et substantia punctis momentisque divisa.

(2) Haec omnia respicit anima nostra, per haec descendit, per haec et ascendit: ut enim ab ipso uno, quod omnium principium est, producitur, unitatem quandam sortita est, quae omnem essentiam eius, vires actionesque unit, a qua et ad quam ita caetera quae in anima sunt se habent sicut a centro et ad centrum circuli lineae; unit vero non modo

---

7 divino *autem* furore **10** ad super*n*a **16** infinitatis et multitudinis] confusionis et multitudinis **17** mens … aeterna] Mens angelica, multitudo quidem idearum sed stabilis et eterna **17–18** ratio … finita] Ratio anime, multitudo notionum argumentationumque mobilis, sed ordinata **18–19** opinio … unita] Opinio autem inordinata et mobilis imaginum multitudo sed substantia puntisque unita, cum anima ipsa in qua est opinio una substantia sit, nullum occupans locum **19–20** natura … diffunditur] Natura, id est, nutriendi vis ab anima, et animalis complexio similiter, nisi quod per corporis punta diffunditur **20–21** corpus … divisa] Corpus autem indeterminata partium et accidentium multitudo, subiecta motui et substantia puntis momentisque divisa **25** actionesque] operationesque

Введение к Платонову «Иону», или О поэтическом неистовстве, великодушному мужу Лоренцо Медичи

(1) Наш Платон, честнейший Лоренцо, в «Федре» определяет неистовство как отчуждение ума. Но такое отчуждение, говорит он, бывает двух родов: одно происходит от человеческой болезни, другое — от бога: первое называет он безумием, второе — божественным неистовством. Безумие извергает человека из рода человеческого и в известной мере превращает из человека в скота; [*In Smp.* 7.13] божественным неистовством он возводится над человеческой природой и переходит в бога. Божественное неистовство есть озарение разумной души, посредством которого бог душу, отпавшую из высших областей в низшие, увлекает из низших в высшие. Отпадение души от самого Единого, начала всего, в тела совершается через четыре ступени: ума, рассудка, мнения и природы. И раз всего в мироустройстве шесть ступеней, из которых наивысшая занята самим Единым, низшая — телом, а средние — это упомянутые четыре, тот, кто скатывается с первой на последнюю, с необходимостью падает через эти четыре посередине. Само Единое есть предел и мера всего, и оно непричастно бесконечности и множеству; ум хотя и множество, но множество постоянное и вечное; рассудок — множество подвижное, но конечное; мнение — множество подвижное, бесконечное, но единое в субстанции и точке[1]; то же самое природа, только она рассеяна по точкам тела; тело же — бесконечное множество, подверженное движению и разделенное по субстанциям, точкам и моментам.

(2) Все эти ступени озирает наша душа, через них нисходит она, через них же восходит. Ибо поскольку она производится из самого Единого, каковое есть начало всего, она наделена некоторым единством, каковое соединяет всю ее сущность, силы и действия, от которого и к которому так исходит и восходит прочее, что есть в душе, как линии от центра и к центру круга. Соединяет же оно не только части души друг с другом и со всею душою

[1] *Punctum* (= στιγμή) отличается от *substantia* тем, что «имеет положение» (θετός) — в пространстве и времени, ср. Arist. *Metaph.* 1016b30–31.

animae partes invicem et ad totam animam, sed animam totam ad ipsum unum, rerum omnium causam; ut autem a mente divina dependet, rerum omnium ideas per mentem actu stabili contemplatur; ut se ipsam respicit, rationes rerum universales cogitat et a principiis ad conclusiones ratione discurrit; ut corpus respicit, particulares rerum mobilium formas opinione concipit easque percurrit; ut materiam attingit, natura velut instrumento utitur quo unit materiam, movet et format, unde generationes, augmenta eorumque contraria proficiscuntur. Cernis igitur quod ab uno, quod super aeternitatem in aeternam multitudinem labitur, ab aeternitate in tempus, a tempore in locum atque materiam.

(3) [*In Smp.* 7.14] Quare sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est. Furor autem divinus est qui ad superna convertit, ut in eius definitione constitit. Quatuor ergo species divini furoris existunt, primus quidem poeticus furor, alter mysterialis, tertius vaticinium, quartus amatorius affectus. Est autem poesis a Musis, mysterium a Dionysio, vaticinium ab Apolline, amor a Venere. Redire quippe ad unum animus nequit nisi et ipse unum efficiatur; multa vero effectus est lapsus in corpus, in operationes varias distributus respiciensque ad singula, ex quo partes eius superiores pene obdormiunt, inferiores aliis dominantur: illae torpore, istae perturbatione afficiuntur, totus vero animus discordia et inconcinnitate repletur. Poetico ergo furore in primis opus est, qui per musicos tonos quae torpent suscitet, per harmoniacam suavitatem quae turbantur mulceat, per diversorum denique

---

28 ut autem a mente divina dependet] Ut autem divine mentis radio claret **31** ratione] raciocinatione **31** ut corpus respicit, particulares rerum mobilium formas opinione concipit easque percurrit] Ut corpora respicit, particulares rerum mobilium formas atque imagines per sensus acceptas opinione volutat **34** augmenta eorumque] augmenta et eorumque **34** Cernis] Cernitis **35** add. post *materiam*: Labitur, inquam, quando ab ea puritate qua nata est, longius corpus amplectendo discedit **37** quare] quapropter **38** superna] supera **39–40** species divini furoris existunt] divini furoris sunt speties **41** quartus amatorius affectus] amatorius affectus est quartus **43** nisi et ipse] nisi ipse **43–44** effectus est lapsus] effectus est, quia est lapsus **44–45** in operationes varias distributus respiciensque ad singula] in operationes varias distributus et ad corporalium rerum multitudinem respicit infinitam **46–47** totus vero] Totus autem **47–48** in primis] primum **48–49** harmoniacam] harmonicam

в целом, но и всю душу в целом — с самим Единым, причиною всего. И поскольку душа зависит от божественного ума, она умом созерцает идеи всех вещей в постоянной действительности. Поскольку душа озирает саму себя, она помышляет всеобщие понятия вещей и рассудком устремляется от начал к заключениям[2]. Поскольку душа озирает тела, она мнением представляет и пробегает частные формы подвижных вещей. Поскольку душа соприкасается с материей, она природою пользуется как орудием, которым соединяет материю, движет и образует, откуда происходят рождения, возрастания и их противоположности. Итак, ты видишь, что она от Единого, каковое над вечностью, скатывается к вечной множественности, от вечности — ко времени, от времени — к местоположению и материи.

(3) [*In Smp.* 7.14] Поэтому, раз нисходит душа через четыре ступени, необходимо, чтобы через четыре же она и восходила. Божественное же неистовство есть то, что устремляет нас к горнему, как установлено в его определении. Итак, есть четыре вида божественного неистовства: первое — поэтическое неистовство, второе — тайнодейственное, третье — пророческое, любовная страсть — четвертое. Поэзия же зависит от Муз, таинство — от Диониса, прорицание — от Аполлона, любовь — от Венеры[3]. Возвратиться к Единому душа, конечно, не может, если и сама не соделается единой. Ведь она сделалась многой, падши в тело, разбросавшись на различные действия и озираясь на единичные вещи, из-за чего высшие ее части едва не засыпают, а низшие одолеваются внешними воздействиями. Первые поражаются оцепенением, вторые — треволнением. Вся же душа наполняется разладом и нестройностью. Итак, первым делом ей необходимо поэтическое неистовство, чтобы оно музыкальными звуками пробудило те части души, которые цепенеют, гармонической сладостью

[2] Ср. чуть более развернуто у Гермия: Καθὸ δὲ ἐκ νοῦ ὑφίσταται, ἔχει τὸ νοερὸν, καθὸ ἁπλαῖς ἐπιβολαῖς καὶ οὐ διεξοδικῶς αἱρεῖ τὰ εἴδη, καθὸ καὶ συνάπτεται τῷ ὑπὲρ ἑαυτὴν νῷ. Καθὸ δὲ καὶ ἑαυτὴν ὑφίστησιν, ἔχει τὸ διανοητικὸν, καθὸ ἐπιστήμας τε καὶ θεωρήματα πολλὰ γεννᾷ καὶ διεξοδικῶς ἐνεργεῖ καὶ συλλογίζεται ἀπὸ τῶν προτάσεων τὸ συμπέρασμα (*In Phdr.* 85.6–10 Couvreur = 89.5–10 Lucarini-Moreschini).

[3] Ср. Pl. *Phdr.* 244a–245a, 249de, 265ab.

consonantiam dissonantem pellat discordiam variasque partes animi temperet. Neque satis hoc est. Multitudo enim adhuc in animo restat: accedit ergo mysterium, quod expiationibus sacrisque et omni deorum cultu omnium partium intentionem in mentem, qua deus colitur, dirigit; unde cum singulae animi partes ad unam mentem redactae sint, iam totum quoddam unum ex pluribus factus est animus. Tertio vero adhuc opus est furore, qui mentem ad unitatem ipsam animae caput reducat: hoc Apollo per vaticinium efficit; nam cum anima supra mentem in unitatem surgit, futura praesagit. Demum cum anima unum facta est — unum, inquam, quod in ipsa essentia animae inest — restat ut ilico in unum quod est super essentiam convertatur: hoc caelestis ipsa Venus per amorem, hoc est divinae pulchritudinis desiderium bonique ardorem, explet.

