

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XI

(2019 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2019

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XI

(2019 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2019

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

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

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Т.М. Робинсон (Торонто)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York),
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen), Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

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

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Thomas M. Robinson (Toronto)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2019

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2019

© Издательство РХГА, 2019

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

А. Плешков. Другая вечность: мгновенность материи у Платона 11

М. Тегос. Как «Софист» отвечает «Пармениду», или
Почему Единого нет среди великих родов 42

А. Гараджа. Тройной «Ион»: о последних изданиях диалога 74

2. Сократ и сократики

И. Протопопова. Сократ как «сущность» и «метод»:
эленхос и апория 83

К. Прокопов. Сократ, ученик Пифагора 99

И. Мочалова. Антисфен как наследник Сократа:
к вопросу о сократической пайдейе 117

Р. Галанин. Две стратегии воспитания:
софистическая и сократическая 137

А. Рахманин. Фигуры Сократа и призраки Платона
в философии обыденного языка после Витгенштейна 153

3. Рецепции платонизма: античность, Ренессанс, современность

<i>Р. Светлов.</i> Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника	175
<i>И. Тантлевский.</i> Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона	187
<i>Т. Литвин.</i> Длительность вечного: язык вражды в нарративах позднеантичных космологий	218
<i>А. Степанова.</i> Принцип природосообразности и антропологический вектор скептической мысли (от Секста Эмпирика к Антиоху Аскалонскому и Цицерону) . . .	234
<i>И. Гурьянов.</i> Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино	245
<i>С. Никоненко.</i> К вопросу о платонизме в теории логического языка ранней аналитической философии	276
<i>Р. Вахитов.</i> Идеальное Ильенкова с точки зрения платонизма	297
<i>Краткие сведения об авторах</i>	313
<i>Аннотации</i>	317

Contents

<i>Editorial</i>	10
------------------------	----

1. Plato and Platonic Studies

<i>A. Pleshkov</i> . The Other Eternity: Instantaneousness of the Receptacle in Plato	11
<i>M. Tegos</i> . How does the <i>Sophist</i> reply to the <i>Parmenides</i> ? Or, Why the One is not among the <i>Megista Gene</i>	42
<i>A. Garadja</i> . Triple <i>Ion</i> : On Recent Editions of the Dialogue	74

2. Socrates and Socratics

<i>I. Protopopova</i> . Socrates as 'Essence' and 'Method': <i>elenchos</i> and <i>aporia</i>	83
<i>K. Prokopov</i> . Socrates, the Disciple of Pythagoras	99
<i>I. Irina Mochalova</i> . Antisthenes as Heir to Socrates: On the Question of Socratic <i>paideia</i>	117
<i>R. Galanin</i> . Two Types of Education: The Socratic and the Sophistic	137
<i>A. Rakhmanin</i> . Figures of Socrates and Phantoms of Plato in Linguistic Philosophy after Wittgenstein	153

3. Receptions of Platonism: Antiquity, Renaissance, Modernity

<i>R. Svetlov.</i> Cynicism and Judaism in the Estimation of Julian the Apostate	175
<i>I. Tantlevskij.</i> Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato's "Soteriology"	187
<i>T. Litvin.</i> The Duration of Eternity: The Language of Enmity in the Narratives of Late Antique Cosmologies	218
<i>A. Stepanova.</i> The Principle of Conformity to Nature and the Anthropological Vector of Sceptical Thinking (from Sextus Empiricus to Antiochus of Ascalon and Cicero)	234
<i>I. Guryanov.</i> The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy	245
<i>S. Nikonenko.</i> Platonism in the Theories of Logical Language of Early Analytical Philosophy	276
<i>R. Vakhitov.</i> The Ideal in Evald Ilyenkov from the Standpoint of Platonism	297
<i>The authors</i>	313
<i>Abstracts</i>	317

От редакции

Одиннадцатый номер «Платоновских исследований» открывается традиционным разделом «Платон и платоноведение», куда входят статьи А. Плешкова о темпоральном статусе платоновской материи; М. Тегоса о решении проблем «Парменида» в диалоге «Софист»; А. Гараджи о трех новых изданиях диалога «Ион». Второй раздел посвящен «Сократу и сократикам». В статье И. Протопоповой предпринята попытка рассмотреть через образ Сократа единство платоновского корпуса. К. Прокопов выдвигает гипотезу о Сократе-пифагорейце. И. Мочалова представляет Антисфена как продолжателя сократической пайдеи в противовес пайдеи софистов, а также Исократу и Платону. Р. Галанин сопоставляет софистическую и философскую стратегии воспитания. В работе А. Рахманина исследуются образы и роль Сократа и Платона в философии обыденного языка, восходящей к позднему Витгенштейну. Третий раздел, «Рецепции платонизма», открывается статьями Р. Светлова о риторической стратегии Юлиана Отступника в отношении киников и иудеев, а также сравнительным анализом И. Тантлевского учений Аристотеля и Платона о разумной части души в контексте «сотериологии». Т. Литвин в своей статье обсуждает язык вражды в нарративах позднеантичных космологий. Работа А. Степановой посвящена формированию взглядов Цицерона как выражению антропологических взглядов стоиков и скептиков. И. Гурьянов представляет рассмотрение философского языка Фичино, в котором устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического; к публикации прилагается комментированный перевод на русский письма Фичино «О платоническом понимании природы философа». С. Никоненко анализирует влияние платонизма на раннюю аналитическую философию в разделах логики и эпистемологии. Завершается номер статьей Р. Вахитова о трактовке «идеального» советским философом Э.В. Ильенковым.

Editorial

The eleventh volume of the *Platonic Investigations* opens with a traditional section on *Plato and Platonic Studies* containing A. Pleshkov's article on the temporal determination of Plato's 'receptacle'; M. Tegos's study on how the *Sophist* replies to the problems raised in the *Parmenides*; A. Garadja's survey of recent editions of the *Ion*. The second section is devoted to *Socrates and Socratics*. I. Protopopova attempts to take a look at the unity of Platonic corpus proceeding from the multifarious image of Socrates. K. Prokopov considers the hypothesis on Socrates' Pythagorean connections. I. Mochalova presents Antisthenes as a successor to Socratic *paideia*, as opposed to the *paideia* of the Sophists, as well as that of Isocrates and Plato. R. Galanin compares two strategies of Ancient Greek education, the sophistic and the philosophical. A. Rakhmanin examines the images and significance of Socrates and Plato in the philosophy of ordinary language going back to the later Wittgenstein. The third section deals with the *Reception of Platonism* in different epochs. R. Svetlov appraises the rhetorical strategy of Julian the Apostate in relation to Cynicism and Judaism. I. Tantlevskij undertakes a comparative study of Aristotle's and Plato's teachings on the rational part of soul in the 'soteriological' context. T. Litvin discusses the language of enmity in the narratives of Late Antique cosmologies. A. Stepanova's paper addresses the formation of Cicero's views as an expression of the anthropological teachings of Stoics and Sceptics. I. Guryanov examines Ficino's philosophical language, in which the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities is eliminated; as an annex, the publication presents a commented Russian translation of Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura*. S. Nikonenko analyzes the impact of Platonism on early analytical logic and epistemology. The volume closes with R. Vakhitov's study on the treatment of the 'ideal' in the works of Soviet philosopher Evald Ilyenkov.

Платон и платоноведение

Алексей Плешков

Другая вечность: мгновенность материи у Платона*

ALEKSEI PLESHKOV

THE OTHER ETERNITY: INSTANTANEOUSNESS OF THE RECEPTACLE IN PLATO

ABSTRACT. The article raises the question of the relation of the receptacle to time in the *Timaeus*. If eternity is the essential characteristic of the forms, and time — of the world, then what is the temporal status of the receptacle? On the one hand, it exists before the creation of the cosmos, i.e., out of time. On the other hand, it is opposite to the model, i.e., cannot be eternal. In this case, Plato's philosophy leaves room for something other, third, besides eternity and time. It is argued, that Plato's discussion of a strange instantaneousness (τὸ ἐξάιφνης) in the *Parmenides* can shed light on this third temporal status. In the article, I first criticize the possibility of describing the receptacle in terms of eternity (at least in the same sense as the eternity of the forms is understood). Second, I consider the semantics of the word ἐξάιφνης in various dialogues of Plato and analyze the role of the concept τὸ ἐξάιφνης in the *Parmenides*. Third, I give reasons why it is possible to use the *Parmenides*' argument about instantaneousness in the discussion of the receptacle in the *Timaeus*. Finally, I explain the role of the instantaneousness of the receptacle in the system of the *Timaeus*.

KEYWORDS: Plato, the *Timaeus*, philosophy of time, the *Parmenides*, eternity, time, instantaneousness, forms, cosmos, receptacle.

Второе рассуждение «Тимея», посвященное третьему элементу онтологической модели диалога и впервые в *Corpus Platonicum*

© А.А. Плешков (Москва). apleshkov@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.01

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

предлагающее развернутое рассмотрение материи¹, является одной из самых сложных и загадочных тем философского наследия Платона. Несмотря на огромное количество литературы, о каком-то консенсусе по данному вопросу среди исследователей говорить не приходится². Тем не менее, традиционно считается, что материя у Платона — вечна, что подтверждается двумя «условиями».

Во-первых, Платон говорит, что хора (еще одно имя для объекта второго рассуждения) существует всегда (ἀεί: *Ti.* 52a). Обычно наречие ἀεί в текстах древнегреческих авторов означает «вечно», в обыденном смысле значимо долгого, но все же ограниченно-го периода времени (например, «вечно я пишу об одном и том же»). Однако у Платона «вечно»-ἀεί зачастую понимается в более строгом, понятийном смысле, т.е. вечно то, что трансцендентно времени. Во-вторых, в соответствии с рассказом Тимея, не только идеальная парадигма, но и материя существуют до организации космоса (*Ti.* 52d). Принимая во внимание, что время возникает только вместе с космосом (*Ti.* 38b), это означает, что материя существует до появления времени. Следуя традиционной для европейской философской традиции дихотомии времени и вечности, вневременность материи должна предполагать ее вечность.

Тем не менее, указанные условия не являются ни необходимыми, ни достаточными для приписывания материи у Платона свойства «быть вечным», по крайней мере, в том смысле вечно-

¹ Несмотря на то, что у Платона общеупотребимый в позднейшей традиции термин «материя» (ὑλη) отсутствует, в своей работе я буду использовать его как *зонтичное обозначение*, покрывающее все имена сущности, вводимой Тимеем во втором рассуждении («третий вид», «необходимость», «беспорядочная причина», «восприимница», «кормилица» и т.д.). Говоря о «материи» как о зонтичном обозначении, а не философском понятии, я выношу за скобки условно важный вопрос о том, должен ли «третий вид» у Платона рассматриваться как материя или пространство, или как и то, и другое вместе. Меня интересует именно темпоральный статус объекта второго рассуждения «Тимея», независимо от того, как именно мы в дальнейшем его интерпретируем.

² См. Шичалин 1978; Algra 1995: 72–120; Sallis 2003; Miller 2003; Mohr 2006: 83–149; Бородай 2008: 100–151; Zeyl 2009; Sattler 2012; Мочалова 2014.

сти, который характеризует у него идеальное. *Во-первых*, несмотря на безусловную значимость понятия вечности и вечного у Платона, вплоть до «Тимея» он не предлагает более или менее полного анализа понятия. Практически на протяжении всего своего творчества Платон использует выражения «всегда сущее» (τὸ ἀεὶ ὄν) или «всегда сущие» (τὰ ἀεὶ ὄντα)³. Эти формулировки не новы — в схожих выражениях описывается существование богов в предшествующей и современной Платону традиции⁴. Чаще он использует более громоздкую конструкцию, говоря об идеях как о том, что «всегда само себе тождественно» (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν или εἶναι)⁵. Тем не менее, как убедительно показал в своей статье Джон Уиттакер, наречие ἀεὶ, «всегда», у Платона не является специальным термином для обозначения вечности⁶. Именно поэтому в разных диалогах указание на всегдашность идеального сопровождается специфицирующими определениями неизменности, самотождественности, нерожденности, неуничтожимости и т.д. Наречие ἀεὶ объединяет в себе три измерения времени или, говоря более строго⁷, то, что было, что есть, и что будет. Таким образом, ἀεὶ-всегда, в отличие от традиционного философского понимания вечности как трансцендентности времени, необходимо подразумевает временность⁸. *Во-вторых*, тради-

³ Ср. *Phd.* 79d; *Smp.* 211a; *R.* vii, 527b, x, 611a, e; *Prm.* 132c; *Ti.* 27d.

⁴ Ср. *Hom. Il.* 1.494, 21.518; *Od.* 1.264, 378, 7.118–119; *Pi. N.* 6.3; *S. OC* 679; *X. Cyr.* 1.6, 47 и др.

⁵ Ср. *Phd.* 78cd, 79d; *Cra.* 439d; *Sph.* 248a, 252a; *R.* v, 479a, e, vi, 484b; *Ti.* 28a, 29a, 37b, 38a; *Plt.* 269d; *Phlb.* 59c, 61e. См. Wilberding 2016: 23–25.

⁶ Whittaker 1968: 133–135.

⁷ Абстрактные понятия «прошлого», «настоящего» и «будущего» не равнозначны и значительно более сложны по сравнению с констатацией прошедшего, происходящего или ожидаемого события (Савельева, Полетаев 2010: 91).