(4) Primus itaque furor inconcinna et dissonantia temperat; secundus temperata unum totum ex partibus efficit; tertius unum totum supra partes; quartus in unum, quod super essentiam et totum est, ducit. Primus bonum equum, id est rationem opinionemque, a malo equo, id est a phantasia confusa et natura, distinguit; secundus malum equum bono, bonum aurigae, id est menti, subiicit; tertius aurigam in caput suum, id est in unitatem mentis apicem, dirigit; postremus caput aurigae in caput rerum omnium vertit, ubi auriga beatus est et ad praesepe,

---

50 varias] et varias **51** in animo restat] restat in animo **52** mysterium, quod] mysterium ad Dionysium pertinens, quod **53** omnium partium] partium omnium **59** animae inest] natura et essentia anime est **60** super essentiam convertatur] super essentiam, id est, deum se revocet **61** ipsa Venus per amorem, hoc est] illa Venus per amorem, id est **65** add. post *ducit*: Plato in Phedro mentem divinis deditam in anima hominis aurigam vocat; unitatem anime, aurige caput; rationem opinionemque per naturalia discurrentem, equum bonum; phantasiam confusam appetitumque sensuum, malum equum. Anime totius naturam, currum, quia motus suus tamquam orbicularis a se incipiens in se denique redit dum sui ipsius naturam animadvertit. Ubi consideratio eius ab anima profecta in eamdem revertitur. Alas animo tribuit, per quas in sublime feratur, quarum alteram putamus esse indagationem illam qua mens assidue ad veritatem adnititur, alteram boni desiderium, quo nostra voluntas semper afficitur. He partes anime suum amictunt ordinem, quando perturbante corpore confunduntur **66** Primus bonum equum] Primus itaque furor, bonum equum **67** et natura] et sensuum appetitu

утешило те части, которые пребывают в смятении, и, наконец, согласованием разнородного изгнала несогласный разлад и умерила различные части души. Но этого недостаточно. Ибо множество всё еще остается в душе. Тогда вступает таинство, которое с помощью очищений и жертвоприношений, а также всякого рода богослужений направляет устремление всех частей души на ум, каковым и чтится бог. Отчего, когда отдельные части души приведены к одному уму, душа уже соделалась из многого неким единым целым. Теперь, однако, необходимо третье неистовство, дабы оно возвело ум к самому единству, вершине души. Это делает Аполлон посредством прорицания. Ведь когда душа поднимается над умом к единству, она предугадывает будущее. Наконец, когда душа соделалась Единым — тем Единым, говорю я, которое присутствует в самой сущности души, — остается, чтобы она немедленно обратилась к Единому, которое над сущностью: это исполняет сама небесная Венера посредством любви, то есть желания божественной красоты и горения ко благу.

(4) Итак, первое неистовство умеряет нестройность и разлад; вторая ранее умеренное из частей делает единым целым; третья — единым целым превыше частей; четвертая ведет к Единому, которое выше сущности и выше целого. Первая отделяет «доброго коня», то есть рассудок и мнение, от «дурного коня», то есть путаной фантазии и природы; вторая подчиняет дурного коня доброму, а доброго — возничему, то есть уму; третья направляет возничего к «его главе», то есть к единству, вершине ума; последняя голову возничего оборачивает ко главе всего — тут и блажен возничий; «ставя коней к яслям»[4], то есть подводя к божественной красоте, он задает им амброзии и сверх того нектара для питья, то есть видение красоты и радость от этого видения. Таковы плоды

[4] Ср. Pl. *Phdr.* 247d–248b.

id est divinam pulchritudinem, sistens equos obiicit illis ambrosiam et super ipsam nectar potandum, id est visionem pulchritudinis et ex visione laetitiam. Haec quatuor furorum opera sunt, de quibus generatim in *Phaedro* Plato disputat, proprie vero de furore postremo, id est amore, in *Symposio*.

(5) De primo, hoc est furore poetico, in praesenti dialogo qui *Ion* inscribitur, quem in *Phaedro* ita definit: "poeticus furor est occupatio quaedam a Musis, quae, sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesim ad genus ho-
80 minum instruendum". "Occupatio" significat raptum animae et conversionem in Musarum numina; "lenem" dicit quasi agilem a Musisque formabilem: nisi enim praeparata sit, non occupatur; "insuperabilem" quia, postquam rapta est, superat omnia et a nulla rerum inferiorum inquinari vel superari potest: exsuscitat e somno corporis ad vigiliam mentis, ex ignorantiae tenebris ad lucem, ex morte ad vitam, ex oblivione lethea ad divinorum reminiscentiam revocat, exagitat, stimulat et inflammat ad ea quae contemplatur et praesagit carminibus exprimenda.

(6) Post definitionem addit eum qui sine furore Musarum poeticas ad fores accedit, inanem esse ipsum atque eius poesim, quasi tanti sit poe-
90 sis ut absque summo Dei favore comparari nequeat. Eadem in *Ione* hoc tradit et unde sit iste furor et per quot descendat gradus edocet. Inquit autem in libro quarto *De legibus* Plato Deum, fortunam et artem humana omnia gubernare, quo fit ut poesis vel Dei donum sit vel fortunae sors vel artis opus. Quid istorum potissimum verum sit Socrates cum Ione rhapsodo perquirit; "rhapsodus" autem hoc in libro significat recitatorem interpretemque et cantorem carminum. Interpretabatur Ion Homeri carmina et coram populo ad lyram canebat atque ita erat affectus ut alium poetam nullum praeter Homerum exponeret, etiam si eadem qua Homerus facilitate referret, Homeri autem omnia celeriter

---

71 equos obiicit] equos, id est accommodans omnes sibi subiectas animae partes, obiicit **72** potandum] potendum **74–75** in Phaedro Plato disputat] in Phaedro disputat proprie vero de furore postremo, id est amore, in Symposio] Proprie vero de poetico furore in Ione, de amatorio in Convivio

четырех неистовств, о которых в целом Платон рассуждает в «Федре», собственно же о последнем неистовстве, любви, — в «Пире».

(5) О первом, то есть поэтическом, неистовстве, говорится в настоящем диалоге, который озаглавлен «Ион»; а вот как оно определяется в «Федре»: «поэтическое неистовство есть некая одержимость Музами, которая охватывает мягкую и необоримую душу, пробуждает и возбуждает ее песнопениями и иной поэзией ради наставления рода человеческого»[5]. «Одержимость» означает восхищение души и обращение ее к божествам Муз; называя душу «мягкой», он имеет в виду ее легкость и податливость для вылепки Музами: ведь если она не будет подготовлена, то не может быть одержима; «необорима» она потому, что, будучи восхищена, оборет всё и ничем из вещей низменных не может быть опорочена или оборена. Одержимость, которая пробуждает душу от сна тела к бодрствованию ума, от тьмы невежества к свету, от смерти к жизни, от забвения летейского к припоминанию вещей божественных: призывает, возбуждает, подстрекает и воспламеняет душу к тому, чтобы созерцаемое и предугадываемое ею было выражено в песнях.

(6) Вслед за этим определением Платон добавляет, что тот, кто без этого неистовства от Муз приступает к вратам поэзии, несостоятелен, как и его поэзия: получается, поэзия настолько значима, что недостижима без наивысшей благосклонности бога. То же самое он говорит в «Ионе» и сообщает также, откуда это неистовство берется и через сколько ступеней нисходит[6]. А в четвертой книге «Законов» Платон утверждает, что всеми делами человеческими правят бог, судьба и искусство[7]: выходит, поэзия — или дар бога, или жребий судьбы, или произведение искусства. Что из этого более истинно — предмет разговора Сократа с рапсодом Ионом; «рапсод» же в этой книге обозначает рассказчика, толкователя и исполнителя песен. Ион истолковывал песни Гомера, принародно исполняя их под лиру, и был настолько захвачен, что

[5] Pl. *Phdr.* 245a1–5.

[6] Pl. *Ion* 533d–535a, 535e–536d.

[7] Pl. *Lg.* 4, 709bc; здесь τύχη καὶ καιρός = fortuna, чуть ниже — casus.

explicabat. Unde sic argomentandum est: aut casu profert Ion quae scribit Homerus aut arte aut afflatu divino. Non casu, quia non omnia sed pauca quaedam et absque continuatione ordineque interpretaretur. Non arte, quia quisquis artem integram habet, quicquid eidem arti subiectum est iudicat; eidem vero studio poetico subiecta sunt Hesiodi aliorumque poemata quibus Homeri, praesertim quae de eisdem tractant, quae tamen Ion non percipit, cum Homerum perfecte exponat: ergo non arte iudicat. Restat ut inspiratione divina.

(7) Ex quo patet quod interpres poetae Ion et alii multi, qui similiter affecti sunt divino instinctu alienam poesim interpretantur; quod si ad percipiendam poesim iam traditam humanum ingenium non sufficit, multo minus ad inventionem sufficiet. Quare nec Homerus nec alius quivis revera poeta absque caelesti afflatu poesim consecuti sunt, quod et aliis modis Socrates hic ostendit. Primo sic: omnes artes et scientias poetae tradunt, sed omnes didicisse humano studio impossibile est, cum unicam ex parte percipere sit difficillimum. Non igitur arte humana, sed divina quadam infusione proferunt. Cuius rei argumentum est quod plerique vates, postquam furoris remissus est impetus, quae scripserunt non satis intelligunt, cum tamen recte de singulis artibus in furore tractaverint, quod singuli illarum opifices legendo diiudicant. Praeterea saepe videmus rudem hominem et ineptum subito in poetam bonum evadere et aliquid magnificum divinumque cantare; magna vero in momento assequi non humani ingenii est sed divinitus inspirati. Qua in re perspicue Deus ostendit nutu suo intelligentiam hanc infundi, utque ita esse demonstret, saepe ineptos quosdam potius quam urbanos, insanos potius quam prudentes rapit, ne, si acutis prudentibusque viris ad haec uteretur, humana subtilitate et industria fieri haec existimarentur.

никакого другого поэта помимо Гомера, даже если тот не хуже Гомера сплетал словеса, изъяснять не брался, зато проворно толковал всё из Гомера. Отсюда встает вопрос, что же двигало Ионом, когда он преподносил написанное Гомером: судьба ли, искусство, или божественное вдохновение? Судьба тут не подходит, поскольку толковал он не всё, но лишь немногое, причем без развития и порядка. Искусство тоже, поскольку тот, кто всецело владеет каким-либо искусством, будет судить обо всём, что подлежит тому же искусству; но поэмы Гесиода и других подлежат той же поэтической науке, что и Гомеровы, особенно те, что повествуют об одних и тех же предметах. Ион, однако, этого не замечает, в то время как Гомера излагает в совершенстве: значит, он судит не от искусства. Остается только божественное вдохновение.

(7) Отсюда явствует, что толкователь Поэта Ион, как и другие многие, захваченные похожею страстью, толкуют чужую поэзию по божественному наитию. Но если человеческого таланта не хватает даже для восприятия уже созданной поэзии, тем меньше ему по силам изобрести новую. Поэтому ни Гомер, ни какой другой истинный поэт не достигали поэзии без божественного вдохновения, и Сократ показывает это разными способами. Во-первых: поэты говорят обо всех искусствах и науках, однако научиться всем старанию человеческому не под силу, когда так трудно воспринять даже что-то одно из этого и хотя бы отчасти. Значит, не человеческое искусство дает им сочинять, но некое божественное вливание. Это дает повод заметить, что многие песнопевцы, когда порыв неистовства их отпускает, сами не слишком понимают то, что написали, хотя в состоянии неистовства правильно обсуждали отдельные искусства — как могут порознь рассудить читатели из числа мастеров в этих искусствах. Кроме того, часто мы видим, как человек грубый и никчемный внезапно оказывается хорошим поэтом и начинает петь нечто великолепное и божественное. Но великое, достигаемое в один момент, — не от человеческого таланта, а по божественному вдохновению. В таком случае бог ясно показывает, что собственною прихотью вливает это понимание, чему доказательством — то, что он часто захватывает скорее

(8) Cum ergo non sit a fortuna nec ab arte poesis, a Deo et a Musis tribuitur: cum Deum dicit, Apollinem significat; cum Musas, spherarum mundi animas. Iuppiter quidem mens Dei est; ab hac Apollo, mens animae mundi et anima totius mundi octoque spherarum caelestium animae, quae novem animae novem Musae vocantur quia, dum caelos harmonice movent, musicam pariunt melodiam, quae in novem distributa sonos, octo scilicet spherarum tonos et unum omnium concentum, novem Syrenes Deo canentes producit. Quamobrem ab Iove Apollo et Musae, ab Apolline, id est mente animae mundi, chorus Musarum ducitur, quia mens illa, sicut ab Iove illustratur, sic et animas mundi spherarumque illustrat. Gradus autem quibus furor ille descendit hi sunt: Iuppiter rapit Apollinem; Apollo illuminat Musas; Musae suscitant et exagitant lenes et insuperabiles vatum animas; vates inspirati interpretes suos inspirant; interpretes autem auditores movent.

(9) Ab aliis vero Musis aliae animae rapiuntur, quia et aliis spheris syderibusque aliae attributae sunt animae, ut in *Timeo* traditur. Calliope Musa vox est ex omnibus resultans spherarum vocibus; Urania Caeli stelliferi per dignitatem sic dicta; Polimnia Saturni propter memoriam rerum antiquarum quam Saturnus exhibet et siccam frigidamque complexionem; Terpsicore Iovis: salutifer enim choro hominum; Clio Martis propter gloriae cupiditatem; Melpomene Solis, quia totius mundi temperatio est; Herato Veneris propter amorem; Euterpe Mercurii propter honestam in gravibus rebus delectationem; Talia Lunae propter viriditatem eius humore rebus exhibitam. Apollo item Solis est anima; lyra eius Solis corpus; nervi quatuor, motus eius quatuor: annuus, menstruus, diurnus, obliquus; quatuor voces, neates, hypates, doriones gemini, quatuor sunt signorum triplicitates, ex quibus quatuor qualitates temporum producuntur. Orpheum quidem afflavit Calliope, Museum Urania, Homerum Clio, Polimnia Pindarum, Herato Saphon, Melpomene Thamirem, Terpsicore Hesiodum, Thalia Maronem, Nasonem Euterpe, Linum rapuit idem qui et te iam nunc exagitat, Phoebus, optime Laurenti, Phoebus, inquam, qui avo tuo Cosmo vaticinium dedit, parenti autem Petro arcum atque medelas, tibi denique lyram et carmina.

никчемных, чем образованных, безумных, чем разумных, дабы не показалось — если бы он использовал для этого людей остроумных и разумных, — что поэзия достижима при помощи человеческих изощренности и усердия.

(8) Итак, если поэзия — не от судьбы и не от искусства, она дарует ся от бога и от Муз. Говоря о боге, Платон подразумевает Аполлона, о Музах — души мировых сфер. Юпитер — это ум бога, от какового ума — Аполлон, ум мировой души, и душа целого мира вместе с душами восьми небесных сфер. Эти девять душ называются девятью Музами, потому что, гармонично двигая небеса, они рождают музыкальную мелодию, разделенную на девять звуков, то есть восемь тонов сфер и одно созвучие их всех. Отсюда девять Сирен, поющих богу[8]. Поэтому Аполлоном и Музами предводительствует Юпитер, а хором Муз — Аполлон, то есть ум мировой души, поскольку ум этот, озаряемый Юпитером, точно так же сам озаряет души мира и сфер; Музы же пробуждают и возбуждают мягкие и необоримые души песнопевцев; вдохновенные песнопевцы вдохновляют своих толкователей; толкователи же движут душами слушателей.

(9) Но разные души восхищаются разными Музами, поскольку разные души приписаны к разным сферам и созвездиям, как излагается в «Тимее»[9]. Муза Каллиопа — это голос, в котором сливаются голоса всех сфер; Урания — голос неба неподвижных звезд, названная так по смыслу; Полимния — голос Сатурна, из-за памяти о древних вещах, каковую являет Сатурн, и его сухого и холодного темперамента; Терпсихора — голос Юпитера, ибо тот приносит здоровье хору людей; Клио — Марса, из-за его жажды славы; Мельпомена — Солнца, ибо оно умеряет весь мир; Эра-

[8] Pl. *R.* 10, 617b: «Сверху на каждом из кругов веретена [Ананки] восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие» (пер. А.Н. Егунова). Ср. у Фичино *Pl. Th.* 4.1.28, где к девяти Музам в соответствующих сферах добавлены девять Вакхов (об орфических источниках Фичино см. Hankins et al. 2001–2006: 1.335, n. 36).

[9] Ср. Pl. *Ti.* 41de.

то — Венеры, из-за любви; Евтерпа — Меркурия, из-за его честного удовольствия от серьезных предметов; Талия — Луны, из-за ее свежести, которая явлена во влажности вещей[10]. Равным образом, Аполлон есть душа Солнца; его лира — тело Солнца; четыре струны — его четыре движения: годовое, месячное, дневное и боковое; четыре голоса — нета, гипата, дорийская двоица — суть четыре тригона зодиакальных знаков, из которых получаются четыре качества времен года[11]. Орфея вдохновляла Каллиопа, Мусея — Урания, Гомера — Клио, Пиндара — Полимния, Сафо — Эрато, Фамира — Мельпомена, Гесиода — Терпсихора, Марона — Талия, Назона — Евтерпа, ну а Лина восхитил тот же, кто ныне возбуждает и тебя, честнейший Лоренцо, а именно Феб — Феб, который деду твоему Козимо подарил пророчество, отцу Пьеро — ларец и лекарства[12], тебе же самому — лиру и напевы.

---

[10] Καλλιόπη ‘прекрасноголосая’, от καλός ‘прекрасный’ и ὄψ ‘голос’; Οὐρανία ‘небесная’, от οὐρανός ‘небо’; Πολύμνια ‘богатая гимнами’, но на латинской почве (Fulg. *Myth.* 1.15) толковалась как ‘многопамятная’, то есть имя производилось не от ὕμνος ‘гимн’, а от μνήμη ‘память’; Τερψιχόρα ‘наслаждающаяся хороводами’, от τέρψις ‘наслаждение’ и χορός ‘хор, хоровод’, но у Фульгенция — от κόρος ‘сытость’ и толкуется как delectans instructionem ‘наслаждающаяся поучением’; Κλειώ от κλέω ‘славить’; Μελπομένη ‘поющая’, от μέλπω ‘петь, плясать’, у Фульгенция quasi *melenpieomene*, id est meditationem faciens permanere ‘та, кто делает упражнение постоянным’, то есть от μελέτη ‘упражнение’, ποιέω ‘делать’ и μενετός ‘долговременный’; Ἐρατώ от ἐράω ‘любить, желать’; Εὐτέρπη от τέρπω ‘радовать, услаждать’; Θαλία от θάλλω ‘цвести, изобиловать’.

[11] Ср. письмо Фичино к Антонио Каниджани (*Ep.* 93.12–15) с отсылкой к тому же орфическому гимну к Аполлону (34.16–23 Quandt), где гипата, нижняя струна лиры, соотносится с зимою, нета, верхняя, — с летом, а «дорийцы» (двоица средних) — с весною и осенью; в орфическом гимне единственный Δώριον, дорический «тон» (то есть тональность), соотнесен только с весною, Фичино же, говоря о gemini doriones, по-видимому имеет в виду гиподорийский и гипердрийский (он же миксолидийский) лады. О «боковом движении» в гаруспическом контексте см. Cic. *Div.* 1.53.120, но ср. также motus obliquus в голосоведении.

[12] Неясно, что значит arcus, дар Феба Пьеро ди Козимо де Медичи (1416–1469), но перевод «ларец» кажется вероятней, чем «лук» или «радуга». Возможен и намек на древний герб Медичи с шестью шарами — если истолковать их как пилюли (medelae), — выстроенными в щите изогнутой «каемкой» (en orle).

Литература

Ep. = *Marsilii Ficini Epistolarum familiarium libri I–II* = Gentile 1990–2010.

In Io. = *Argumentum Marsilii Ficini in Platonis Ionem De furore poetico* = Allen 2008: 194–207.

In Phdr. = *Argumentum et commentaria Marsilii Ficini in Platonis Phaedrum* = Allen 2008: 38–193.

In Smp. = *Commentarium Marsilii Ficini in Convivium Platonis De amore* = Marcel 1956.

Th. Pl. = *Marsilii Ficini Theologica Platonica De immortalitate animorum* = Hankins et al. 2001–2006.

Горфункель, А.; Мажуга, В.; Черняк, И., пер. (1981), "Марсилио Фичино. Комментарий на «Пир» Платона", in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.139–241. М.: «Искусство».

Allen, M.J.B. (1993), "The Soul as Rhapsode: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's *Ion*", in J.W. O'Malley, Th.M. Izbicki, and G. Christianson (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, 125–148. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill.

Allen, M.J.B., ed. (2008), *Marsilio Ficino. Commentaries on Plato.* Vol. 1: Phaedrus *and* Ion. Harvard University Press.

Gentile, S., ed. (1990–2010), *Marsilio Ficino. Lettere.* Firenze: Leo S. Olschki.

Hanegraaff, W.J. (2010), "The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino", in J. Dijkstra, J. Kroesen, and Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, 553–567. Leiden; Boston: Brill.

Hankins, J. et al., eds. (2001–2006), *Ficino. Platonic Theology.* English Translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin Text Edited by James Hankins with William Bowen. Harvard University Press.

Larsen, B.D. (1972), *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe.* Universitetsforlaget i Aarhus.

Marcel, R., ed. (1956), *Marsile Ficin. Commentaire sur le Banquet de Platon.* Paris: Les Belles Lettres.

Megna, P., ed. (1999), *Lo* Ione *platonico nella Firenze medicea.* Messina: Centro interdipartimentale di studi umanistici.

5.