⁸ Указание на «совмещение» трех измерений времени (того, чтобы было, что есть и что будет), как отмечает Мартин Личфилд Уэст, является маркером божественного в индоевропейской поэтической традиции (West 2007: 103–104). В древнегреческой традиции традиционная формула предполагает торжественное троекратное повторение глагола «быть» (εἶναι) в разных временах (Лебедев 2014: 116). О том, что божественное в греческой традиции не является вневременным, но предполагает время, см. Плешков 2017: 141–144.

ционная дихотомия времени и вечности — «изобретение» позднейшей традиции, а потому некритичное перенесение позднейшей интерпретационной схемы на ранний материал является как минимум проблематичным. Прежде всего потому, что в отличие от христианского креационизма, у Платона мир не творится *ex nihilo*⁹. Создание мира у Платона предполагает упорядочивание ранее неоформленной и беспорядочной материи до состояния наиболее совершенного порядка, доступного чувственному, в соответствии с идеальной парадигмой (*Ti.* 30a). Иными словами, христианская традиция предполагает двухчастную онтологию (грубо говоря, Бог-мир), в то время как в «Тимее» предложена трехчастная онтологическая схема (грубо говоря, идеи-мир-материя).

В «Тимее», однако, для выражения вечности парадигмы Платон употребляет слово αἰών, в котором обычно опознается позднейшее понятие вечности¹⁰. Тогда как материя у Платона характеризуется наречием αἰεί, она не описывается ни с помощью αἰών, ни с помощью производных прилагательных αἰώνιος/διαἰώνιος. Принимая во внимание упомянутые проблемы, а также тот факт, что вечность у Платона есть ключевая и специфическая характеристика идеального, у нас есть все основания полагать, что материя, этот метафизический антоним идеального, не может быть описана в терминах вечности. По крайней мере, в том смысле вечности, который характеризует у Платона идеальное.

Чтобы отличить «вечность» парадигмы от «вечности» материи, для обозначения последней я предлагаю использовать понятие «мгновенности». Далее в статье я коротко коснусь про-

⁹ Хотя Дэвид Сэдли убедительно показал, что креационизм — не изобретение христианства и характерен в т.ч. уже и для ранней греческой мысли, я говорю именно о креационизме, предполагающем творение из ничего. Это, на мой взгляд, ключевой момент при обсуждении темпорального статуса объекта, тогда как Сэдли прямо заявляет, что для его рассуждения идея *creatio ex nihilo* не имеет значения: «То, что даже божественный создатель, как и любой мастер, должен был бы использовать уже существующие материалы, является установкой, в которой древние греки, по-видимому, никогда не сомневались» (Sedley 2007: xvii).

¹⁰ Напр.: Lackeit 1916: 53–59; Гайденко 2006: 22–26; Stamatellos 2007: 104.

блемы вечности идей, но сосредоточусь на обсуждении именно *другой* вечности материи. Итак, под *мгновенностью* я понимаю специфический способ «существования» материи, предполагающий атемпоральность и отсутствие длительности; необходимость мгновенности обеспечивает дифференциацию времени. Стоит отметить, что выбор термина неслучаен, он обусловлен введенным Платоном в «Пармениде» понятием «*вдруг*» (τὸ ἐξαίφνης)¹¹. Несмотря на то, что субстантив τὸ ἐξαίφνης является платоновским неологизмом, это понятие выражает общую и хорошо знакомую древнегреческой традиции интуицию времени как *негации*¹².

Для того чтобы обосновать эту интерпретацию, я предлагаю (1) рассмотреть семантику слова ἐξαίφνης у Платона в разных диалогах; (2) проанализировать философскую роль понятия τὸ ἐξαίφνης в «Пармениде»; (3) найти в тексте двух диалогов — «Парменид» и «Тимей» — основания для перекрестной интерпретации материи и мгновенности (ведь в «Тимее» сама лексема ἐξαίφνης/τὸ ἐξαίφνης отсутствует), наконец, (4) объяснить роль и значение мгновенности материи в онтологической модели, предлагаемой Платоном в «Тимее».

1. Непонятное употребление ἐξαίφνης у Платона

Слово ἐξαίφνης — «внезапно», «вдруг», «мгновенно» — встречается в диалогах Платона тридцать шесть раз¹³ и довольно ча-

¹¹ Существительное τὸ ἐξαίφνης образовано от наречия ἐξαίφνης путем субстантивации. Значения наречия — «внезапно», «неожиданно», «вдруг», «тотчас же», «немедленно», «мгновенно» (LSJ, Дворецкий). Соответствующие оттенки несет на себе и существительное. Далее по тексту для перевода субстантива будет использоваться слово «мгновенность» (такой же перевод предлагается Дворецким и LSJ).

¹² Ср. Simon. 88 West; Pi. O. 2.17, fr. 33; S. OC 606–609, Aj. 646–647 и др. О специфической негативности времени в ранней греческой традиции, в особенности у Гомера, см. Fränkel 1960: 1–4. О деструктивности времени в античной историографии: Momigliano 1966: 15. Об образе времени уничтожающего (тем не менее, «сбалансированного» креативной функцией времени) см. Bakker 2002: 13–15.

¹³ Наиболее полное рассмотрение использования слова ἐξαίφνης у Платона и

сто рассматривается исследователями как элемент риторики *идеального*, т.е. как слово, используемое в контексте описания мира идей¹⁴. Такое прочтение, прежде всего, обусловлено послеплатоновским словоупотреблением ἐξαίφνης, предполагающим связанность «внезапности» с «благодатной вспышкой озарения (an auspicious flash of illumination)»¹⁵. Эта идея особенно ярко проявляется в позднейшей христианской традиции¹⁶, но отсылает к общей эпистемологической установке Платона, согласно которой подготовленное научной работой сознание *вдруг*, как при вспышке молнии, обретает целостное видение идеального мира. Это понимание, в целом, конструируется на основании двух текстов: речи Диотимы в «Пире» и фрагменте Седьмого письма:

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг (ἐξαίφνης) увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды (*Smr.* 210e)¹⁷.

Это [учение Платона — А.П.] не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно (ἐξαίφνης), как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает (*Ep.* vii, 341cd)¹⁸.

Оставляя в стороне вопрос относительно аутентичности Седьмого письма¹⁹, в границах «Пира» слово ἐξαίφνης не может быть

предшественников представлено в недавней диссертации Джозефа Симакаски (Cimakasky 2014). Тем не менее, хотя работа предлагает обширный материал, выводы исследователя представляются неубедительными прежде всего потому, что автор не обеспечивает последовательного различия слова и понятия.

¹⁴ См. Strang 1974; Mills 1974; Gordon 2014: 112–115; Rangos 2014; Cimakasky 2014.

¹⁵ Cimakasky 2014: 24.

¹⁶ Гайденко 2007: 18, также 55–72.

¹⁷ Пер. С.К. Апта.

¹⁸ Пер. С.П. Кондратьева.

¹⁹ Последняя (но далеко не единственная) и весьма убедительная попыт-

однозначно интерпретировано в качестве понятия, обозначающего исключительно переход к осознанию мира идей. В диалоге слово встречается еще трижды: когда Алкивиад внезапно обнаруживает рядом с собой Сократа (*Smp.* 213bc), и когда в дом Агафона неожиданно вламываются пьяные компании (*Smp.* 212c, 223b). Если присутствие рядом с Алкивиадом Сократа может быть интерпретировано в качестве аллегории неожиданного обнаружения *идеи прекрасного* рядом, то интерпретировать внезапное вторжение пьянствующих в дом, где ведутся философские беседы, иначе как «грубым торжеством плоти» объяснить нельзя. Как отмечает греческий исследователь Спиридон Рангос, словоупотребление Платона выглядит осознанным и последовательным: «четыре употребления ἐξάιφνης в диалоге задают концептуальный ритм типа АБАБ, где А означает тихий *покой* (peaceful rest), а Б — хаотичное *движение* (tortuous motion)»²⁰.

Обращение к другим диалогам также не может узаконить ἐξάιφνης как элемент риторики идеального. Например, в «Кратиле» (396cd) и «Теэтете» (162c) *внезапно* обретенная мудрость собеседников описывается иронически, т.е. внезапная вдохновенность противопоставляется последовательному и всестороннему исследованию. Слово ἐξάιφνης используется Платоном и в обыденном смысле, когда *вдруг* необходимо привести или воспринять сложный довод в рассуждениях (*Cra.* 391a, 396b; *R.* v, 453c, 472a, vii, 516a; *Lg.* ii, 665b, iv, 712e), или *вдруг* обнаруживается некоторая деталь окружающей действительности (*R.* x, 615d, 621b). Можно, с одной стороны, говорить о *внезапном* отрешении от всего телесного, как в аллегории суда в «Горгии» (523e), с другой стороны, *внезапно* обретаются и телесные удовольствия (*R.* ix, 584b). Кроме того, в диалоге «Феаг»²¹ отмечается, что потеря способности вести разумную беседу происходит не *мгновенно*, а постепенно, по-

ка оспорить укоренившееся убеждение в аутентичности Седьмого письма: Burnyeat, Frede 2015.

²⁰ Rangos 2014: 540.

²¹ Принадлежность «Феага» Платону оспаривается (см., напр.: Шичалин 2018: 128). Сходный контекст словоупотребления обнаруживается «Законах» (iii,

немногу (130с), однако в «Государстве» (vii, 516e) лишённые света глаза узника *мгновенно* ослепляются мраком пещеры. Интересно, что чуть ранее Платоном ставится под вопрос сама возможность неподготовленного познания мира идей:

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг (ἐξαίφνης) встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? (R. vii, 515cd)²²

Если традиционно внезапное озарение «Пира» является последним этапом пути познания, то в указанном тексте «Государства» внезапно этот путь именно начинается.

Хотя только в «Пармениде» Платон использует τὸ ἐξαίφνης в качестве понятия, нужно отдельно оговорить квазипонятийное употребление ἐξαίφνης в «Законах», игнорируемое большинством исследователей²³. Так, обсуждая виды убийств, точнее — преднамеренное и непреднамеренное убийство свободнорожденного, Афинянин прямо противопоставляет внезапное убийство в состоянии аффекта планомерной мести:

Если кто собственноручно убьет свободнорожденного, причем это будет сделано в ярости, здесь надо различать два случая, а именно: совершен ли поступок в состоянии ярости, так, что человеку причиняют смерть ударами или чем-то другим подобным внезапно (ἐξαίφνης) и непреднамеренно (ἀλροβουλεύτως),

678b): приобретение благ, связанных с государственным устройством, происходит не вдруг, а постепенно, понемногу.

²² Пер. А.Н. Егунова.

²³ Ю.А. Шичалин, со ссылкой на «Физику» Аристотеля (4.13, 222b14–15) и псевдо-аристотелевские «Проблемы» (902a36–39; 941a11–14; 955a7 слл.), отмечает, что тема ἐξαίφνης разрабатывалась в Академии в определенное время, но не самим Платоном, и про «Законы» не упоминает (Шичалин 2017: 122–123).

под влиянием мгновенного порыва (παρὰχρηῖμα τῆς ὀρμῆς), а затем тотчас же возникает раскаяние в совершенном поступке. Точно так же под влиянием ярости действуют и в том случае, когда замышляют отомстить за нанесенную раньше словами или бесчестными делами обиду и потом с намерением убить действительно убивают обидчика; в этом случае не возникает раскаяния в совершенном поступке (Lg. ix, 866d–866e)²⁴.

Внезапность здесь — показатель неосознанности действия, когда убийство становится прямым следствием необузданной ярости. Иными словами, внезапность — характеристика аффективного действия, прямо противоположного действию осознанному²⁵. Непреднамеренность убийства в состоянии аффекта, кроме того, в более широком контексте платоновской философии, является *необходимым*: тогда как всякое свободное, разумное действие есть решение, не обусловленное какими бы то ни было внешними обстоятельствами и внутренними страстями, действие, совершенное под давлением (безразлично внутренним ли или внешним), является *необходимым*, но не разумным.

Этот краткий обзор платоновского словоупотребления ἐξαίφνης, на мой взгляд, подтверждает, что «вдруг» не является характеристикой идеального. «Вдруг» может сопровождать и телесные восприятия, и потерю знания, а в некоторых контекстах — даже прямо указывать на противоположность разумному. Принимая во внимание сделанные выводы, перейдем к анализу τὸ ἐξαίφνης в «Пармениде», где оно приобретает смысл и употребляется в качестве философского понятия.

2. Время, настоящее и мгновенность в «Пармениде»

Первое, что бросается в глаза при обращении к понятию мгновенности в «Пармениде» — это его исключительная странность.

²⁴ Пер. А.Н. Егунова. См. также Lg. ix, 867a, 867b.

²⁵ Ср. Dem. 26.18.

Она фиксируется Платоном двояко. Во-первых, на уровне семантики. Как уже было сказано, субстантив $\tau\acute{o}\ \xi\zeta\alpha\iota\phi\upsilon\eta\varsigma$ является авторским неологизмом («внезапность», «мгновенность»), оригинальность которого просто не могла не бросаться в глаза его читателями. Во-вторых, на уровне нарратива. Парменид, непосредственно перед обсуждением природы «мгновенности», специально обращает внимание на ее странность, непонятность ($\acute{\alpha}\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$: *Prm.* 156d). Чтобы разобраться в философском значении мгновенности «Парменида», уместно резюмировать основные идеи первых двух гипотез, касающиеся проблемы времени.

(а) *Первая гипотеза: темпоральный и онтологический статус*

По итогам рассуждения первой гипотезы (*Prm.* 137с–142а) становится очевидным, что время не просто одна из категорий, характеризующая единое, но категория, определяющая его бытие. Так, исходя из непричастности единого категориям равенства/подобия и неравенства/неподобия, собеседниками делается вывод о том, что «единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим» (*Prm.* 141а)²⁶. Далее отмечается, что все, что существует во времени, необходимо становится старше/моложе самого себя или есть одного возраста с самим собой (*Prm.* 141а–с). Исходя из этого заключается, что единое «не причастно времени и не существует ни в каком времени» (*Prm.* 141d).

После этого Парменид обращает внимание на способы выражения причастности объекта времени. Так, каждому временному измерению соответствует специфическое языковое выражение: прошлому времени соответствуют слова «было», «стало», «становилось», будущему — «будет», «станет», «будет становиться», настоящему — «есть», «становится». Эти формы глагола «быть» ($\epsilon\iota\mu\iota$) и «становиться» ($\gamma\iota\upsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$) выражают все возможные формы существования. Иными словами, они исчерпывают языковое

²⁶ Здесь и далее пер. Н.И. Томасова.

выражение бытия (*Prm.* 141de). Тем не менее, раз единое не причастно и не существует во времени, значит этими словами оно описано быть не может. Следовательно, единое не причастно бытию и не существует — таков общий вывод уже не рассуждения о времени, а всей первой гипотезы. Далее следует ряд частных выводов к гипотезе: единое не существует как единое; оно невыразимо; непознаваемо; непричастно ничему (*Prm.* 141e–142a).

Вывод этот кажется собеседникам неудовлетворительным. Тем не менее, важно отметить теснейшую связку между вопросом о времени и вопросом о бытии: категория времени не просто *одна из*, она ключевая при определении онтологического статуса объекта. Иными словами, темпоральный статус объекта определяет его онтологию, что фундирует традиционную синонимию «вечного» и «идеального» у Платона.

(b) *Настоящее Второй гипотезы*

В рамках второй гипотезы (*Prm.* 142b–155e) Платоном вводится понятие «настоящего времени» или «настоящего» (ὁ νῦν χρόνος или просто τὸ νῦν), занимающего особое положение в течении времени. Так, согласно Платону, в текущем времени настоящее играет роль связки, выступает в качестве принципа единства и существования:

Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то достигнув его, оно всегда прекращает становление и тогда есть то, чего оно достигло в становлении (*Prm.* 152cd)²⁷.

Итак, достигая в своем становлении настоящего, объект перестает становиться и *есть* то, чем он становился. Настоящее, таким образом, — это «место» бытия, исключаящее всякое становление. В чувственном мире объекты находятся в постоянном изменении, поэтому прохождение через настоящее есть не только причащение объекта бытию, но и условие его самоидентификации.

²⁷ Пер. Н.И. Томасова с изменениями.

Становясь иным по отношению к своему прошлому состоянию, объект все-таки сохраняет собственную идентичность.

Тем не менее, настоящее как место бытия рассматривается в рамках гипотезы не самостоятельно, а как элемент времени в целом. Здесь обнаруживается парадоксальность времени: (а) все существующее во времени находится в постоянном изменении и становлении; (б) все существующее во времени проходит через настоящее, исключаяющее всякое изменение и становление. Этот парадокс указывает на то, что в самом сердце всякого становления — есть бытие. Но настоящее во времени, будучи принципом существования и единства, является лишь *следом истинного бытия*²⁸:

[Продвигающееся во времени] никогда не может быть удержано настоящим (προῖόν γὰρ οὐκ ἄν ποτε ληφθεῖη ὑπὸ τοῦ νῦν): ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами, настоящим и будущим, оставляя настоящее и захватывая будущее и оказываясь таким образом между ними (*Prm.* 152c).

Настоящее как часть времени, таким образом, всегда *соскальзывает* из будущего в прошлое, оно не может удержать собственное бытие. С одной стороны, присутствие настоящего обеспечивает существование темпоральных объектов. С другой стороны, это только относительное бытие, т.е. становление.

Исключительное положение настоящего во времени наиболее отчетливо формулируется Платоном в «Тимее», где им вводится определение частей и видов времени:

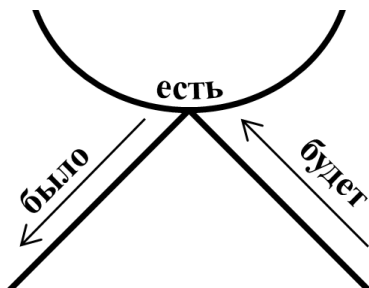
Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть»,

²⁸ Rangos 2014: 547.

между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени (Ti. 37e–38a)²⁹.

Отсутствие «есть» (τὸ ἔστιν) среди видов времени, при обсуждении применимости разных времен глагола «быть» для описания идеальной парадигмы, очевидно, является неслучайным: настоящее время, как место бытия, принадлежит идеальной парадигме, тогда как время лишь причастно ему³⁰. Настоящее, рассмотренное само по себе, вне течения времени, и есть вечность — *фундаментальная интуиция существования, выраженная в простом «есть» безотносительно к временным различиям, темпоральной дифференциации*. Используя философскую терминологию, вечность можно определить как атемпоральную и длительностную форму существования, характеризующую бытие идеального. Вечность как настоящее — не что-то трансцендентное и несвязанное со временем, но его причина и основание, всегда присутствующее во времени здесь и сейчас. Именно поэтому существует принципиальное различие между модусами времени у Платона — настоящим и прошлым/будущим.

Это различие между настоящим и прошлым/будущим можно передать с помощью простой графической схемы, в чуть более сложном виде предложенной Шмуэлем (Самуэлем) Самбурским и Шломо Пайнсом для интерпретации отношения чувственного и умного времени у Симпликия:



²⁹ Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева.

³⁰ Rangos 2014: 555–556.

Адаптируя рассуждение израильских ученых, можно предложить следующую интерпретацию. Время движется вдоль сторон угла подобно ленте конвейера, соприкасаясь с настоящим только в вершине угла. Настоящее выступает как приводной барабан, обеспечивающий не только континуальность, но и реальность времени — только в настоящем относительное бытие становления соприкасается с истинным бытием, тем, что просто и исключительно *есть*³¹. Однако необходимо принять справедливое уточнение А.А. Каменских:

При всей своей наглядности, эта схема не схватывает очень важный момент. «Соприкосновение» отдельных моментов потока становления (= феноменального времени) с неделимой сущностью *тождественно порождению, возникновению этих «частей»: вещи (в том или ином сочетании своих свойств) возникают и существуют в строгом смысле слова только в момент соприкосновения с ноэтической сущностью, но, будучи вовлечены в поток становления (= порождения), они не могут пребывать в неподвижной сопричастности ей, не в силах охватить ее сразу и целиком; уже в следующий миг стремление к неизменной сущности порождает новый момент потока становления, новый аспект вещи*³².

Итак, настоящее во времени выполняет сразу несколько функций. Во-первых, настоящее гарантирует самоидентичность и существование любого объекта во времени. Можно сказать, что существующее во времени не существует: однажды рожденное неизменно погибает, а при переходе от небытия-до к небытию-после находится в постоянной изменчивости. Тем не менее, причастность к настоящему гарантирует его, по крайней мере, относительное существование, потому что, проходя через настоящее, объект приобщается к бытию. Во-вторых, настоящее гарантирует самоидентичность и существование самого времени. Всякое настоящее было будущим и станет прошлым. Тем не менее, нет

³¹ Sambursky, Pines 1971: 15.

³² Каменских 2012: 48.

такого прошлого, которое не было бы настоящим, и нет будущего — которое не станет настоящим. Без настоящего, несущего в себе бытие, время было бы невозможно, оно просто не могло бы *быть*.

Здесь, тем не менее, возникает фундаментальная трудность. Если настоящее проходит через все время и связывает его, т.е. является причиной его существования, то как вообще возможно временное различие, темпоральная дифференциация? Как было показано, если настоящее конституирует время и исключает возможность изменения, а само время подразумевает изменчивость, то как это можно объяснить?

«Третье»: τὸ ἑξαιφνης

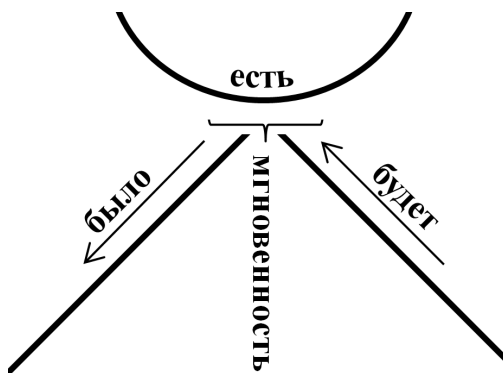
Итак, если настоящее подразумевает бытие, а время — становление, и кроме того, если в самом становлении всегда угадывается след бытия, то необходимо постулировать нечто, что сделает возможным само различие бытия и становления. Именно в качестве *принципа различия* вводится Платоном третье по отношению к настоящему и времени — понятие «мгновенность» (τὸ ἑξαιφνης):

это «вдруг» (τὸ ἑξαιφνης), видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению (*Prm.* 156de).

Мгновенность является тем недостающим элементом онтологической системы, который обеспечивает возможность перехода, переключения бытия в становление. Мгновенность, очевидно, не может находиться во времени: любое темпоральное определение подразумевает существование — абсолютное или относительное — объекта. Тем не менее, мгновенность необходимо

участвует в конституировании времени. Она обеспечивает возможность различения настоящего во времени, иными словами, выделения настоящего как условия существования времени.

Возвращаясь к уже рассмотренной схеме и ее уточняющей интерпретации, можно сказать, что без настоящего — время не может *быть*. Тем не менее, и в течении времени настоящее онтологически отлично от других модусов времени: оно не часть, а условие возможности времени. Выражаясь словами Платона, настоящее не является наряду с прошлым и будущим одним из «видов возникшего времени». Тем не менее, разрыв временного ряда, зазор между настоящим и прошлым/будущим нуждается в обосновании, и в «Пармениде» Платон вводит понятие «мгновенности» (τὸ ἐξαιφνης) для объяснения механики различия настоящего и «видов времени».



Без мгновенности время оказалось бы тождественным вечности: длительностному настоящему, лишённому всякого изменения, процессуальности. Тем не менее, настоящее как часть времени всегда ускользает. Мгновенность, таким образом, и есть условие возможности этого ускользания, вневременная граница времени: она «отсекает» от настоящего части, обращая одну из них в прошлое, а другую — в будущее. То, что оказалось по одну сторону вдруг, — прошлое — *уже не есть*, но тем не менее *было*, а значит, все же не является небытием. То, что оказалось по другую

сторону вдруг, — будущее — *еще не есть*, но тем не менее *будет*, а значит, также не является небытием. Мгновенность, иными словами, разбивает настоящее в темпоральную последовательность.

Важно отметить сам способ описания мгновенности, характеризующийся конструкцией «ни... ни» (οὐτε... οὐτε). Несмотря на важную функцию, которую в качестве принципа темпоральной дифференциации выполняет мгновенность, она лишена каких бы то ни было свойств, представляя собой чистую лишенность. Так, Платон пишет, что

когда единое переходит из единого во многое, и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется; точно так же, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается (*Prm.* 157ab).

Эта чистая негативность мгновенности есть прямое следствие ее онтологической функции³³. Мгновенность необходима для возможности различия бытия и становления, потому она отлична от обоих и лишена всякого собственного содержания. Мгновение необходимо для темпоральной дифференциации, оно позволяет различить во времени прошлое, настоящее и будущее, иными словами, отсечь от настоящего прошлое и будущее. Именно поэтому невозможно, чтобы мгновение имело качественное содержание, иначе бы время распалось не на три измерения, а на пять (или четыре): прошлое, мгновение, настоящее, мгновение и, наконец, будущее. Все характеристики мгновенности, например, вневременность (*Prm.* 156e) или срединность (между движе-

³³ Цитата поддерживает «негативность» субъекта становления, тем не менее, как было отмечено, темпоральный статус объекта определяет его онтологию: там, где единое проходит через мгновенность (τὸ ἐξ᾿αίφνης), оно не есть ни единое, ни многое, etc. Это чистая негативность, которая предполагает и «потерию» всякого субъекта.

нием и покоем: *Prm.* 156d), относительно (не время; ни то, ни другое), а единственная собственная характеристика — странность — по своему выражению также отрицательна (ἄ-τολός). Таким образом, мгновенность — это чистая негативность, необходимая для различия настоящего и прошлого/будущего. Иными словами, это необходимый элемент конституирования времени.

3. Мгновенность и материи в «Тимее»

Слово ἐξάφνης отсутствует в диалоге «Тимей», тем не менее, использование понятия «мгновенность» для описания темпорального статуса материи имеет свои основания. Эти основания обнаруживаются в самом контексте введения материи в «Тимее». Для того чтобы это продемонстрировать, будет уместным суммировать основные характеристики мгновенности в «Пармениде»: (1) нечто очень странное и с трудом постижимое (*Prm.* 156d); (2) обладает срединной природой, находится между движением и покоем (*Prm.* 156d); (3) находится вне времени (*Prm.* 156e); (4) находится в начале и конце любого изменения (*Prm.* 156e); (5) предполагает «сонное» познание (*Prm.* 164d).