In memoriam

Роман Светлов

Памяти Томаса Мора Робинсона (11 апреля 1936, Хоутон-ле-Спринг – 23 апреля 2023, Париж)

Roman Svetlov

In Memory of Thomas More Robinson
(11 April 1936, Houghton-le-Spring – 23 April 2023, Paris)

Abstract. Professor Thomas More Robinson, an outstanding Platonic scholar, organizer of science and education, and a big friend of the Platonic movement in Russia, passed away on April 23, 2023 at the age of 87. On behalf of his Russian friends and colleagues, we recall the most important dates of his biography and the books he wrote. Thomas Robinson was a tireless worker in the field of science. His visits, public lectures, and active role in founding and organizing the International Plato Society have become a major impetus for the development of classical studies in many countries all over the world. For Russian scholars in particular, his participation in the International Plato Conference in 2015 at Saint Petersburg, as well as his support of the journal *Platonic Investigations*, have been of the greatest value.
Keywords: Thomas M. Robinson, Plato, International Plato Society.

---

23 апреля 2023 года от нас ушел Томас Мор Робинсон (Thomas More Robinson), почетный профессор университета Торонто, обла-

---

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

датель премии Аристотеля, которая была вручена ему Греческой республикой (1998 год), почетный президент Международного общества греческой философии, руководитель Международного Платоновского общества (1996–1999). Ученый, педагог, просветитель и драматург. Авторитетный исследователь, который поддерживал античные исследования и Платоновское движение в России, неоднократно приезжал в Россию, выступал перед студентами Санкт-Петербургского университета и Русской Христианской Гуманитарной Академии, был соредактором журнала «Платоновские исследования».

Родившись в небольшом шахтерском городке в северной Англии, Томас Робинсон получил образование в университетах Дарема и Оксфорда. В 1964 году после защиты диссертации он покидает Великобританию и начинает работать в качестве ассистент-профессора философии и классики в университете Калгари. Начиная с 1968 года Томас Робинсон трудится в университете Торонто, которому он посвятил вся свою оставшуюся жизнь. Именно здесь в 1970 году вышла его книга «Психология Платона» — одно из влиятельнейших исследований по платонизму[1].

Томас Робинсон — автор 9 книг, среди которых, помимо «Психологии Платона», хотелось бы указать на его издание «Двойных речей»[2], фрагментов Гераклита (в серии Phoenix Presocratic, которую Томас Робинсон и основал совместно с Дэвидом Гэллопом)[3], книгу «Космос как художественный объект»[4]. В 2010-х Томас Робинсон создавал так называемые «Олимпийские пьесы» — масштабный цикл произведений по философии, искусству и политике в Греции в V–IV веков до н.э. Эти пьесы ставились во многих образовательных учреждениях разных стран мира[5].

---

[1] Robinson, T. M. *Plato's Psychology.* University of Toronto Press, 1970.

[2] Robinson, T. M. *Contrasting Arguments: An Edition of the* Dissoi Logoi. New York: Arno Press, 1979.

[3] Robinson, T. M. *Heraclitus: Fragments.* University of Toronto Press, 1987.

[4] Robinson, T. M. *Cosmos as Art Object: Studies in Plato's* Timaeus *and Other Dialogues.* Global Academic Publishing, 2001.

[5] Робинсон, Т. М. *Олимпийские пьесы.* СПб.: РХГА, 2018.

Томас Робинсон был не только глубоким и увлеченным исследователем, но также талантливым и харизматичным просветителем и организатором научных сообществ. Его поездки, публичные лекции, активное и плодотворное участие в формировании и деятельности Международного Платоновского общества стали одним из важных факторов укрепления позиций платоноведения в академической науке и общественном мнении.

В 2015 году Томас Робинсон принял участие в XXIII конференции «Универсум Платоновской мысли: Платон и платонизм в контексте современных стратегий историко-философского исследования» (Санкт-Петербург). Это было особенное событие — на нем присутствовали три видных ученых, представлявших разные актуальные в наше время подходы к изучению Платона: Джеральд Пресс (драматический подход), Томас Слезак (тюбингенская школа) и Томас Робинсон (эволюционный подход). Тогда же все указанные коллеги согласились войти в редакционный совет «Платоновских исследований». А на заключительной встрече участников конференции студенты Санкт-Петербургского университета представили «Дневники Сократа» — одну из «Олимпийских пьес» Томаса Робинсона,

Нам будет не хватать этого незаурядного, энергичного и очень жизнелюбивого человека — его мудрости, его научных идей, его дружбы.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Анохина, Юлия Юрьевна (Санкт-Петербург) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: пути взаимодействия русской литературы и философии, русская поэзия XIX века, творчество А.Ф. Лосева.

Anokhina Yulia, (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philology, Senior Research Fellow at the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Senior Research Fellow at Saint Petersburg State University. Research interests: interaction between Russian literature and philosophy, Russian XIX-century poetry, A.F. Losev's works.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — Translator, Senior Research Fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, старший научный сотрудник Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 века.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian Christian Academy for the Humanities, Senior Research Fellow at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гравин, Артём Андреевич (Санкт-Петербург) — кандидат технических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: русская религиозная философия, философия языка, философия мифа.

Gravin, Artyom (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Technology, Senior Research Fellow at the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Senior Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Research Fellow at the HSE University. Research interests: Russian religious philosophy, philosophy of language, philosophy of myth.

Иванова Юлия Владимировна (Москва) — старший научный сотрудник Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института, координатор проектов «Лаборатории ненужных вещей» на базе Независимого московского университета при поддержке фонда «Современное естествознание». Научные интересы: история наук о языке и тексте, история политической мысли раннего Нового времени, история медицины в Европе и Новом Свете.

Ivanova, Yulia (Moscow) — Senior Research Fellow at the Center for Interdisciplinary Studies of the Moscow Institute of Physics and Technology, project coordinator at the Laboratory of Unnecessary Things at the Independent University of Moscow. Research interests: history of the sciences about language and text, history of the Early Modern political thought, history of medicine in Europe and the New World.

Колесников Илья Дмитриевич (Саратов) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовской государственной юридической академии, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Саратовской государственной консерватории им. Л.В. Собинова. Научные интересы: эллинистическая философия, античная риторика, рецепция античности.

Kolesnikov, Ilya (Saratov) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy of Saratov State Law Academy, Senior Lecturer at the Department of Humanities of L.V. Sobinov Saratov State Conservatory. Research interests: Hellenistic philosophy, ancient rhetoric, reception of Antiquity.

Курбатов Анатолий Григорьевич (Санкт-Петербург) — магистр философии, соискатель Санкт-Петербургского Института истории РАН, аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: история и теология эпохи Реформации, протестантская антропология, рецепция Античности в позднее Средневековье и раннее Новое время, медиевистика.

Kurbatov, Anatolij (Saint Petersburg) — Master of Philosophy, Applicant at Saint Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, Analyst at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: history and theology of the Reformation, Protestant anthropology, reception of Antiquity in the Late Medieval and Early Modern periods, Medieval studies.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, доцент Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: платонизм, неоплатонизм, история философии, философия языка.

Kurdybaylo, Dmitry (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher at the Immanuel Kant Baltic Federal University, Senior Researcher at the Herzen State Pedagogical University of Russia, Associate Professor at Saint Petersburg University. Research interests: Platonism, Neoplatonism, history of philosophy, philosophy of language.

Лавилья де Лера, Джонатан (Памплона) — PhD по философии от Барселонского университета, доцент Университета Страны басков, факультет философии ценностей и социальной антропологии, сотрудник исследовательской группы Aktiba IT. Научные интересы: Платон, софисты, диалектика, эпистемология.

Lavilla de Lera, Jonathan (Pamplona) — PhD in Philosophy by the University of Barcelona, Associate Professor at the University of the Basque Country, Department of Philosophy of Values and Social Anthropology, Aktiba IT Research Group. Research interests: Plato, sophists, dialectic, epistemology.

Минак Вячеслав Сергеевич (Санкт-Петербург) — аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: история античной философии, философская методология, современная философия, русская философия и литература.

Minak, Vyacheslav (Saint Petersburg) — Analyst at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: history of ancient philosophy, philosophical methodology, contemporary philosophy, Russian philosophy and literature.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Associate Professor and Director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State

University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия, платонизм, неоплатонизм, история образования.

Svetlov, Roman (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Institute of Theology of Saint Petersburg University. Research interests: ancient philosophy, Platonism, Neoplatonism, history of education.

Семенов Валерий Евгеньевич (Москва) — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Научные интересы: история европейской трансцендентальной философии, история философии Нового времени, философия И. Канта, современная аналитическая метафизика.

Semyonov, Valeriy (Moscow) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Research interests: history of European transcendental philosophy, history of Modern philosophy, I. Kant, contemporary analytical metaphysics.

Тихеев, Юрий Борисович (Москва) — кандидат философских наук, доцент Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук Московского физико-технического института. Научные интересы: история русской и европейской философии, рецепция учения Платона в русской и европейской философии XVIII–XX вв.

Tikheev, Yuriy (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Humanities and Social Sciences Center of the Moscow Institute of Physics and Technology. Research interests: history of Russian and European philosophy, reception of Plato's teachings in Russian and European philosophy of the 18–20th centuries.

Цуккетти, Николас (Брюссель) — PhD по философии от Лувенского католического университета, независимый исследователь. Научные интересы: Платон, софисты, диалектика, эпистемология.

Zucchetti, Nicholas (Bruxelles) — PhD by the KU Leuven, Unaffiliated Researcher. Research interests: Plato, sophists, dialectic, epistemology.

Шемякина, Мария Александровна (Санкт-Петербург) — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: история философии, литературоведение, нарратология.

Shemyakina, Maria (Saint Petersburg) — Postgraduate Student at Saint Petersburg State University. Research interests: history of philosophy, literary studies, narratology.

Аннотации / Abstracts

Ирина Протопопова
«В себе» и «вне себя»: об очищении души в «Федоне» (79d1).