О последнем стоит сказать подробнее. Текст «Парменида» 164b–165e предлагает выводы для иноного при относительном отрицании единого. Так, если иное должно быть иным, но единого не существует, значит, иное может быть иным лишь по отношению к себе (*Prm.* 164c). Но если единое не существует, то иное оказывается множеством разнообразных множеств, каждое из которых отличается от другого. Причем каждое множество, хоть и кажется целостным, при внимательном рассмотрении само распадается на разнообразные множества, иными словами, оказывается *иным и иным* по отношению к себе. Платон так описывает эту изменчивость иноного:

Стало быть, любые [члены другого] взаимно другие как множества; они не могут быть взаимно другими как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их беспредельно количественно (ἄλειρός... πλῆθει): даже если кто-нибудь возьмет кажу-

шееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении (ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἕξ-αίφνης), кажется многим и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления... Итак, будет существовать множество скоплений, из которых каждое будет казаться одним, не будучи на самом деле одним, поскольку не будет единого (*Prm.* 164cd).

Итак, если рассмотреть иное как таковое, лишённое всякого влияния единого, то оно распадается на множество множеств, каждое из которых бесконечно дробится на множества далее, обнаруживая невозможность собственной фиксации: как только нечто кажется схваченным, оно *вдруг* оборачивается иным и иным в отношении этого схваченного.

Как неоднократно отмечалось исследователями, в диалоге «Тимей» Платон развивает темпоральную проблематику «Парменида»³⁴, однако полное совпадение характеристик материи и мгновенности не получило в исследовательской литературе никакого внимания. Описывая материю, Платон приписывает ей все те характеристики, которые в «Пармениде» были свойственны мгновенности. (1) Так, в самом начале «новых речей о Вселенной» материя характеризуется как нечто «темное и трудное для понимания» (*Ti.* 49a), а чуть раньше Тимей призывает собеседников обратиться «с молитвой к богу-спасителю, дабы он указал... счастливый путь от странного (ἄτολος) и необычного повествования к правдоподобному выводу» (*Ti.* 48d). (2) Материя вводится в диалоге как нечто «третье», обеспечивающее различие между бытием и становлением: «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида...» (*Ti.* 48e–49a)³⁵. (3) Как уже упоминалось, материя существует до окончательной

³⁴ См., напр.: Whittaker 1968: 137; Allen 1997: 241–245; Rangos 2014.

³⁵ Ср: *Ti.* 50cd.

организации космоса, а следовательно — до и вне времени (*Ti.* 52d). (4) Кроме того, Тимей говорит, что «восприемница и как бы кормилица всякого рождения (*πάσης γενέσεως*: *Ti.* 49a)» лежит в начале и конце всякого изменения. Материя — это то, «внутри чего они [традиционные ‘элементы’] получают рождение и в которую возвращаются, погибая» (*Ti.* 49e)³⁶. (5) Наконец, материя «воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах...» (*Ti.* 52b).

	Характеристика	«Парменид» (мгновенность)	«Тимей» (материя)
1.	Трудно для понимания	156d	48d, 49a, 52ab
2.	Промежуточность/Третье	155e, 156d	48e-49a, 50cd
3.	Вне времени	156e	52d
4.	В начале и конце	156e	49e
5.	«Сонное» познание	164d	52b

Принимая во внимание полное соответствие контекстов описания материи и мгновенности, отсутствие лексемы *ἐξάίφνης* в «Тимее» не является определяющим. Во-первых, Платон не стремится к использованию систематической терминологии (что неравнозначно отсутствию понятийной строгости). Во-вторых, сама по себе природа материи противится какой бы то ни было терминологической фиксации, о чем неоднократно говорится в диалоге³⁷. Наконец, в-третьих, онтологическая роль материи в «Тимее» соответствует роли мгновенности в «Пармениде».

³⁶ Пер. С.С. Аверинцева с изменениями.

³⁷ «Нужно определить предмет с большей ясностью, а это весьма затруднительно по разным причинам» (*Ti.* 49a), «Что, собственно, желаем мы этим сказать, чем вызваны и оправданы наши недоумения?» (*Ti.* 49b), «Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее» (*Ti.* 50a), etc. Для лучшего понимания природы материи используются «золотая» (*Ti.* 50ab) и «родительская» (*Ti.* 50d, 51a) аналогии, сравнения материи с пластичной поверхностью для разных отпечатков и письма (*Ti.* 50c, 50e–51a), жидкостью для растирания благовоний (*Ti.* 50e). Подробнее о языковых границах выражения разных онтологических уровней в «Тимее» см. Pleshkov 2017.

Перед тем как перейти к обсуждению роли материи в «Тимее», я хочу кратко остановиться на т.н. «золотой аналогии»³⁸:

Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют (*μετάξὺ τιθεμένων*), они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое» (*Ti. 50ab*).

Итак, выплавляемые из одного и того же куска золота фигуры правильно именовать не иначе как золотом, материалом, лежащим «в основе» постоянно изменяющихся фигур. Потому что назвать некоторую фигуру, «зафиксировать» ее как нечто стабильное невозможно: пока именуется, в то самое мгновение, когда некая фигура определяется (*μετάξὺ τιθεμένων*), она уже другая. Интересно, что в комментарии к этому месту А.А. Тахо-Годи замечает, что речь идет как раз об *ἔξαιρνης* «Парменида», хотя лексема и отсутствует³⁹. Материя, как будет показано далее, угадывается в этом ускальзывании, т.е. проявляется в зазоре между относительно сущими, являясь условием возможности различия.

4. Мгновенность материи

как условие возможности различия

Рассказ Тимея — это философская космогония, история происхождения космоса. Если обычно вещное практически не инте-

³⁸ «Золотая аналогия» — весьма проблематичный пассаж «Тимея», его обсуждению во второй половине XX века была посвящена значительная литература. Тем не менее, камнем преткновения является вопрос о том, как нам понимать платоновское рассуждение об «этом» и «таком» огне (воде и прочих «элементах»), точнее о референте «такого» в этом рассуждении. Обсуждение этой дискуссии вместе с «разметкой» позиций см. Sallis 1999: 102–103, n. 13; Zeyl 2000: lvi–lix).

³⁹ Тахо-Годи 1994: 617 (прим. 82).

рисует Платона (за исключением вопроса о его несовершенстве по сравнению с идеальным), то в «Тимее» именно видимый мир оказывается в центре внимания. Причем видимый мир предстает как совершенное живое существо, наилучшее творение:

Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо [Демиург], произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения (*Ti.* 30ab)⁴⁰.

Если космос описывается как прекраснейший результат деятельности благого мастера-творца (29de) по совершенному образцу (29ab), то что все же предопределяет его «сниженный» онтологический и эпистемический статус? Дабы объяснить способ существования чувственно воспринимаемого, Платоном и вводится третий, наряду с идеями и вещами, онтологический уровень.

Материя описывается Тимеем как необходимое условие существования видимого мира, делающее возможным «воспроизведение» идей в вещах. Ее введение предваряется рассуждением о разных видах причин:

Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и

⁴⁰ О прекрасности космоса см. также *Ti.* 30cd; 41ab; 88c; 92c, etc.

доброе, и лишённые разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное (*Ti.* 46de)⁴¹.

Собственно, одно из имен третьего вида — «беспорядочная причина» (48a), предопределяющая принципиальное несовершенство космоса, пусть и прекраснейшего творения. Безусловно, это «вторичная» причина, которая неспособна объяснить бытие космоса в целом. Как справедливо замечает Т.Ю. Бородай:

материя у Платона — не причина возникновения космоса (таковой являются идеи), вернее, не действующая причина, а пассивное «необходимое» условие⁴².

Тем не менее, даже будучи пассивным условием, материя накладывает ограничения на существование космоса. Также и «мгновенность» в «Пармениде», как было сказано, есть условие, *необходимое* для возможности темпорального различия, тогда как «настоящее» есть *реальное* онтологическое основание времени.

Так, например, именно телесная воплощенность предопределяет отклонение от идеальной формы космоса. Если в первом рассуждении Тимея, где обсуждается разумная, «первичная» причина космоса, она определяется как сфера — наиболее совершенная фигура, «поверхность которой повсюду равно отстоит от центра» (*Ti.* 33c), то во втором рассуждении форма космоса описывается как додекаэдр, правильный многогранник, наиболее близкий к сфере по форме, но все же уступающий ей в совершенстве⁴³. В конечном итоге, воплощенность космоса предполагает не просто

⁴¹ Ср.: *Ti.* 68e–69a.

⁴² Бородай 2008: 132. Как уже отмечалось, «необходимость» (ἀνάγκη: 47e–48a; 56c; 68e–69a, etc.) — это тоже одно из обозначений материи.

⁴³ Еще один пассаж, сосредоточенный на несовпадении разумного замысла и возможности осуществления — устройство человеческой головы (*Ti.* 73e–76a). С одной стороны, голову, как «место» разумной части души, необходимо было по возможности «освободить» от обилия плоти, дабы не ослаблять интеллектуальные способности человека. С другой стороны, как наиболее «облегченная» часть тела, голова оказывается наиболее хрупким местом, подверженным повреждениям: «И вот, когда демиурги нашего рождения оказались перед выбо-

некоторые «физические» ограничения, но и метафизическую редукцию: необходимость материи предполагает принципиально иной онтологический статус космоса, его разрушимость, смертность, иными словами — негацию, причастность к небытию⁴⁴.

Негативность как раз и является ключевой характеристикой материи в «Тимее». Как объясняет Платон, для того, чтобы материя могла отображать идеи, сама она должна быть лишена всякого собственного содержания, чужда какой бы то ни было оформленности. Поясняется это двумя аналогиями — материя сравнивается с жидкостью для растирания благовоний, не имеющей собственного запаха, и с мягкой письменной поверхностью, предварительно очищенной от предыдущих письмен (*Ti.* 50e). Платон кратко резюмирует эту негативность материи так:

Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм (*εἰδῶν*) (*Ti.* 50e).

Хотя предлагаемые Платоном аналогии и метафоры предполагают некоторое положительное описание материи, сама она, безусловно, есть чистая негативность. Материя не является ни бытием, ни становлением, не воспринимается ни умом, ни органа-

ром, сообщить ли создаемому роду больше долговечности, но меньше совершенства или меньше долговечности, но больше совершенства, они единодушно решили, что более короткую, но зато лучшую жизнь каждый, безусловно, должен предпочесть более долгой, но худшей. В соответствии с этим они покрыли голову рыхлой костью, не наложив сверху плоти... Поэтому голова является собой самую чувствительную и самую разумную, но также и намного слабейшую часть каждого мужчины» (*Ti.* 75bc).

⁴⁴Бессмертие, неразрушимость космоса — не есть его «собственное» свойство, даже несмотря на наилучшесть творения. Это «дар» Демиурга, его волевое решение: «возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы [«меньшие» боги — небесные светила], однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели то, что соединили при возникновении каждого из вас» (*Ti.* 41ab; ср. *Ti.* 38b).

ми чувств, она не находится ни в движении, ни в покое. Хотя в строгом смысле Платон не использует конструкцию «ни... ни» для описания материи, эта полная отрицательность является ее главной характеристикой⁴⁵.

Стоит сказать, что сам способ существования материи весьма странен. Не являясь ни объектом разума, ни чувственно воспринимаемым предметом, она познается, согласно Платону, через «незаконное умозаключение» (*Ti.* 52b). В то, что материя вообще существует, — весьма сложно поверить, ведь в то самое мгновение, когда кажется, что она есть, оказывается, ее уже нет; когда кажется, что ее не существует, — она обнажает свое наличие. Очень точно, на мой взгляд, это «мерцание» платоновской материи описывает А.Ф. Лосев:

наступающий или возникающий момент исчезает в то самое мгновение, в которое он возникает. В то самое мгновение, в которое возникает что-нибудь становящееся, оно тут же исчезает и на его месте возникает нечто другое; но не успеет возникнуть это другое, как исчезает также и оно ввиду возникновения на его месте еще чего-нибудь третьего и т.д. и т.д.⁴⁶

Таким образом, материя мгновенно иная и иная самой себе, что соответствует описанию иного, лишённого всякого единства, в «Пармениде». Эта перманентная нестабильность, важно отметить, не равнозначна изменению. То, что изменяется, изменяется

⁴⁵ К этому же выводу приходит, например, Жак Деррида в своем известном эссе о хоре (Деррида 1998: 147–148).

⁴⁶ Лосев 2000: 679–680. Ср. также с описанием материи «древними» у Порфирия в «Подступах к умопостигаемому» 20: «Следовательно, [материя] и не существующая, но представляющая собой не-сущее (μη ὄν)... все высказываемое о материи будет ложным: вообразишь ли ее большой, она — малое, словно забава, ускользающая в небытие. Ведь ее ускользание — не перемена места, но уход из бытия. Вот почему все, находящееся в ней, есть призрак в еще худшем призраке — так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем» (пер. С.В. Месяц).

от одного состояния к другому, т.е. предполагает хотя бы относительную возможность фиксации. Нестабильность же материи — это *хаос*, в котором все оборачивается всем. Материя, иными словами, не может сохранить собственное существование, проявляясь как зазор, разомкнутость. Но в этом самом постоянном исчезновении материи и раскрывается ее необходимость и присутствие, ведь без нее не было бы возможно различие, характерное для мира вещей.

Этимология одного из «прозвищ» материи, $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, как отмечает Юлиус Штенцель, восходит к словам $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (отделение, разделение, разобщение) и $\chi\eta\rho\omicron\varsigma$ (опустевший, осиротевший, лишенный)⁴⁷. Можно предположить, что материя у Платона несет в себе смысл возможности раздельности, обособленности-оторванности, дискретности через причастность небытию. В этом смысле, необходимость участия материального в устройстве космоса оборачивается неизбежностью онтологического отпадения от вечности, перевод длительностного неразличенного настоящего (вечности) идеального в темпоральную последовательность будущего-[ускользающего] настоящего-прошлого.

Необходимое участие материи в устройении космоса объясняет негативную сторону существа времени, изначально созданного для максимального уподобления творимого парадигме. Мгновенность материи, разрывая абсолютную длительность вечного

⁴⁷ См. Бородай 2008: 130. Тем не менее, Т.Ю. Бородай оспаривает предложенную Штенцелем этимологию на основе анализа платоновского словоупотребления. Последние работы в области сравнительной индоевропейской лингвистики также рассматривают эту этимологию как ненадежную (Beekes 2010: 1654–1655; сам Роберт Бекес сравнивает $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ с $\chi\eta\rho\alpha$ (вдова), что связывает ее со словами $\chi\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega$ (нуждаться) и далее — $\chi\alpha\acute{o}\varsigma$ (пустое пространство, пропасть, разрыв)). Однако, несмотря на неоднозначность этимологии, общий культурный контекст (космогоническая традиция, идущая от Гесиода) предполагает тесную взаимосвязь платоновской $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ с $\chi\alpha\acute{o}\varsigma$ (см. Sedley 2007: 1–4; также о связи материи и хаоса: Григорьева 1981: 55, 65).

бытия, делает возможным временную последовательность. Диалектика бытия и небытия подразумевает, что бытие идеально-го, которому вещи причастны через настоящее, переключается необходимо присутствующей в вещах материей в не-истинное-бытие становления. Настоящее *всегда* присутствует во времени, хотя и не является одним из его видов, тем самым гарантируя и существование, и связанность, целостность времени. Мгновенность *всегда* необходима времени, хотя и не является его частью, тем самым гарантируя и текучесть, и дифференциацию времени.

Как было отмечено выше, прошлое и будущее, в отличие от настоящего, не есть, но и не не-есть: время *становится* в качестве последовательности до и после. Как принципиально иное истинному бытию, материя обуславливает эфемерность чувственного мира, неизбежную смертность. Но принимая во внимание, что «ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (Ti. 48a), докосмический хаос (мгновенный переход всего во все) преобразуется в наилучший порядок (последовательный переход прошлое-настоящее-будущее). Если во времени и временном материя есть необходимость распада и смерти, то парадигмальность идеи (явленная в ускользящем настоящем вещи) — причина длительности и существования.

Итак, обобщая рассмотрение темпорального статуса материи на основе диалогов «Парменид» и «Тимей», можно сделать вывод о том, что мгновенность у Платона обозначает особый способ небытия материи — всегда иное и иное, лишенное всякой оформленности, находящееся вне времени, но лежащее в начале и конце всего становящегося, необходимое условие космоса. Выступая в качестве ключевой характеристики материального, мгновенность является условием темпоральной дифференциации и относительного небытия всего временного.

Литература

- Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Изд. Савин С.А.
- Гайденко, П.П. (2006), *Время. Длительность. Вечность*. М.: Прогресс-Традиция.
- Григорьева, Н.И. (1981), “Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн”, in С.С. Аверинцев (ред.), *Поэтика древнегреческой литературы*, 47–95. М.: Наука.
- Деррида, Ж. (1998), *Эссе об имени*. Пер. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя.
- Каменских А.А. (2012), “Топология темпоральности в позднем неоплатонизме: Ямвлих, Прокл, Дамаский”, in О.А. Довгополова (ред.), *Эсхатос-II: Философия истории в контексте идеи «предела»*. Вып. 2, 41–55. Одесса: ФОП «Фридман О.С.».
- Лебедев, А.В. (2014), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова*. СПб.: Наука.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики*. Том 2: *Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ.
- Месяц, С.В. (2008), “«Подступы к умопостигаемому» Порфирия”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2: 277–308.
- Мочалова, И.Н. (2014), “О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей»”, *Платоновские исследования* 1: 55–79.
- Плешков, А.А. (2017), “Образы вечного в ранней греческой мысли”, *Диалог со временем* 4: 139–158.
- Савельева, И.М.; Полетаев, А.В. (2010), “Образы и структуры времени в архаических культурах”, in Л.П. Репина (ред.), *Образы времени и исторические представления*, 79–97. М.: Круг.
- Тахо-Годи, А.А. (1994), “Примечания к диалогу «Тимей»”, in А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус и А.А. Тахо-Годи (ред.), *Платон. Собрание сочинений в 4 т.* Т. 3, 606–619. М.: Мысль.
- Шичалин, Ю.А. (1978), “«Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина”, *Вестник древней истории* 1 (143): 148–161.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид*. СПб: РХГА.
- Шичалин, Ю.А. (2018), *Platonica I*. М.: Греко-латинский кабинет.
- Algra, K. (1995), *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: Brill.
- Allen, R.E. (1997), *Plato's Parmenides*. New Haven: Yale University Press.
- Bakker, E.J. (2002), “Khrónos, Kléos, and Ideology from Herodotus to Homer”, in M. Reichel, A. Rengakos (eds.), *EPEA PTEROENTA. Beiträge zur Home-*

- rforschung. Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag, 11–30. Stuttgart: Steiner.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Borodai, T.Y. (2008), *Rozhdeniye filosofskogo ponyatiya. Bog i materiya v dialogakh Platona [The Birth of the Philosophical Concept. God and Matter in Plato's Dialogues]*. Moscow: Izd. Savin S.A.
- Burnyeat, M.; Frede, M. (2015), *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. Oxford: Oxford University Press.
- Cimakasky, J.J. (2014), *All of a Sudden: The Role of Ἐξαίρωνης in Plato's Dialogues*. Doctoral Diss., Duquesne University. URL: <https://dsc.duq.edu/etd/68/>
- Fränkel, H. (1960), “Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur”, in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*. 2. Aufl., 1–22. München: Oscar Beck.
- Gaidenko, P.P. (2006), *Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost' [Time. Duration. Eternity]*. Moscow: Progress–Traditsiya.
- Grigor'yeva, N.I. (1981), “Paradoksy platonovskogo «Timeya»: dialog i gimn [Paradoxes of Plato's *Timaeus*: the Dialogue and the Anthem]”, in S.S. Averintsev (ed.), *Poetika drevnegrecheskoy literatury [The Poetics of Ancient Greek Literature]*, 47–95. Moscow: Nauka.
- Kamenskikh, A.A. (2012), “Topologiya temporal'nosti v pozdnem neoplatonizme: Yamvlikh, Prokl, Damaskiy [The Topology of Temporality in Late Neoplatonism: Iamblichus, Proclus, Damascius]”, in O.A. Dovgoplova (ed.), *Eskhatos-II: Filosofiya istorii v kontekste idei «predela» [Philosophy of History in Context of the 'Limit' Conception]*. Vyp. 2, 41–55. Odessa: FOP «Fridman O.S.».
- Lackeit, C. (1916), *Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei.
- Lebedev, A.V. (2014), *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova [The Logos of Heraclitus: A Reconstruction of His Thought and Word]*. Saint Petersburg: Nauka.
- Losev, A.F. (2000), *Istoriya antichnoy estetiki [History of Ancient Aesthetics]*. Vol. 2: *Sofisty. Sokrat. Platon [Sophists. Socrates. Plato]*. Moscow: AST.
- Mesyats, S.V. (2008), “«Podstupy k umopostigayemomu» Porfiriya [Porphyry's *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes*]”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2: 277–308.
- Miller, D.R. (2003), *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mills, K.W. (1974), “Plato and the Instant II”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 81–96.

- Mochalova, I.N. (2014), “O dvukh ontologicheskikh modelyakh v dialoge Platona «Timey» [Two Ontological Models in Plato’s *Timaeus*]”, *Platonic Investigations* 1: 55–79.
- Mohr, R. (2006), *God and Forms in Plato*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Momigliano, A. (1966), “Time in Ancient Historiography”, *History and Theory* 6 (*History and the Concept of Time*): 1–23.
- Pleshkov, A.A. (2017), “Plato’s Theory of Language: the Isomorphism of Kosmos and Logos in the *Timaeus*”, *Problemos* 91: 128–140.
- Pleshkov, A.A. (2017), “Obrazy vechnogo v ranney grecheskoy mysli [Images of Eternal in Early Greek Thought]”, *Dialog so vremenem* 4: 139–158.
- Rangos, S. (2014), “Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the *Parmenides*”, *Dialogue* 53: 538–574.
- Sallis, J. (1999), *Chorology: On Beginning in Plato’s Timaeus*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Sambursky, S.; Pines, S. (1971), *The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Sattler, B. (2012), “A Likely Account of Necessity: Plato’s Receptacle as a Physical and Metaphysical Foundation for Space”, *Journal of the History of Philosophy* 50.2: 159–195.
- Savelieva, I.M.; Poletayev, A.V. (2010), “Obrazy i struktury vremeni v arkhaiskikh kul’turakh [Images and Structures of Time in archaic Cultures]”, in L.P. Repina (ed.), *Obrazy vremeni i istoricheskiye predstavleniya [Images of Time and Historical Representations]*, 79–97. Moscow: Krug.
- Sedley, D. (2007), *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Shichalin, Y.A. (1978), “«Tretiy vid» u Platona i materiya-zerkalo u Plotina [Plato’s ‘Third Kind’ and Plotinus’ Matter-Mirror]”, *Vestnik Drevnei Istorii* 1: 148–160.
- Shichalin, Y.A. (2018), *Platonica I*. Moscow: Yuriy Shichalin’s Museum Graeco-Latinum.
- Shichalin, Y.A., tr. (2017), *Platon. Parmenid [Plato’s Parmenides]*. Saint Petersburg: RHGA.
- Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*. New York: State University of New York Press.
- Strang, C. “Plato and the Instant I”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 63–79.

- West, M.L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Whittaker, J. (1968), “The «Eternity» of the Platonic Forms”, *Phronesis* 13.2: 131–144.
- Wilberding, J.G. (2016), “Eternity in Ancient Philosophy”, in Y.Y. Melamed (ed.), *Eternity: A History*, 14–55. Oxford: Oxford University Press.
- Zeyl, D.J. (2000), *Plato. Timaeus*. Indianapolis; Cambridge, MA: Hackett Publishing Co.
- Zeyl, D.J. (2009), “Visualizing Platonic Space”, in R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler (eds.), *One Book, The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*, 117–131. Las Vegas: Parmenides Publishing.

Michalis Tegos

How does the *Sophist* reply to the *Parmenides*? Or,
Why the One is not among the *Megista Gene**

MICHALIS TEGOS

HOW DOES THE *SOPHIST* REPLY TO THE *PARMENIDES*? OR,
WHY THE ONE IS NOT AMONG THE *MEGISTA GENE*

ABSTRACT. This paper explores the relation of the *Sophist* to the *Parmenides*: in what ways the *Sophist* responds to the questions, aporias and demands raised in the *Parmenides*. It aims to show how the problems encountered in the first part and the categories used in the second part of the *Parmenides*, relate to the solutions proposed in the *Sophist*. The *Parmenides* has been interpreted in various ways: as a logical exercise and as a theory about gods, even as an example of perfect symmetry in impossibility. It has been acclaimed as the best collection of antinomies ever produced, but also, as an impossible map sketching how the theory of forms should not be thought. Its purpose, a parody, or training, a pedagogic exercise necessary for the proper way to truth. Not, however, in order to discard forms, but, on the contrary, to affirm their necessity and to refine them, lest we end up abandoning forms and, with them, the possibility of dialectic and Philosophy. Throughout the *Parmenides*, the *Theaetetus* and the *Sophist*, we are led through a complex argumentative and dramatic strategy to the refutation of the Eleatic doctrine and the mature ontology of the *Timaeus*. We shall seek to show that the sections on *dunamis*, the *megista gene* and the community of forms that follow the Gigantomachia episode about *ousia* in the *Sophist*, propose a way out of the aporias of participation and the 'greatest difficulty' of the *Parmenides*, a way to salvage the theory of forms, and, with them, the possibility of knowledge, logos and Philosophy altogether.

KEYWORDS: the *Sophist*, the *Parmenides*, *dunamis*, *megista gene*.

© M. Tegos (Athens). michalistegos@yahoo.gr. Aristotle University of Thessaloniki.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.02

* A shorter version of this paper was presented at the XII Symposium Platonicum in Paris, 16 July 2019.

I

1. Introduction

The first part of the *Parmenides* famously raises several problems with regards to forms and participation, yet it also makes clear the case for the necessity of forms, in order for the possibility of dialectics, for *logoi* and *logos*, for Philosophy, to be saved. These problems culminate in the ‘greatest difficulty’, the total separation of our world and the world of gods, the unknowability of forms and its devastating consequences for *logos*.