В этой небольшой заметке автор продолжает раскрывать проблематику «субъекта» у Платона. Один из моих главных тезисов заключается в том, что так называемая субъектность меняется у него в соответствии с разными сферами сущего, эксплицитно описанными в шестой книге «Государства» (*R.* 509–511), а потом модифицированными в начале седьмой книги в «аллегории пещеры». Здесь делается попытка показать, как даже на минимальных участках текста можно фиксировать эту проблематику — в данном случае это демонстрируется на примере разных возможностей перевода фразы ἐξῇ αὐτῇ во фрагменте 79d1 диалога «Федон». На взгляд автора, ее следует переводить исходя не из ἔξεστι, а из ἐξίημι, что и грамматически лучше связано с предшествующим γένηται. Однако главный аргумент здесь не грамматический, а содержательный: контекст «заклинаний» от страха смерти, в котором подчеркнута необходимость полного очищения души еще при жизни путем отрешения от чувственных восприятий, определяет здесь описание «чистого» «несоставного» состояния, ведущего к радикальному трансцендированию (ἐξῇ αὐτῇ). Логика Платона в этом фрагменте иллюстрируется соответствующими пассажами из трактата Плотина «О познающих ипостасях и о том, что по ту сторону» (*Enn.* 5.3). В заключение подчеркнуто, что автор статьи вовсе не настаивает на единственной правильности перевода ἐξῇ в данном контексте «Федона» как производного от ἐξίημι, но говорит лишь об очень большой вероятности, оправданной смыслом «выхождения» за пределы составной «субъектности», как она существует на других уровнях сущего, во внечувственное, «простое» и «божественное» состояние.

Ключевые слова: «Федон», субъектность, перевод, несоставность, очищение, Плотин, единое, ум, душа, трансцендирование.

Irina Protopopova
In and Out of Self: On Purification of Soul in *Phaedo* 79d1.

In this short note, the author continues to look into the problem of Plato's "subject". One of her main theses is that Plato's so-called subjectivity changes in accordance

with different spheres of existence, explicitly described in the sixth book of the *Republic* (509–511), and then modified at the beginning of the seventh book in the Allegory of the Cave. In the present article, an attempt is made to show how this issue may be traced even in minimal sections of Plato's text. Here, this is demonstrated by considering different possible translations of the phrase ἐξῇ αὐτῇ in 79d1 of the *Phaedo*. The author deems that it should be translated not from ἔξεστι, but from ἐξίημι, which is a better grammatical fit with the preceding γένηται. However, the main argument is not grammatical, but rather substantive: the context of "incantations" against the fear of death, which emphasizes the need for complete purification of the soul during one's life by detachment from sensory perceptions, defines here the description of a "pure", "uncompounded" state leading to radical transcendence. Plato's logic in this fragment is illustrated using relevant passages from Plotinus' treatise *On Cognizing Hypostases and What is Beyond* (*Enn.* 5.3). In conclusion, the author emphasizes that she does not insist on the correctness of the proposed translation of ἐξῇ in this context as a derivative of ἐξίημι, but only speak of a very high probability thereof justified by the meaning of "exiting" the composite "subjectivity", as it exists on other levels of existence, to an extra-sensory, "simple" and "divine" state beyond it.

Keywords: the *Phaedo*, subjectivity, translation, uncompoundedness, purification, Plotinus, unity, mind, soul, transcendence.

Николас Цуккетти, Джонатан Лавилья де Лера

Платон и сложный γένος «Софиста».

Чтобы выяснить γένος софиста, в диалоге «Софист» предлагается семь версий (λόγοι), каждая из которых выделяет один из различных аспектов софистики. Как нам их оценивать? Какое из определений лучшее? Хотя исследователи не сходятся на этот счет во мнениях, в тексте ясно указывается, что наиболее верно софиста определяет седьмой λόγος. Если так и есть, то что нам делать с предыдущими шестью λόγοι? Показывает ли седьмой λόγος, что они неверны? Или, скорее, Платон выстраивает здесь более сложную картину рода софиста, которая так или иначе перекликается с предыдущими шестью λόγοι? В настоящей статье отстаивается эта последняя точка зрения. А именно, авторы утверждают, что седьмое определение выделяет объединяющий элемент для различных конкретных образов софиста, представленных в предыдущих пяти λόγοι. Кроме того, авторы считают, что шестой λόγος — единственный, который приложим не к софисту, а к философу. Таким образом, контрастируя шестое и седьмое определения «Софиста», Платон показывает ключевую разделительную линию между философом и софистом, хотя и признает, что некоторые конкретные характеристики могут быть общими для обоих.

Ключевые слова: Платон, «Софист», диалектика, соединение, разделение.

Nicholas Zucchetti, Jonathan Lavilla de Lera
Plato and the Complex *Genos* of the *Sophist*.

To reveal the sophist's *genos*, the *Sophist* offers seven *logoi*, each of which picks out a different aspect of sophistry. How are we to judge them? Which is the best definition? Although scholars have divided opinions, the text clearly states that the sophist is most correctly exposed through the seventh *logos*. If so, then what are we to make of the first six *logoi*? Does the seventh *logos* prove them to be untrue? Or does it rather paint a more complex picture of the *genos* in question, which nonetheless relates to the previous *logoi*? The present paper defends this last option. Specifically, it argues that the seventh definition singles out the unifying element of the different concrete images of the sophist presented in the first five *logoi*. Besides that, the paper claims that the sixth *logos* is the only one that does not correspond to the sophist, but to the philosopher. Thus, by contrasting the sixth and seventh definitions of the *Sophist*, Plato offers an important key line of demarcation between the philosopher and the sophist, despite recognizing that the former may share some specific characteristics of the latter.

Keywords: Plato, the *Sophist*, dialectic, collection, division.

Мария Шемякина
Поэтика повествования в диалоге Платона «Кратил».

В данном исследовании через анализ поэтики повествования Платона на примере диалога «Кратил» раскрывается концептуальное поле проблемы языка философии с опорой на работы Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина, В.В. Бибихина, П. Рикёра, на основе которых возможно сконструировать методологию для исторического рассмотрения проблемы языка философии. В «Кратиле» характерная для текстов Платона повествовательная рамка «рассказа в рассказе» редуцирована, потому что предметом изображения является непосредственный процесс присвоения имен вещам. При этом сохраняется и «остраняется» принцип создания философского образа идеи, структура которого одновременно изображает непосредственное созерцание истины и ее отражение в системе подобий в едином событии повествования. В статье предлагается описание поэтики в двух взаимосвязанных измерениях, обозначенных как оппозиция мимесиса и диегезиса и как напряжение диалектики и диалогики, соотношение которых образует внутреннюю форму языка философии Платона — метаязык понятий о праязыке сущностей во внешней форме художественных образов. Через истолкование многоуровневой структуры диалога определяются две ключевые стратегии платоновского нарратива: миметическая стратегия выражается в диалогических отношениях между завершающим сознанием автора-творца и изображаемыми позициями персонажей, диегетическая стратегия заключается в создании диалектики исторического и художественного дискурсов, которая образует концептуальное поле живой философской метафоры. Способ конституирования философской метафоры Платона сформулирован в ходе анализа метода

сократовской этимологии, воплощающего центральный для диалога мотив возвращения к природному основанию смысла через восстановление происхождения и правильности имен. Рассмотренная организация поэтики Платона позволяет сделать неизбежную частность интерпретативной позиции необходимым указанием на целое, восполнение которого происходит за счет ответного перехода реципиента от наблюдения разных модусов логоса к понимающему мышлению о природе и способе образования и выражения смысла слова.

Ключевые слова: поэтика повествования, язык философии, «Кратил», Платон.

Maria Shemyakina

Poetics of Narration in Plato's Dialogue *Cratylus*.

The article deals with a problem of the language of philosophy, focusing on Plato's poetics of narration. The analysis of the key text, the dialogue *Cratylus*, is based on the works of G. Speth, A. Losev, M. Bakhtin, V. Bibikhin, P. Ricoeur, as allowing to construct a methodology for a historical examination of the problem under consideration. The author offers a description of Plato's poetics in two interconnected dimensions, framed as the opposition between mimesis and diegesis and as the tension between dialectics and dialogics. Their relationship constitutes the internal form of Plato's philosophical language: a metalanguage of concepts of the protolanguage of entities in the external form of artistic images. Plato's mimetic strategy is expressed through dialogic relations between the author-creator's consciousness and the depicted positions of the characters. The diegetic strategy consists in the dialectics of historical and artistic discourses, which forms the conceptual field of a vivid philosophical metaphor. Plato's way of constructing a philosophical metaphor takes shape in the Socratic etymological method, which consists in returning to the natural basis of the meaning of names by restoring their origin and correctness. The structure of Plato's multi-level narration as represented in the article makes it possible to transform the inevitable particularity of an interpretive position into a necessary indication of the whole. This occurs due to the recipient's transition from observing different modes of logos to reflectively thinking about the nature and method by which the meaning of a word is formed and expressed.

Keywords: poetics of narration, language of philosophy, the *Cratylus*, Plato.

Вячеслав Минак

Пещера, беседа, самопознание: VII книга «Государства» и возможные позднеантичные «новации» в «Алкивиаде I».

Тематическое и содержательное единство текстов, приписываемых Платону, даже если некоторые, как «Алкивиад I», завершались уже его учениками, особенно заметно на примере трактовки автором самопознания. На наш взгляд, существуют очевидные параллели между процедурой выхода из пещерной реальности в диалоге «Государство» и этапами разворота Алкивиада в одноименном диалоге, особенно если привлечь известный эпистемологический дискурс

о «четырехчастной линии». Четыре последовательные «познавательные» позиции, видимо, понимались и как четыре этапа познания себя, и как четыре модуса существования «самости» или того, что мы бы сейчас назвали *субъектом*. В случае Филона Александрийского мы видим схожую картину, правда с очевидным добавлением момента богопознания как условия самопознания. Отметим также стремление поставить на место четырехчастной трехчастную структуру, условно представленную в трактате «О странствии Авраама» образами Ура-Харрана-Ханаана, то есть жизни в миру, в науке и в божественном откровении. На примере таких авторов, как, с одной стороны Платон, Аристотель и, возможно, Полемон, а с другой — представители «александрийского века» и вообще позднеантичной эпохи, в частности Филон Александрийский и Евсевий Кесарийский, при абстрагировании от теологического контекста последних просматривается очевидная связь в толковании самопознания как определенных «практик себя», соответствующих «модусов субъектности» и «субъективности», а также самосознания в целом.

Ключевые слова: самопознание, субъект, практики себя, Платон, Аристотель, Филон Александрийский.

Vyacheslav Minak

Cave, Conversation, Self-knowledge: Book VII of the *Republic* and Probable Late Antique "Innovations" in the *Alcibiades I*.