Many commentators have drawn attention to the layout of the categories employed in the second part of the dialogue by Parmenides, to perform the exercise of dialectic on his own doctrine of the One. When seen in the light of the posterior list of the *megista gene* in the *Sophist*, it may provide significant clues pointing to a way out of the aporetic ending of the dialogue.

Most of these clues are to be found in the *Sophist*, in the Gigantomachia episode (246a–249d) and the definition of being as *dunamis*. The relation between soul and *ousia*, the movement of knowledge, the soul knowing *ousia*, is configured as a relation of *dunamis*, as the capacity to act and suffer; the soul knows, and *ousia* is known. To the gods, the Stranger responds that being must move enough to be known, since knowing is a form of acting and suffering — of *dunamis*. Otherwise being, the one, could not be known, and moreover, there could be no contact between the two worlds; we are back to the greatest difficulty of the *Parmenides*: the total destruction of the possibility of *διαλέγεσθαι δύναμις* and Philosophy altogether. To the giants, the answer is that it must stand still enough to be minimally known, since knowledge is knowledge of something enduring — stable, *αεί*, a proposition about something that, while fleeting, must have a solid, communicable meaning, if we are to say and know anything about anything at all.

In the relation between soul and *ousia*, both movement and rest are involved. For if *ousia* only moved, we would have no stable knowledge, nowhere to stand, as even the propositions of language would have al-

ready slipped away. Having no knowledge of the αἰὲ ὄν, of something stable, we could know nothing and thus say nothing of either being or *ousia*. Equally, if *ousia* was only in rest, we could not know anything, as we would not be able to be affected by being nor affect it, since knowing is a form of acting and suffering. There would be no connection between the two worlds and we would fall back into the greatest difficulty.

In the *Sophist*, logos was born in the soul from the interconnection and weaving of ideas, κοινωνία καὶ συμπλοκή τῶν εἰδῶν. Plato says that to posit the whole as lacking νοῦς, life and movement, as if it stands σεμνὸν καὶ ἅγιον, solemn and sacred, knowing nothing, would be a great mistake, and fundamentally so, since it would completely destroy the possibility of Philosophy and logos in general. If there is no movement, there is no νοεῖν at all. And if everything moves, it is impossible to know anything at all, as knowledge is knowledge of the αἰὲ ὄν, of that which always is. The supposition that everything communicates with everything is equally untenable, for then we would know everything; all things would be reduced to the same. As is the assumption that nothing communicates, for, again, then we could know nothing.

The definition of being as *dunamis*, radical as it is, appears at various stages of the dialogue to be treated as provisional. It is used to bridge the positions of giants and gods, materialists and idealists, but in so doing accomplishes much more. *Dunamis* reveals both movement and rest to be necessary conditions for the knowledge of *ousia* and clears the way not only to the ‘Parricide’ and the existence of non-being, but also from the non-dialectical pre-Socratic couple of movement and rest, to the dialectical couple of the Same and the Other – the kernel of the *megista gene* that dominates Late Platonism, as in the *Timaeus*. In this move, Plato advances beyond the Eleatic doctrine and the stories of his predecessors about the nature and number of being. This surpassing, through the persona of the Eleatic Stranger, we shall argue, represents the surpassing and parricide of Parmenides, of Eleatic dialectics, a refutation of the thesis of the One itself.

Indeed, the Stranger in the *Sophist* encourages us to disobey the pa-

ternal advice not to stray into non-being, never to admit that things that are not exist: we should rather disjunct the whole from the One and affirm the existence of non-being, in the form of being of difference. However, the steps building up to this move have been prepared meticulously throughout the dialogue — arguably, throughout the whole work of Plato, but more specifically, in the *Parmenides*, the *Theaetetus* and the *Sophist*, comprising the theoretical core concerning the issue of the One, the whole, movement and rest, being and logos.

Responding to the greatest difficulty, the stakes are high; if there is no relation between the world of gods, of forms and our own, if the One is, then we can know nothing. In other words, either the One is, or there are forms and knowledge, *dunamis*, causality and communication between soul and *ousia*, between forms themselves. If there are no forms, if they exist but are isolated or if we have no access to them, no Philosophy, no logos is possible. What occurs/resonates between the two dialogues, may be seen as a devastating critique of Eleatic dialectics — not in order to discard forms, but on the contrary, to affirm their necessity and the correct way of their articulation, which if not properly understood, and exercised, may lead to the abandonment of forms, of dialectic and of Philosophy altogether: a total ruin of thought.

Can the *megista gene* be a random list from which the One is absent? Is the One to be considered as a form at all? We shall argue that this complex and fragmented, disparate between dialogues, attack on the Eleatic doctrine, is reflected and culminated in the *Sophist*: in the Parricide and in the reasons for which the One does not figure in the list of the *megista gene*.

2. The Parmenides

The *Parmenides* has been interpreted as a logical exercise and as a theory about gods (Proclus), even as an example of perfect symmetry in impossibility. It has been acclaimed as the best collection of antinomies ever produced (Russell), or as a guide on how the theory of forms should not be thought. Its purpose, a parody, or training, a pedagogic exercise necessary for the proper way to truth. Not, however,

in order to discard forms, but, on the contrary, to affirm their necessity and to refine them, lest we end up abandoning forms and, with them, the possibility of Philosophy altogether.

It has been hailed as a bewildering aesthetic masterpiece, the most demanding and overwhelming exercise in abstraction, in forms, in dialectic. Of equal weight are the dramaturgy and the levels of interpretation (frames), the removal, Plato inserting a distance at several levels: temporal (a meeting that occurred several years ago), fictional (a meeting which probably never happened), logical (we are to believe that Cephalus cites this from Pythodorus' narration of the whole exercise to Antiphon, from memory). But this removal has added to the proliferation of explanations, a notable example being Proclus, for whom these characters represent daemons of the lower order, aiding, mediating the ascending exercise towards the One.¹

Accordingly, different types of interpretations have been recently proposed for the exercise, based on what is discussed and what conclusions are found acceptable or otherwise. Gill, for example, defines the following five groups of interpretations: (1) everything is a parody, (2) all or most conclusions are acceptable discussing different Ones, (3) all or most are acceptable discussing the same One, (4) all are acceptable discussing the same One — all frame a cosmological argument, (5) all are unacceptable — an antinomy. Brisson, on the other hand, divides the interpretations into four areas: logic, ontology, theology, and cosmology. We shall return to this point in the end of this paper.²

One should also emphasize the importance of the *Parmenides* and its link to the *Sophist* as essential for the Neoplatonists: Plotinus deals with the *megista gene*, Proclus sees a crucial link between the second hypothesis/deduction and the criticism of Eleatic monism.³

Is the *Parmenides* aporetic? impossible? contradictory? If so, which is the 'primal contradiction'; is there overdetermination? The One and

¹ See Procl. *In Prm.* I for the importance of this removal, this distancing. The frames are not only dramatic, some stress the necessity of mediation while others, the importance of the aleatory nature of the transmission.

² Cf. Gill 2014 and Brisson 2019.

³ Plot. *Enn.* VI.2; Procl. *Theol. Plat.* III.20–21; see also Notomi 1999: 4.

the others: One and multiple, whole and parts, being and logos. The One is, in the work of Plato, divided. Weary of any unity, in the *Republic*, Socrates says every city is at least two cities (422e, 551d).

Three points, in order to proceed:

- The ambiguous status of the One: it is and it is not. The famous problem of the two conclusions: ‘if the one is not nothing is’ (*Prm.* 166bc), and ‘the One is and is not’ (166c), and their apparent symmetry.
- The *Parmenides* is among other things an exercise in dialectical thinking. The word γυμνασία occurs several times between 135d–136c; an exercise that is necessary, if truth is not to escape one, and rewarding with a complete and perfect view of the truth (τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές, 136c).
- In this dialogue, Parmenides is in the position of the master, confronting the theory of forms with several obstacles and indicating the way to surmount them, proposing the dialectical exercise. If philosophy, logoi and knowledge are to be of any worth at all, forms must be saved, that is to say reformed, reworked to be able to respond to these aporias. The greatest of these is, of course, what is known as the greatest difficulty, the total separation and unknowability of the world of forms, the world of gods and the world of men (130a–135e).

3. The Theory of Forms and Its Critique

A mention by Socrates in the *Sophist* (217c) of the encounter with old Parmenides signals (also in the *Theaetetus*, 183e–184a) that the *Sophist* is posterior and will attempt to refute the dialectic deployed or the aporias reached in the *Parmenides*, which if successful, completely destroy the possibility of διαλέγεσθαι δύναμις, philosophy and logos in general.

Most commentators agree that the two greatest obstacles raised against the theory of forms in the *Parmenides* are the third man argument, popularised by Aristotle as a valid critique, and the greatest difficulty. It seems, however, and it is one of the main consequences of our argumentation, that once the greatest difficulty is solved, the

third man argument, as well as the whole theory of separate and immobile forms, collapse. The first part of the dialogue introduces several issues: the whole and parts dilemma (131a); the light, the day and the sail (131c); forms in themselves, the idea of size, the size of size, the third man argument (131c–131e); the model and copy analogy (132d); the forms of mastery and slavery, the mastery of slavery as different from the mastery of slaves (133de). These accumulate in the following devastating proposition: if there is no connection between the forms and us but only the connections between forms themselves, no mastery and no knowledge is possible. God who is the absolute master and knower, is not (134d–135a):

Παρμενίδης. Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν [134e] ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίῃ οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκείνοι τε αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπότηται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες. Σωκράτης. Ἀλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, <ῆ> θαυμαστός ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναί.

PARMENIDES. Then if this most perfect mastership and this most accurate knowledge are with God, his mastership can never rule us, nor [134e] his knowledge know us or anything of our world; we do not rule the gods with our authority, nor do we know anything of the divine with our knowledge, and by the same reasoning, they likewise, being gods, are not our masters and have no knowledge of human affairs. SOCRATES. But surely this, said he, is a most amazing argument, if it makes us deprive God of knowledge.⁴

With regards to the whole and parts, in the *Parmenides*, being-one is a whole with two parts, being and one, as the whole is what is one and has parts (142d). In the *Theaetetus*, we see the difference between the whole and all (τὸ ὅλον τε καὶ πᾶν, 205a): the whole as a collection of parts, the whole, being what is one and has parts, of which none are

⁴ Trans. by Harold North Fowler.

absent, whereas the all, the truly one, is indivisible (201a–205a). Finally, in the *Sophist*, the whole is indivisible — it is either ‘truly one’ or has parts. In the Parricide episode (241de, the refutation of Parmenides’ ἐν τὸ πᾶν), as we shall see, the one is dissociated from the whole, the whole is more than one.

In the Parricide passage, the one is found to be different from the whole, opening the way to acknowledging a being of non-being. The Stranger argues that the one and the name of the one are two things, thus when speaking of being-one (ἐν τὸ πᾶν), we only utter the one of the name. The steps leading up to this are, firstly, the critique of monism as self-refuting, showing that being and the name of being, the one and the name of the one are two things, i.e. the difference between numerical and speculative monism. Secondly, there is the disjunction of the one and the whole (*Sph.* 243e–245e, see also the reference to the sphere as all round, thus having topological coordinates or parts, 244e). Being can either be whole or one, and since it is necessarily whole, as everything that was made was made whole (245d), it is not one. The whole/all is more than one (245b), so either being is devoid of being or the one is solely the one of the name (244d).

The second great couple operating in the argument is that of movement and rest, which dominates, in the form of a struggle, both the Gigantomachia about *ousia* in the *Sophist* and the *Theaetetus*. After the ‘secret doctrine’ of the fluxists (*Tht.* 156a), Plato describes a vivid image of the palaestra and the game of *διελκυστίνδα*, an obstinate tug-of-war under the Trojan wall (181ab). It seems, there is no exit from this couple, as we have indicated what is at stake from the beginning: whether everything is still or everything moves, either way we could know nothing. In the *Theaetetus*, nothing is one or invariable. We are led to an *aporia* that is both philosophical and dramatic (we shall return to this toward the end). In the *Sophist*, however, the definition of being as *dunamis* serves to bypass precisely this deadlock. As is shown in the ‘Children’s plea’ and the following section on the dialectician’s task, there is a science, or knowledge, and expertise, of forms which can and which cannot communicate (253bc). The Stranger, while looking for

the sophist, famously stumbles on the philosopher and the ‘science of free men’.

We are conducted from the opposition of movement and rest, which seems non-dialectical (the opposites do not communicate, or participate in each other), to the dialectical couple (participating in each other) of identity and difference, the Same and the Other of the later Platonic phase, operating in the *Timaeus* and the *Philebus*. But are movement and rest truly opposites? Or are all of the *megista gene* traversed by the ‘dialecticity of the dialectic’, being and difference, a *dunamis* to act and suffer, to know and be known, and thus are all of them necessarily in movement, even, what would appear most contradictory, the form of rest?⁵

4. The Megista Gene

In the *Sophist*, logos is born, in us, from the interconnection of forms, that are the means by which the soul cognizes *ousia*; forms communicate and move. However, not all forms can mix with all the other forms. As we have seen above, the assumption that none communicates with none is untenable, for we would be able to know nothing, or we could say nothing. Neither can all communicate indiscriminately with all; for again, we could say anything.

To divide everything from everything (the greatest difficulty of the *Parmenides*), would be the utter obliteration of any discourse or reason, since logos was born in us from the interconnection of ideas (*Sph.* 259e); and if we are deprived of reason, of logos, we are deprived, more gravely, of Philosophy. That nothing communicates is untenable – we would know nothing. That everything communicates is equally untenable – all things would be reduced to the same, but movement and rest are opposites. Only the third option, that some communicate and some do not is possible (*Sph.* 259de):

Ξένος. Καὶ γάρ, ὦ ἀγαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν [259e]
ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελές καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου
τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου.

⁵ See Gill, Ryan 1996 and Gill 2012: 214 for further elaboration.

Θεαίτητος. Τί δή;

Ξένος. Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

STRANGER. For certainly, my friend, the attempt to separate everything from everything else is not only not in good taste but also [259e] shows that a man is utterly uncultivated and unphilosophical.

THEAETETUS. Why so?

STRANGER. The complete separation of each thing from all is the utterly final obliteration of all discourse. For our power of discourse is derived from the interweaving of the classes or ideas with one another.⁵

Identity and difference are thus introduced to clarify the relation of opposites, of movement and rest, to being, to aid and guide in bringing about the operations of mixing in a correct way, appropriate to the one who has mastered this most difficult, yet primary and exceptional among the sciences, science of free men (*Sph.* 253bc), the dialectic. Plato accomplishes here a very significant step forward. As we have mentioned, we have been moving within the pre-Socratic oppositions between One and Multiple (see Ionian and Sicilian Muses, 242c, and the Parricide, 241d), and movement and rest (the Gigantomachia, 246a–249d). In responding at once to Parmenides, Empedocles and Heraclitus, and surpassing the oppositions handed down to him, Plato uncovers the kernel of his dialectical matrix – the *megista gene*, the dialectical couple of identity and difference. We have, within the *Sophist*, via the definition of being as *dunamis* (247e), the movement of Plato towards the late dialectic of the Same and Other that operates in the *Timaeus* and links to the *Philebus*.

Movement and rest both are, both participate in being. Movement is, and rest is, but movement is not rest. Movement and rest are opposites; both participate in being, so neither is being, nor do they participate in each other. Being must be a third kind, alongside movement and rest, in which both participate. The assumption that they are opposites on all levels is to be revisited, as we shall see.

⁵ *Sph.* 259de. Trans. by H.N. Fowler. For further elaboration see Mouzala 2019.

Most commentators agree that the definition of being as *dunamis* serves to turn the discussion from the opposition of corporeal and incorporeal to the couple of movement and rest (still opposites). It also serves to expose, therefrom, the true kernel of dialectic, which is the (dialectical) couple of identity and difference. But the definition of being as *dunamis* is thus neither entirely provisional nor naive; it reveals both movement and rest to be necessary conditions for the being of knowledge, of logos and *legein*, which is the way the soul cognizes *ousia*. Neither movement nor rest can, on their own, explain what being is. Being is δύναμις κοινωνίας (*Sph.* 251e), capacity/possibility of participation and being-together.

This is best exemplified in the Children's plea for reconciliation of the two camps; the child, when confronted with a choice, wants both at once. Thus, as children that were told stories (see *Gigantomachia*), the Stranger exclaims: like children we shall respond (*Sph.* 249cd):

Ξένος. Τῷ δὴ φιλοσόφῳ... ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ [249d] εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῆ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν.

STRANGER. Then the philosopher... must necessarily, as it seems, because of them refuse to accept the theory of those who say the universe is at rest, whether as a unity or in many [249d] forms, and must also refuse utterly to listen to those who say that being is universal motion; he must quote the children's prayer, "all things immovable and in motion," and must say that being and the universe consist of both.⁶

Being and all, τὸ πᾶν, are all things unchanged and changed, both at once.⁷ 'It seems we have effectively captured being with logoi', in a definition, ἐπιεικῶς ἤδη φαινόμεθα περιειληφέναι τῷ λόγῳ τὸ ὄν (249d) — in truth, the Stranger will go on to explain the greatest of difficulties

⁶ Trans. by H.N. Fowler.

⁷ See Gill, Ryan 1996; Gill 2012: 98–100, 227–244 for the different renderings and the importance of this crucial passage, the 'reconciliation' of Parmenides and Heraclitus, for the Platonic project.

and aporias about being, now that we think to have said something about it. We are no different from the ones that posit the two, a pair of opposites like hot and cold. The discussion will go into the territory of non-being, where the true parricide will take place.

Identity and difference are thus introduced to clarify the relation between them (movement and rest) and being: which kinds can communicate with which and which cannot. Identity and difference, the Same and the Other: some genera, like being and identity, can be said καθ' αὐτά and πρὸς ἄλλα, in relation to themselves and in relation to the others, in an absolute and in a relative sense, can be used to explain the other genera; rest is sameness to itself, rest is being in identity, movement is difference from itself, movement is being in difference. Thus being, the αἰὶ ὄν, *ousia* for the gods, is eternally same to itself, whereas becoming, the sensible, genesis, the *ousia* of the giants, is always different from itself.

Difference can only be said πρὸς ἄλλα, in a relative sense. Difference can only be conceived as a relation, difference of, in relation to something else. Hence, all kinds are different from each other, yet same to themselves; and we have communicable meaning. No genus slides into the other. In movement, in communication with other forms, yet in rest, self-sameness, being is said, as Aristotle perhaps would agree, in many ways. Different uses of the 'is' are explored by Plato – existence, identity, copula, predication.⁸ That is to say, existence is not the same as identity, not everything that is *is* the same. Thus, we have the all-pervasiveness and communicability of some genera, their priority and independence over and above the others; being and difference operate on a different level, permeating all the others – see the passage on the dialectician's task: one form through all, etc. (*Sph.* 253b–d)⁹

The Stranger goes even further, to posit the relation between the most supreme of genera, being and difference, and their priority over

⁸ See Ackril 1957.

⁹ For a different reconstruction of this ambiguous passage see Karfik 2011. Karfik, however, rejects that movement is introduced once and for all into the intelligible realm, that it is a structural feature of forms and the way the soul comes into contact with them, of knowledge as a special kind of *dunamis*. Cf. Wiitala 2018.

the rest. Furthermore, there is a being of difference, and this would be a difference of being, that is to say, a being of non-being. Not negation of being but its difference, not οὐκ ἔστιν but μὴ ὄν, non-being as the ever-present capacity/possibility of its being other.

Non-being, in the form of difference, is present in all relations between the great genera, it permeates the relations of communication between them and is present as much as being (as what causes the separation?), perhaps infinitely more. Non-being exists as difference of being. The being of the Other in all the others, they are other than the rest, yet nothing is other than itself; at the core of being, otherness, difference. Every identification passes through its opposite, every thing is what it is not: a movement, an interconnection between being and non-being. Like the position of the Stranger, *xenos*, in each society, Philosophy, part of no-part, is inside and outside of society at the same time. Pious, holy and yet subversive, transgressive; faithful, yet parricidal, Plato shows the movement of the non-identical, difference within each identity, the *xenos* subverting the polis, non-being at the core of being.

Thus we have the account of difference, διαφορότητος ἔρμηνεία, promised in the end of the *Theaetetus* (209a): logos, as the interconnection of forms, of the *megista gene*, as *sumploke* and community, as interweaving between forms, between being and non-being. A radical conception of logos; an interconnection, a web of being and logos, in which the relation is causal, the way the soul cognizes *ousia*, knowledge is a relation of *dunamis*. This is on par with the theory of forms, with participation as a causal relation (as in the second sail of the *Phaedo*, 99d), though we must say that whereas the participation model is vertical, hierarchical, the community of ideas is more horizontal. But not symmetrical, as we shall see.

Logos, the Stranger affirms, was born in the soul from the interconnection of ideas. We must notice here the role of the soul in cognizing *ousia*, both in movement and rest (in the *Timaeus*, the soul is itself composed of circles of same and other, in the *Philebus*, of infinite and finite, τὸ μεικτόν). To acknowledge an existence of this relative non-being, all

that is left is to affirm negation itself, non-being, logos as a great kind of being, as one of the *megista gene* — as a sixth, as is impiled in *Sph.* 260a? In the *Philebus*, there is a hint at a fifth as cause of division. And indeed, this is one of the possible meanings of logos.

In the *Theaetetus*, except for the refutation of the Heraclitean and the Protagorean positions, and despite the veneration of Parmenides as a lonely and courageous Priam, we encounter many clues towards the parricide that will ensue (the whole of the *Theaetetus* is marked by death, everybody is either already dead or goes towards their death by the time the dialogue has ended). In the *Theaetetus*, the battle between idealists and materialists is in the background, interrupted by two digressions. In the *Sophist*, the battle is posed as interruption in the middle of the search for the sophist (as in the *Statesman*, where another parricide, this time of Cronos by Zeus, signals the passage between two eras).¹⁰

In the *Theaetetus*, the secret doctrine reveals that nothing is one or invariable (ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, 152d). But in the digression, the dream of a dream (201d–202c), we are introduced to the atomistic structure of the universe of logos, elements and compounds, where the elements are unknowable, except through their combinations in compounds; like letters and syllables, like names and sentences; knowledge of the one and indivisible through the multiple and its divisions. Logos is discussed towards the end as an explanation, an account of difference, tying in an account of its cause of difference, an account of why it is different. Logos is a combination of stasis and flow, same and other; knowledge, in the soul, of the laws concerning their combinations. And of course, the weaving analogy is taken up in the *Statesman* where the Stranger re-appears. In the *Sophist*, this is shown through the Musical analogy of harmony and dissonance (continued in the *Philebus*) and the structure of language, vowels and consonants in words, names and verbs in propositions, indicating actions performed. Logos is envisioned as consisting of both name and verb (*Tht.* 201d):

¹⁰ For further elaboration on the role of digressions in Plato's other dialogues see Notomi 1999: 27–42.

name as thing (stasis) and verb as action, ῥῆμα, ῥοή, flow — movement (*Cra.* 426c–427b). The one, monas, μένει, stays same, the dyad, δύνатаι, dynamic, changing (see below on the unwritten doctrines), ταῦτόν καὶ ἕτερον, identity and difference. Being: negated.

5. *Why is not the One among the Megista Gene*

Having reconstructed what, in our view, are the most important threads of argumentation linking the *Parmenides*, the *Theaetetus*, and the *Sophist*, we shall propose five connected reasons — logoi, for which the One is absent from the list of the *megista gene*.

1. It is the topic of a different dialogue, exhausted, not to be discussed in the *Sophist*. This naturally raises the issues of chronology and connections between the dialogues. As, of course, the issue of the exhaustiveness of the topic; there is no consensus on the *Parmenides*. Nor on the purpose, σκοπός, of the *Sophist*, for that matter. The *Sophist* could still be a parody of the sophistic method as applied, for example, by Gorgias.¹¹
2. Linked to the above, the *megista gene*, the speculative kernel of the *Sophist*, is a random list: a meaningless digression after the digression of the myth and the confrontation of the stretching problem. Highly unlikely. Yet, the list is probably not exhaustive, since the whole is not one, i.e. it is multiple. There are probably other structural forms, forms that can mix with all others, transcending Aristotle's categories.
3. The parricide (as a response to the stretching problem), taking place throughout the *Parmenides*, the *Theaetetus* and the *Sophist*, which is essentially a refutation of Eleatic monism through their own means. In the later, as we have seen, this occurs in two steps and a final blow: i. the being of the name; name and being as two beings, ii. the disjunction of the One and the whole, and subsequently, iii. the affirmation of the being of non-being through the being of difference.

¹¹ See Notomi 1999, also Brémond 2019.

4. The problematic status of the One; in the *Parmenides*, the One is and is not. Aporetic, contradictory or impossible: one can think of Hegel and Lacan's reading and appraisal of the *Parmenides* as a Parthenon of symmetry, expressing the absolute nature of nothing but contradiction itself.¹² The One is and is not, ἅμα πάντα, at the same time. Contradiction describes the relation of inside and outside, the subject and the external world – its reflection, reduplication of the subject in speech and count. Primarily, the contradiction of logos, diction itself, the relation between being and logos – between what is and what can be said about it – exposing therefrom the problem of lies and non-being, which is addressed in the *Sophist*.
5. Is the One a form at all? Is there a form of One, the One-itself? In the first part of the *Parmenides*, in the *Philebus* (64c–65a) and in parts of the *Republic*, the Good is treated as a form, exceeding the other forms in *dunamis*. In the *Sophist*, it is an operation, the counting as one, oneness – the One of the name setting any multiplicity. In the *Republic*, the idea of the Good (the Good itself is not essence, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b) is ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, beyond essence, exceeding *ousia* in seniority and in capacity. (For some Neoplatonists, the One is identified with the Good, the agathon, God, for others, God is *nous*/creator). Regardless, it would be odd for it to figure in a discussion about *ousia*.

If the One is a form, that is to say, something, whose interconnections give birth to logos, which is the way the soul cognizes *ousia*, it must be a causal relation, a relation of *dunamis*. If it is a form, which class is it partaking of? S1, S2? Is it like being? Like difference? Like movement and rest? Which interconnections does it form? Gill describes as structural concepts oneness, sameness, difference, the ones known as transcendentals (beyond Aristotle's categories applying to all, formal concepts).¹³ In *Parmenides*' third deduction (158c), the One

¹² For further elaboration on this position see Priest 2012.