The thematic and topical unity of the texts ascribed to Plato, even if some, such as *Alcibiades I*, were completed rather by his students, is best demonstrated by the the author's interpretation of self-knowledge. In our view, there are obvious parallels between the procedure of exiting the Cave reality in the *Republic* and the stages of the reversal of Alcibiades in the homonymous dialogue, especially if we draw on the well-known epistemological simile of the "divided line". Four consecutive "cognitive" positions were apparently understood both as four stages of self-knowledge and as four modes of existence of the "self" or what we would now call *subject*. In the case of Philo of Alexandria, we see a similar picture, though with the obvious addition of the moment of knowledge of God as a condition for self-knowledge. We also note the desire to replace the quadripartite structure, with the tripartite one, approximately represented in Philo's treatise *On the Migration of Abraham* through the images of Ur-Harran-Canaan representing life in the world, in learning, and in divine revelation. Considering the example of such authors as, on the one hand, Plato, Aristotle and, possibly, Polemon, and, on the other, representatives of the "Alexandrian age" and the Late Antiquity by and large, Philo of Alexandria and Eusebius of Caesarea, in particular, abstracting from the theological context of the latter, there is an obvious connection in the interpretation of self-knowledge as certain "practices of self", the corresponding "modes of subjectivity" and "subjectivity", as well as self-awareness in general.

Keywords: self-knowledge, subject, practices of self, Plato, Aristotle, Philo of Alexandria.

Дмитрий Курдыбайло

Платоновские мифы в истолковании Плотина: содержание и метод.

Значительная часть рецепции платонической традиции сосредоточена на интерпретации мифологических сюжетов, присутствующих в диалогах. Среди них находят место как традиционные древнегреческие мифы, так и сюжеты, придуманные самим Платоном. И те, и другие становятся предметом истолкования в «Эннеадах» Плотина, приобретая новое прочтение. Плотин предлагает свой метод истолкования мифологических сюжетов, сводя разнообразие действующих лиц, событий и различных малых подробностей к единой метафизической модели, обладающей простотой, внутренней целостностью и неизменностью. К одним и тем же умопостигаемым началам сводятся различные боги древнегреческой мифологии, тогда как отношения между ними, равно как и второстепенные персонажи, сворачиваются до внутренних связей между онтологическими уровнями в иерархической системе Плотина. Кроме истолкования традиционных античных мифов и мифов, созданных Платоном, Плотин излагает и некоторые собственные построения языком мифа. При этом, однако, его повествование не нуждается в истолковании — так формируется особый тип философско-мифологического нарратива, который приобретет особое значение у более поздних неоплатоников — последователей Плотина. Кроме этого, и другие особенности истолкования мифов в «Эннеадах» выявляют целый ряд как содержательных, так и методологических связей с экзегезой высокого неоплатонизма, в первую очередь Прокла.

Ключевые слова: Платон, Плотин, философский миф, «Эннеады», философская экзегеза, античный неоплатонизм.

Dmitry Kurdybaylo

Plato's Myths in Plotinus' Interpretation: Its Subject and Method.

The Platonic tradition encompasses a wide variety of writings that interpret the myths contained in Plato's dialogues. These myths can be divided into two types: traditional Ancient Greek myths and those created by Plato himself. In his *Enneads*, Plotinus discusses both types of myths and offers a distinct philosophical reading. Plotinus develops his exegetical method, which reduces the variety of characters, events, and minor details to a single metaphysical model, one that is simple, integral and immutable. Plotinus identifies different deities of Ancient Greek myths with the same intelligible principles, while the relationships between them as well as minor gods function as internal links between the hierarchic levels of Plotinus' ontological system. In addition to Ancient Greek myths and those introduced by Plato, Plotinus expresses his own doctrine using mythological narration. However, such narratives do not require interpretation: Plotinus develops a new form of mythological speech that conveys a philosophical teaching and distinctive experience of the intelligible realm. It is a form of expression that came to be highly valued by later Neoplatonists, especially by Proclus.

Moreover, Plotinus elaborates a significant number of other exegetical patterns that are clearly distinguished in the works of Proclus as well.

Keywords: Plato, Plotinus, philosophical myth, the *Enneads*, philosophical exegetics, Ancient Neoplatonism.

Рустам Галанин

Рецепция образа Сократа в философии ранней Стои: критический взгляд.

Этика Стои выработала настолько непосильный для достижения идеал мудреца, что даже Сократ не смог бы его реализовать, или, если сказать иначе, именно потому, что Сократ, который, будучи признанным мудрейшим из греков самим Дельфийским оракулом, сам постоянно искал того, кто был бы мудр, и так и не нашел, именно поэтому стоики не могли позволить себе провозгласить кого-либо мудрецом, не запятнав в то же время священную память о Сократе. Уж если Сократ не позволял себе считать себя мудрым, то кто в здравом уме отважится дерзнуть на такую прокламацию? Статья посвящена рецепции образа Сократа в ранней Стое и выстраивании на основе этой рецепции образа стоического мудреца, который должен стать подлинным субъектом добродетельного действия. Показано, что эта рецепция разительно отличалась как от платонического изображения Сократа, так и от ксенофонтовского.

Ключевые слова: добродетель, Сократ, субъект, античная философия, стоицизм.

Rustam Galanin

The Reception of Socrates in Early Stoic Thought: A Critical Approach.

The ethics of the Stoics developed an ideal of the sage so unattainable that even Socrates would not have been able to realize it. Or, to put it another way, precisely because Socrates — who was recognized as the wisest of the Greeks by the Oracle of Delphi — was constantly looking for someone who would be wise, but never found anyone like that, the Stoics could not afford to proclaim anyone a sage without at the same time tarnishing the sacred memory of Socrates. If Socrates himself rejected the notion that he is wise, then who in their right mind would dare to make such a proclamation? The article is devoted to the reception of Socrates in early Stoicism and the development on this basis of the conception of the Stoic sage as a genuine subject of virtuous action. The author demostrates that this reception was strikingly different from both Plato's and Xenophon's portrayals of Socrates.

Keywords: virtue, Socrates, subject, Ancient philosophy, Stoics.

Валерий Семенов

Учение об идеях у Платона и Канта.

Статья посвящена анализу учений Платона и Канта об идеях. Ставится цель эксплицировать основные функции идей в этих концепциях. В учении Платона присутствуют следующие функции: (i) *онтологическая*, включающая четыре аспекта: идея есть основа, причина и источник бытия вещи; идея есть парадигма (образец) для вещей; идея есть сущность вещи; идея в высшем и совокупном проявлении — эйдос Блага; (ii) *телеологическая*: в идее содержатся конечные цели каждой вещи самой по себе и ее копии в чувственно воспринимаемом мире; (iii) *эпистемологическая*: идея — особого рода понятие, используемое *дианойей* (рассудком) и *ноэсисом* (разумом); (iv) *аксиологическая* и *этическая*: идеи ноэсиса являются господствующими ценностями и регулятивными идеями всего человеческого существования; (v) *эстетическая*: некоторые идеи высших качеств (например, красота, прекрасное как таковое) представляют собою эстетический критерий и идеал; (vi) *психологическая*: идея есть душа; (vii) *динамическая*: идея-душа является источником и началом движения для всего остального, что движется. Учение афинского схоларха об идеях является незыблемой основой не только его философии, но также родовым фундаментом всей европейской философской мысли. В концепции Канта эксплицированы следующие функции идей разума: (i) *регулирование опыта*: трансцендентальные идеи регулируют деятельность разума в отношении опыта; (ii) *систематизация идей метафизики*: трансцендентальные понятия обосновывают идеи метафизики, имеющие непосредственное отношение к «общечеловеческим интересам»; (iii) *обоснование практической области*: идеи разума делают возможным переход от понятий о природе к практическим понятиям и таким образом создают фундамент для моральных идей. Практические функции идей являются базовыми для обоих философов.

Ключевые слова: функции идей, идеи разума, практический разум.

Valeriy Semyonov

The Doctrine of Ideas in Plato and Kant.

The article deals with the analysis of Plato's and Kant's doctrines of ideas. The aim is to explicate the main functions of ideas in these conceptions. In Plato's doctrine, the following functions are distinguished: (i) *ontological*, including four aspects: the idea is the basis, cause and source of a thing's being; the idea is the paradigm (pattern) for things; the idea is the essence of a thing; the idea in its highest and most comrehensive manifestation is the eidos of the Good; (ii) *teleological*: the idea contains the ultimate ends both of each thing in itself and its copy in the sensually perceived world; (iii) *epistemological*: the idea is a special kind of concept used by dianoia (understanding) and noesis (reason); (iv) *axiological* and *ethical*: the ideas of noesis are the dominant values and regulative ideas of all human existence; (v) *aesthetic*: certain ideas of higher

qualities (e.g., beauty, the beautiful as such) constitute the aesthetic criterion and ideal; (vi) *psychological*: the idea is the soul; (vii) *dynamic*: the idea-soul is the source and origin of motion for everything else that moves. The Athenian scholarch's doctrine of ideas is the firm foundation not only of his own philosophy, but also the generic foundation of all European philosophical thought. The following functions of the ideas of reason are explicated in Kant's conception: (i) *regulation of experience*: transcendental ideas regulate the activity of reason in relation to experience; (ii) *systematization of the ideas of metaphysics*: transcendental concepts ground the ideas of metaphysics that are directly relevant to the "universal human interest"; (iii) *grounding of the practical domain*: the ideas of reason make possible the transition from concepts of nature to practical concepts and thus create the foundation for moral ideas. The practical functions of ideas are fundamental to both philosophers.

Keywords: functions of ideas, ideas of reason, practical reason.

Юрий Тихеев

Платон в европейской философской культуре от романтизма до конца XIX в.

Процесс формирования основных для XIX в. подходов к интерпретации мысли Платона происходил в тесной зависимости от специфических черт преобладавших в Европе национальных школ философии. Относительное единство во взглядах на Платона характерно только для первых веков Нового времени, когда под действием новых тенденций в философии оставленное Платоном наследие утратило свою актуальность. Интерес к фигуре Платона возобновился в конце XVIII в., когда немецкие романтики распознали в нем привлекательный образ носителя древней мудрости, поэта и мистика. Влияния романтики на интеллектуальную культуру своего времени было настолько сильным, что позволило вернуть Платона в контекст новой философии: сначала в Германии, а затем на европейском западе, во Франции и Англии. Два выдающихся немецких историка философии, Г.В.Ф. Гегель и Э. Целлер, создали главную линию интерпретации Платона, в соответствии с которой он был представлен как спекулятивный философ, а платоновская идея трактовалась как исторический прообраз спекулятивного понятия. Во Франции и Англии внимание к Платону возобновилось благодаря немецкому влиянию. Однако в этих странах существовал свой собственный взгляд на существо мысли Платона. Французская спиритуалистическая философия понимала идею как высшее единство, не зависящее от какой-либо логической процедуры, но доступное в интуиции. В английской ориентированной на прагматизм мысли преимущественное распространение получил скептический взгляд на возможность обнаружения в диалогах Платона какой-либо консолидированной философской системы, а платоновская диалектика третировалась как образец несовершенной логики.

Ключевые слова: Платон, немецкая романтика, немецкая спекулятивная философия, французская спиритуалистическая философия, английский прагматизм.

Yuriy Tikheev

Plato in the European Philosophical Milieu
from Romanticism to the End of the 19th Century.

The development of the main approaches to interpreting Plato's thought was closely shaped by the specific characteristics of the national philosophical schools prevalent in 19th century Europe. A relative consensus on Plato's philosophy was typical only for the first centuries of the Modern Age, when, under the influence of new trends in philosophy, Plato's legacy lost its relevance. Interest in the figure of Plato revived at the end of the 18th century, when German romantics recognized in him an attractive image of the bearer of ancient wisdom, a poet and a mystic. The influence of Romanticism on modern intellectual culture allowed Plato to be brought back into the context of philosophy: first in Germany, and then in the European West, in France and England. Two outstanding German historians of philosophy, G.W.F. Hegel and E. Zeller, established the dominant interpretation, presenting Plato as a speculative philosopher and the Platonic idea as a distant precursor of the speculative concept. In France and England, interest in Plato was renewed under the German influence. However, these countries had their own views on the essence of Plato's thought. French spiritualistic philosophy understood the idea as a higher unity that does not depend on any logical procedure, but is accessible to intuition. In English pragmatically oriented thought, a skeptical view on the possibility of discovering a unified philosophical system in Plato's dialogues became predominant, and Plato's dialectic was interpreted as a kind of imperfect logic.

Keywords: Plato, German romanticism, German speculative philosophy, French spiritualistic philosophy, English pragmatism.

Анатолий Курбатов

Гранатовое зернышко: Феофил Антиохийский и Платон.

Настоящая статья посвящена поиску параллелей в понимании сути самосознания в двух текстах: платоновском диалоге «Алкивиад I» и апологии Феофила Антиохийского «К Автолику». Анализ этих текстов позволяет сделать следующий вывод: образ зеркала в апологии Феофила не случаен и формулируется явно в рамках общей античной философской и культурной традиции, начатой тематикой рефлексии и саморефлексии у Платона и Аристотеля. Христианский апологет воспринимает саму природу самосознания как зеркало. То, что в «Алкивиаде I» было условием познания учеником себя (душа учителя), становится самой природой душевной деятельности: субъект в зеркале видит себя и мир. Решающим условием самопознания и познания сущего для Феофила Антиохийского, который мыслит в рамках христианской парадигмы, является отсутствие порчи. Интеллектуальная деятельность, о которой говорит Платон, не способна привести человека к мудрости, так как истоком мудрости является праведность. Душа человека, если использовать словоупотребление апологета, должна

быть подобна блестящему зеркалу: чистота зеркала — необходимое условие для восприятия отражения. Наличие греха в человеке, подобно ржавчине на зеркале, препятствует созерцанию Бога.

Ключевые слова: Феофил Антиохийский, Платон, апологетика, зеркало души, «К Автолику», «Алкивиад I».

Anatolij Kurbatov

Pomegranate Seed: Theophilus of Antioch and Plato.

The article searches for parallels in understanding the essence of self-consciousness in two texts: Plato's dialogue *Alcibiades I* and Theophilus of Antioch's *Apology to Autolycus*. An analysis of these texts supports thq conclusion that the concept of "mirror" in Theophilus' apology is not accidental but is formulated within the framework of the ancient philosophical and cultural tradition rooted in the theme of reflection and self-reflection in Plato and Aristotle. The Christian apologist perceives the nature of self-consciousness as a mirror, in which the subject sees himself and the world. For Theophilus of Antioch, working within the Christian paradigm, the main condition for self-knowledge and knowledge of what is, is the absence of sin. According to Theophilus, the intellectual activity that Plato speaks of cannot make a man wise, since the source of wisdom is righteousness. Theophilus deems that the human soul should be like a shining mirror: the purity of the mirror is a necessary condition for perceiving the reflection. But sin in man is like rust on a mirror; it prevents the contemplation of God.

Keywords: Theophilus of Antioch, Plato, apologetics, soul's mirror, the *Apology to Autolycus*, the *Alcibiades I*.

Илья Колесников

К вопросу об авторстве идеи «уподобления богу» (Stob. 2.7.3f).

Стобей (2.7.3f) цитирует сочинение «О телосе», в котором сказано, что платоновскую идею «уподобления богу» (ὁμοίωσις θεῷ) предвосхитили Сократ, Пифагор и Гомер. Гомеровская формула ἴχνια βαῖνε θεοῖο не может претендовать на статус источника платоновского учения. Затем автор «О телосе» обращается к «Пифагоровой» формуле ἕπου θεῷ, однако первое упоминание этой формулы в лучшем случае принадлежит Дикеарху, и обычно ее приписывали не Пифагору, а «семи мудрецам». На пифагорейский исток идеи уподобления богу может указывать другая формула: ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ; но у нас нет оснований отнести ее к пифагорейцам до Платона (ее мог цитировать Аристоксен, но и это маловероятно). Эта формула (как и ἕπου θεῷ) становится популярной лишь в I в. до н.э. Еще один аргумент в пользу пифагорейцев отсылает к фразе «люди становятся подобны богам, когда совершают благодеяния и говорят правду» (εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν); но это было общим местом, а среди авторов числились и другие

философы и ораторы. Таким образом, ни одно из трех предположений о пифагорейском источнике не подтверждается. Иначе обстоит дело с Сократом: на основании свидетельств Ксенофонта мы установили, что Сократ объединил учения предшественников — Анаксимена, Анаксагора и Архелая — и привел их к схеме: человеческая душа причастна божественному посредством νοῦς. Кроме того, Сократ был первым, кто перенес идею уподобления богу в этическую плоскость (X. *Мем.* 1.6.10): тот, кто ни в чем не нуждается, становится подобен богу.

Ключевые слова: *homoiōsis theōi*, пифагореизм, Сократ, Платон.

Ilya Kolesnikov

Notes on the Authorship of the Idea of *homoiōsis theōi* (Stob. 2.7.3f).

Stobaeus (2.7.3f) quotes an anonymous treatise *On the telos*, where the Platonic idea of "becoming like god" (ὁμοίωσις θεῷ) is attributed to Socrates, Pythagoras and Homer. Still, the Homeric formula ἴχνια βαῖνε θεοῖο, may not be identified as the source of the idea. Further on, the author of the treatise mentions Pythagoras' formula ἕπου θεῷ. However, the first occurence of this formula is found at best in Dicaearchus, and it was usually attributed not to Pythagoras, but to the "seven sages". The Pythagorean source of Platonic ὁμοίωσις θεῷ is found, according to some scholars, in another Pythagorean formula, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ. We have no reason to attribute it to pre-Platonic Pythagoreans; the earliest mention may belong to Aristoxenus, but this also seems unlikely. This formula (like another one, ἕπου θεῷ) became popular in the 1st century BC. The third argument for the Pythagorean source was based on the phrase: "two most excellent things are given by the gods to men: to speak truth, and to do good (εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν)" (Ael. *VH* 12.59). But this is a *locus communis*, and not only Pythagoras, but also other philosophers and orators were regarded as authors of this saying. Thus, none of the three hypotheses about the Pythagorean source seem plausible. But the situation is different in the case of Socrates. Based on Xenophon's evidence, it may be established that Socrates combined the ideas of his predecessors (Anaximenes, Anaxagoras and Archelaus) and reduced them to a scheme: the human soul is involved with god through νοῦς. Moreover, Socrates was the first to transfer the idea of "becoming like god" from physics to ethics: "to have no wants is divine" (X. *Мем.* 1.6.10).

Keywords: *homoiōsis theōi*, Pythagoreanism, Socrates, Plato.

Артём Гравин, Юлия Анохина

Дистинкция εἶδος и ἰδέα
в тезаурусе философии «раннего» А.Ф. Лосева.

В статье рассматривается значимая для тезауруса работ «раннего» Лосева дистинкция понятий эйдоса и идеи, а также оценивается ее роль в его лингвофи-

лософии («Философия имени» (1923, 1927)) и в философской рецепции античного платонизма («Очерки античного символизма и мифологии» (1930)). Базовой интуицией Лосева в «Очерках» является осмысление идеи как интегрального понятия, а эйдоса как дифференциального. Вместе с тем в «Философии имени» содержится иная (феноменологическая) интерпретация термина «идея», что порождает вопрос об эволюции или динамичности его семантики. При сопоставлении характера использования Лосевым понятия идеи в указанных работах мы подтверждаем гипотезу о наличии в идее двух модусов — онтологического и феноменологического — и выявляем связь каждого из них с эйдосом. В результате мы реконструируем общую для «Философии имени» и «Очерков» трехсоставную схему, состоящую из двух модусов идеи и эйдоса, где феноменологический модус идеи есть созерцание онтологического модуса и причастных ему эйдосов. Эта схема выявляет особенности осуществленной Лосевым феноменологической интерпретации платонизма.

Ключевые слова: философская герменевтика, философский тезаурус, русский платонизм, феноменология, диалектика, Лосев.

Artyom Gravin, Yulia Anokhina

Distinction of εἶδος and ἰδέα
in the Thesaurus of A.F. Losev's "Early" Works.

The article considers the distinction between the concepts of eidos and idea, which is significant for the thesaurus of "early" Losev's works, and evaluates its role in his linguophilosophy (*Philosophy of the Name* (1923, 1927)) and in his philosophical reception of ancient Platonism (*Essays on Ancient Symbolism and Mythology* (1930)). Losev's fundamental intuition in the *Essays* is to conceptualize the idea as an integral concept and the eidos as a differential one. At the same time, the *Philosophy of the Name* contains a different (phenomenological) interpretation of the term "idea", which raises the question of the evolution or dynamism of its semantics. By comparing the usage of Losev's concept of idea in the works mentioned, the authors confirm the hypothesis that the idea indeed has two distinct modes, ontological and phenomenological, and reveal the connection of each to eidos.

Keywords: philosophical hermeneutics, philosophical thesaurus, Russian Platonism, phenomenology, dialectics, Losev.

Юлия Иванова

Джованни Пико делла Мирандола. «Особый комментарий к *Канцоне о любви* Джироламо Бенивьени». Строфы I–IV (перевод и комментарий).

Вниманию читателей предлагается перевод «Особого комментария к *Канцоне о любви* Джироламо Бенивьени» (*Commento particolare sopra la* Canzone d'amore)

Джованни Пико делла Мирандолы — второго раздела посвященного этому стихотворению Бенивьени толкования, в котором проясняется смысл отдельных слов и фраз поэтического текста. Согласно замыслу автора, этот раздел следовал за общим, основным комментарием к канцоне, представлявшим собой систематическое изложение платонического учения о любви, как его понимал Пико. Этот текст вступает в диалог, часто полемический, одновременно со стильновистской натурфилософской интерпретацией любви (нашедшей наиболее полное выражение в канцоне Гвидо Кавальканти *Donna me prega*), каббалистическими теориями экстатической любви и «долгой историей» комментариев к «Пиру» Платона. Он открывает для читателя мир ренессансной экуменической учености, выступающей попеременно в обличьях мифа, поэзии, христианской каббалы, перипатетического жаргона и платонического любомудрия. Настоящая публикация включает в себя краткое предисловие, в котором очерчены исторические обстоятельства возникновения интересующего нас сочинения, подстрочный перевод первых четырех из девяти строф канцоны Бенивьени и части «особого комментария», относящиеся к этим строфам.

Ключевые слова: dolce stil nuovo, христианская каббала, Джованни Пико делла Мирандола, Гвидо Кавальканти, неоплатонизм, Джироламо Бенивьени.

Yulia Ivanova

Giovanni Pico della Mirandola. *The Detailed Commentary on the* Canzone on Love by Girolamo Benivieni. Stanzas I–IV (A Translation and Commentary).

The publication presents a translation of Giovanni Pico della Mirandola's *Detailed Commentary on the* Canzone on Love *by Girolamo Benivieni* (*Commento particolare sopra la* Canzone d'amore *composta per Hieronymo Benivieni*) — the second section of the commentary on Benivieni's poem, which clarifies the meaning of individual words and phrases in the poetic text. As the author himself intended, this section followed the general main commentary on the *Canzone*, which provided a systematic exposition of the Platonic teaching on love, as Pico understood it. Pico's text enters into a dialogue, often polemical, simultaneously with the *dolce stil nuovo* natural philosophical interpretation of love (which found its fullest expression in Guido Caval-canti's canzone *Donna me prega*), Kabbalistic theories of ecstatic love, and the "long history" of commentaries on Plato's *Symposium*. It opens up to the reader a world of Renaissance ecumenical scholarship, appearing alternately in the guises of myth, poetry, Christian Kabbalah, Peripatetic jargon, and Platonic wisdom. The present publication includes a short preface outlining the historical circumstances of the origin of the work in question, a literal translation of the first four of the nine stanzas of Benivieni's canzone, and parts of the "detailed commentary" relating to these stanzas.

Keywords: *dolce stil nuovo*, Christian Kabbalah, Giovanni Pico della Mirandola, Guido Cavalcanti, Neoplatonism, Girolamo Benivieni.

Алексей Гараджа
«Введение к Платонову *Иону*, или О поэтическом неистовстве» Марсилио Фичино (текст, перевод и комментарии).

В публикации представлены текст и комментированный русский перевод эссе Марсилио Фичино (1433–1499) «О поэтическом неистовстве» (1466), выполнявшего роль «введения» (argumentum) к платоновскому диалогу «Ион». Значительный фрагмент эссе представляет собой раннюю версию текста, позже включенного в комментарий Фичино к «Пиру» — «О любви» (1469): разночтения между двумя версиями отмечены в аппарате. Предмет обсуждения Фичино, как явствует из заголовка, — «неистовство» (μανία = furor). В «Федре» Платон перечисляет неистовства четырех видов: мантическое, мистериальное, поэтическое и эротическое (у Фичино поэтическое ставится на первое место, а мантическое — на третье); в «Пире» вплотную исследуется последнее, любовное, в «Ионе» — творчески-поэтическое. С введением к «Иону» перекликается более раннее сочинение Фичино — письмо «О божественном неистовстве» (1457). В нашем тексте тема неистовства вообще и поэтического в частности разрабатывается в привязке к неоплатонической иерархии мировых сущностей и соответствующей последовательности «ступеней» микрокосма — познавательных сил человеческой «души», то есть субъекта: ум (интуитивный разум), мышление или рассудок (διάνοια, дискурсивный разум), мнение, тело (чувственное восприятие). Отмечается влияние позднеантичных неоплатоников, в первую очередь Ямвлиха и Гермия. Проблемная ступень — мнение (δόξα = opinio), традиционно в платонизме от Платона до Фичино двоившееся на истинное представление-воображение и ложную фантазию. «Неистовство» тоже можно воспринимать не просто как «измененное состояние сознания», но и как своеобразный «разрыв шаблона». Интересно, что слав. *mьnъti / *mьniti ‘мнить’ в индоевропейской перспективе родственно греч. μαίνομαι ‘неистовствовать’ (откуда μανία) — как, впрочем, и μνήμη / memoria (‘память’, которая в неоплатонизме тесно связывалась как раз со «ступенью» мнения-воображения).

Ключевые слова: Платон, «Ион», Фичино, неоплатонизм, душа, субъективность.

Alexei Garadja
Introduction to Plato’s Ion, *or, On Poetic Frenzy* by Marsilio Ficino (Text, Translation, and Notes).

The publication presents the text and a commented Russian translation of Marsilio Ficino’s (1433–1499) essay *On Poetic Frenzy*, intended by its author as an ‘introduction’ (*argumentum*) to Plato’s dialogue *Ion* (1466). A considerable fragment of the essay is an earlier version of the text later included into Ficino’s commentary to Plato’s *Symposium*, subtitled *On Love* (1469); the discrepancies between the two versions are indicated in the apparatus. The subject matter Ficino deals with is ‘frenzy’ (μανία = *furor*). In the *Phaedrus*, Plato enumerates four kinds of frenzy: the mantic, mysterial,

poetic, and erotic; the amorous frenzy is closely explored in the *Symposium*, while the poetic one is specially dealt with in the *Ion*. The introduction to the latter dialogue has a number of points in common with Ficino's earlier writing, his letter *On Divine Frenzy* (1457). In the text being presented here, the topics of frenzy in general and the poetic one in particular are elaborated within the context of the Neoplatonic hierarchy of cosmic entities and the corresponding sequence of the 'stages' of the microcosmic soul, or human subject, with its various epistemic faculties: mind (intuitive reason), thought (διάνοια, discursive reason), opinion, and body (sense perception). The influence of late antique Neoplatonists, first of all Iamblichus and Hermias, is noticeable. The problematic stage is opinion (δόξα = *opinio*), which traditionally in Platonism, from its founder to Ficino, has been vacillating between true imagination and confused phantasy. 'Frenzy' itself may also be understood not only as an 'altered state of consciousness', but rather as a peculiar 'pattern break', a subversion of the established order of entities and faculties. Curiously, the Slavic **мьпѣti* / **мьniti* 'mean, opine' in the Indo-European perspective is related to the Greek μαίνομαι 'to rage' (whence μανία), as well as, indeed, to μνήμη / *memoria* ('memory' in Neopatonism has always been closely associated precisely with the faculty of opinion viz. phantasy).

Keywords: Plato, the *Ion*, Ficino, Neoplatonism, soul, subjectivity.

Роман Светлов

Памяти Томаса Мора Робинсона (11 апреля 1936, Хоутон-ле-Спринг – 23 апреля 2023, Париж).

23 апреля 2023 года от нас ушел Томас Мор Робинсон, выдающийся ученый-платоновед, организатор науки и просвещения, большой друг платоновского движения в России. От лица его российских друзей мы вспоминаем наиболее важные даты биографии исследователя, книги, которые он опубликовал. Томас Робинсон был неутомимым подвижником науки. Его поездки, публичные лекции, активная работа по созданию и организации деятельности Международного Платоновского общества стали важнейшим стимулом для развития антиковедения во многих странах мира. Для российских ученых особенно важным стало его участие в Платоновской конференции 2015 года в Санкт-Петербурге и поддержка журнала «Платоновские исследования».

Ключевые слова: Томас М. Робинсон, Платон, Международное Платоновское общество.

Roman Svetlov

In Memory of Thomas More Robinson (11 April 1936, Houghton-le-Spring – 23 April 2023, Paris).

Professor Thomas More Robinson, an outstanding Platonic scholar, organizer of science and education, and a big friend of the Platonic movement in Russia, passed away on April 23, 2023 at the age of 87. On behalf of his Russian friends and colleagues,

we recall the most important dates of his biography and the books he wrote. Thomas Robinson was a tireless worker in the field of science. His visits, public lectures, and active role in founding and organizing the International Plato Society have become a major impetus for the development of classical studies in many countries all over the world. For Russian scholars in particular, his participation in the International Plato Conference in 2015 at Saint Petersburg, as well as his support of the journal *Platonic Investigations*, have been of the greatest value.

Keywords: Thomas M. Robinson, Plato, International Plato Society.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XXII (2025/1)** / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.) и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2025. — 308 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Двадцать второй выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим исследования И.А. Протопоповой, Н. Цуккетти и Д. Лавильи де Леры, М.А. Шемякиной и В.С. Минака. Раздел «Рецепции платонизма» включает работы Д.С. Курдыбайло, Р.Б. Галанина, В.Е. Семенов, Ю.Б. Тихеева, А.Г. Курбатова и И.Д. Колесникова. Раздел «Платонизм в русской философии» представлен статьей А.А. Гравина и Ю.Ю. Анохиной. Раздел «Переводов и публикаций» содержит русский перевод Ю.В. Ивановой «Особого комментария к *Канцоне о любви* Джироламо Бенивьени» Джованни Пико делла Мирандолы и публикацию А.В. Гараджи текста и русского перевода эссе Марсилио Фичино «О поэтическом неистовстве». Завершается выпуск разделом *In memoriam*, посвященном Т.М. Робинсону, о котором пишет Р.В. Светлов. Выпуск уделяет внимание рецепции и отлогоскам платонизма от Античности до современности в различных традициях. Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Платоновские исследования. Вып. XXII (2025 / 1)

Художник *В.В. Якупов*

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.

Подписано в печать 06.06.2025.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90 1/16.
Усл. печ. л. 16.26

Платоновское философское общество.
192174 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95.
E-mail: 9450922@gmail.com

Российский государственный гуманитарный университет.
125047 Москва, Миусская пл., д. 6.
Тел.: +7 (495) 250-61-18, факс: +7 (499) 250-51-09.
E-mail: rsuh@rsuh.ru

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.