¹³ Gill 2012: 28. See also Plot. *Enn.* VI.2.10.6–11: the One not a genus; its being genus destroys its being one, either the One is genus or it is one. When we say being, we say

is treated as a form – structural or categorial – only to affirm its impossibility or contradiction.

The greatest difficulty, the total separation of the world of forms from our world, may be seen in this light as the outcome of the affirmation of the One: either the One is, or the theory of forms, which are the way we cognize the world of gods (clear vision of the $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$, instead of fuzzy and ephemeral world of phenomena). We are thus faced with a decision, to save the One and discard the theory of forms, or the One is not (ontologically). But there has to be the One as an operation (epistemologically), if there is to be knowledge at all, the setting together of multiplicities according to same and different, to name and count. In other words, if there is to be meaning, logos, Philosophy, there is no One, only the count-as-one.

The *Parmenides* is thus precisely the impossible map of the One's relations and interconnections. If the One is a form, how do we know the One? Against the greatest difficulty, there is either the One or there is knowledge. Either forms exist and communicate, or there is no logos and Philosophy altogether. For Parmenides, all is one, the One is, one and whole are the same. For Plato, treating the One as a form thus famously produces two conclusions. First, if the One is not, nothing is; second conclusion: the One is and is not. Both cases have grave consequences for logos, contradictory. For Plato, there is no One but of an operation: the unity of living, moving thought, *nous*, a living whole.

one. The One: beyond essence, not even a cause. The unity of movements of the parts of the whole; a movement of knowledge as a $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\eta$ (II.9.8.25). For further discussion of the use of *dunamis* in the *Enneads* of Plotinus see Spanu 2014.

II

The *Parmenides*' Greatest Difficulty and the *Sophist*'s Greatest Calamity:
Participation, *Dunamis* and the Community of Forms

The community of forms can be seen as an attempt to sketch out the theory of participation, which was left wanting in the *Phaedo* and the *Republic* and derelict in the *Parmenides*. It is easy to detect a political resonance throughout the whole work of Plato; participation in ideas, things participate in ideas as ideas in higher ideas, as the citizens partake in the polis. Each thing is what it is, acquires its name, by participating in something higher than itself; it is caused, obtains its sense, by its participation in forms. What is important is the necessity of their movement and interconnection, their relations; their political and communal existence, that is, not as separate, immobile and incommunicable individuals. The question of the polis is central to Plato's Philosophy. One could draw a parallel between the *Republic* and the *Laws* — the second sail, reflecting the attempts to solve the problems of the theory of participation, which, like politics itself, is subject to constant reworking. Participation is a vertical, hierarchical model, whereas the community model is horizontal, not egalitarian or democratic, nor symmetrical, but nonetheless necessarily mobile. Being and difference operate on a different level, permeating the others — as operations of unity and separation?

In *Republic* iv, sensibles partaking of opposites prompt the intellect to reflection. Forms partaking of opposites, however, was the trouble in the first part of the *Parmenides*, and was held as an assumption throughout the *Sophist*: that movement and rest are opposites, and forms cannot partake of both at the same time, ought to be carefully examined.¹⁴

¹⁴ R. 436b: "It is obvious that the same thing will never do or suffer opposites in the same respect in relation to the same thing and at the same time" (trans. by Paul Shorey). *Prm.* 129b: is it astonishing if forms can partake both of one and many — partake of opposites? An early version of the law of non-contradiction, for a different and an immensely more complete account see Gill, Ryan 1996, Gill 2012. Non-contradiction is not a law yet in Plato, only later, with Aristotle (see

As we have seen above, in the Children's plea (*Sph.* 249d), being and the all are all things unchanged and changed, both at once. To arrive at this, what is necessary is a certain reconciliation of opposites, a viewpoint, from which they are no longer opposites: a synthesis, a surpassing of the opposition onto a higher level, the acceptance of both movement and rest as great kinds — of being, and the proposal to introduce identity and difference as notions, on a different level, to clarify their relation to being.

The distinction between structural and categorial forms, S1–S2, between being and difference and the rest, implies a difference in operative aptitude of the concept, a difference of levels. However, movement and rest can also be seen as structural, not merely categorial features; they turn out to be necessary conditions for the being of knowledge, that is of *dunamis*, and thus the distinction collapses. If we are not discussing a difference of levels, there would have to be a time where being neither moves nor rests, a transition. But this would mean that movement and rest partake of each other, that being participates in both, at the same time, or rather, at the time of no time, out of time and space. The moment *qua* moment is *atopon*, it neither moves nor rests, the moment of *dunamis* — ἐξάιφνης, the *stigma*, is neither in space nor time, ἐν χρόνῳ οὐδὲνι οὔσα (*Prm.* 156de). The *stigma* is and is not, it is between being and non-being.

Thus Plato, by forcing us to think forms-in-themselves and towards-others through difference, at the same time is aiming at the dissolution of the distinction between the one-in-itself and the others. The dialectical argument posits knowledge-*dunamis* against separation, their

Priest 2012). Whereas for Aristotle contradiction is something to be avoided, Plato explores its ambiguities and power, should we say, its *dunamis* in *koinonia*. According to Priest 2012, the historical Parmenides was the first to propose the principle of non-contradiction. In the *Parmenides*, he appears to criticize Plato in the figure of young Socrates. But by the end, the contradictoriness of forms is defended, and Plato in the voice of Parmenides has accomplished a devastating critique of the Parmenidian doctrine and Eleatic thought, the cornerstone of which is the principle of non-contradiction. This interpretation might also explain the parricide taking place in the *Sophist*, shedding light on the significance of the surpassing taking place.

surpassing as an opposition. This already occurs in logos, language, through the different uses of the verb ‘is’ (identity, predication and self-predication, transitive, intransitive). What is at stake is the very friction between being and logos: a contradiction, and dialectic? Δι-αλέγεσθαι δύναμις is fundamental, not only dialectic, but the force, *dunamis* of dialectic (R. 533a–d), a special kind of *dunamis*: knowledge, between soul and *ousia*, friction, as between the twigs that spark the flame – suddenly, yet silently – in the *Seventh Letter*. Cognizing its self and the object, itself in the object and the object in oneself; generating momentarily, perhaps evanescently, an identity of knower and thing known; ὁμοίωσις θεῶν. Science of free men, where this freedom should be associated with the idea.¹⁵

Dunamis, we should note, is not peculiar to Philosophy, but imported from disciplines, which Plato values highly: mathematics and medicine, Pythagoras and Hippocrates. As medicine is to treat the body of diseases, Philosophy, is a medicine for the soul, for the city, to treat the diseases (vices), nutrition (habits), in a holistic way. One thinks of the political Asclepius of the *Republic* (407e). “Hippocrates and true logos agree,” Plato writes in the *Phaedrus*, that knowledge of each *physis* comes through its *dunamis*, the *dunamis* of each *physis* (*Phdr.* 270b–e, *Prt.* 311b – the first ever mention of Hippocrates of Cos). In the *Republic* and *Timaeus*, *dunamis* is not only associated with the physical and the senses. In the *Theaetetus*, it is associated with mathematics but also with the doctrine of Heraclitus and Protagoras. In the *Sophist*, knowledge as *dunamis* also accounts for participation, causal relations between forms in the community of forms, mental phenomena. In the *Republic*, except for political power (δύναμις πολιτική, 473d), we have seen the Good exceeding *ousia* in *dunamis* and superiority. In the *Phaedrus*, the soul is presented as self-motion, as *dunamis*, as capacity to move itself, but also as λόγου δύναμις (271c), the capacity of discourse and reason, through which seeds of dialectic are born in others infinitely, contributing to a form of immortality. *Dunamis* and self-movement are

¹⁵ See below *Sph.* 248e6, 249b5, the whole as solemn and sacred. The living whole, living thought; the dialogue, a logos created to resemble the cosmos.

linked to the immortality of soul. Throughout the *Laws*, for example (books 9–12: the soul as *δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν*, 896a), and specifically in the section on atheism and impiety, the Athenian Stranger treats legislation as a cure for the logical and moral flaws that follow from materialist views.¹⁶ But the parallel/rivalry with medicine deepens further; the final myth of the *Phaedrus* stresses the ambiguity of *pharmakon* — as both remedy and poison, being an issue of a correct mixture; remedy as *μέτρον* of the poison.¹⁷ *Metron* is distinctly linked to *nous* in the *Republic* (*nous* is linked to the capacity of judging *κατὰ τὰ μέτρα*, 603a); but also to the third kind of the *Philebus*, its cause and the demiurge of the *Timaeus*.

A further connection could be made between *dunamis* and the *ἐξάιφνης*, further linking the *Sophist* and the *Parmenides*. The sudden, the moment in the *Parmenides* (156de) is a moment between movement and rest, outside of movement and rest; the instant, the *ἐξάιφνης*, is out of time and space. The moment of *dunamis* would likewise have to be a moment between movement and rest, out of time and place, between being and non-being.¹⁸ The instant is in between movement and rest, intelligible and sensible — thus the proposal of knowledge as movement, as *dunamis*, instantaneous and evanescent can be seen as a momentary lifting from *or* back into the greatest difficulty of the *Parmenides*, and the greatest *aporia* of the *Sophist*, rendering knowledge impossible and being as puzzling as non-being. The instant is between being and non-being, it is in movement and rest at the same time, *ἅμα πάντα*, the moment which is and is not; a contradiction, a forceful collision. It is there, always at the edges of the rational that the

¹⁶ Cleary 2013: 235–238.

¹⁷ See Scolnicov 1998, VonStaden 1998, Macé 2003, also Brisson 2016: 140–141, for uses of *dunamis* in the Platonic corpus and Aristotle; on being as *δυνάμει* and *ἐνέργεια* see Cleary 2013: 251–297. Cf. also Derrida's well-known *Pharmacy*.

¹⁸ Priest 2012 argues that the third deduction where the instant appears is the attempt to answer the objection that contradiction can be resolved by appealing to different times. Even if a form cannot partake of opposites at the same time, the instant is out of time. By summing up the results of the first two hypotheses in the third as contradictory, Plato wishes to show that the instant itself is a contradictory entity.

Platonic myth interrupts. Such a case, a moment of opposites meeting in forceful collision, of a cosmic force personified, causing a great earthquake and disaster, is presented in the myth of the change in the motion of the universe in the *Statesman* (268d–274e). The digression of the *Statesman*, in which the Eleatic Stranger continues the discussion of the *Sophist*, presents a mythological vision of this moment. Is not the myth of Cronos a presentation of precisely the moment of *dunamis*; a moment, ἐξαίφνης, in which the revolution of the universe halts violently, the moment of *dunamis*, of the world stopping and turning the other way around?

Dunamis reveals movement and rest to be structural features of forms. Forms rest, as they are αἰεί, eternally same to themselves, and yet move, communicate with others, act and suffer, insofar as they are being known as *ousia* by a knower, soul (*Sph.* 248d). Forms move and rest, insofar as they are knowable, insofar as they are. Plato thus attempts to answer the problem of lies, sophistry and false reason by appealing to the interconnections between being and the knowledge of being, being and logos. Thus, *dunamis*, bypassing the aporia about being is to be salvaged, and knowledge to be reconfigured as a special kind of *dunamis* – Plotinus’ δύναμις φανταστική? The *megista gene* is not a combinatorial, nor a complete and closed matrix. Rather, it should perhaps be conceived doubly: as structure and as operation at the same time. A structure, born from elements, generating the sense of the elements retroactively, from the activity, the operation of the structure, from the next and higher level to the previous. Hence the linguistic and musical analogy. Likewise, in the *Theaetetus*, the atomistic dream of the compounds and elements is coupled with the unifying look, idea. Logos is posited as an account of difference, the difference between the whole and the all, the unifying look, an operation of unity.

It is Plato’s great achievement to have advanced a concept of being based on *dunamis*; that is, a dynamic model, one that includes knowledge of being, and how this knowledge is possible in the account of what being is. And this dynamic model, generating cosmological questions regarding forms, continued in the *Philebus* and in the *Timaeus*,

can be seen as a model of teleology; an effect which makes possible its own cause, an operation of the structure which makes the structure visible and knowable. Or, to use modern terms, an epistemology which generates its own ontology.

Platonic teleology is notorious throughout the history of philosophy. To say that an epistemology creates its own ontology, is to say, on the topic of being and logos, that the cause is knowable by its effects, that the end is present from the beginning. The *telos*-purpose is, according to Plato, infused in the order, design and origin of the universe; a universe in which both *nous* and necessity, *nous* and hazard, order and matter that is disorderly, sameness and otherness, co-exist. The plausible myth of the demiurge (the *Timaeus*), the myth of Cronos (the *Statesman* and the *Laws*) and the philosophical demonstration of the *Laws*, prepared by the myth and the preamble on atheism, exemplify this logic. Logos is the gift from the divine, born from the interconnection — in order to communicate with the divine and assimilate its like. The argument for the self-movement of the soul, followed by a cosmological argument and the teleological argument, weave the vision of dialectic as the unity of metaphysics, cosmology and politics/ethics.¹⁹

Thus Plato's position on the problem between being and logos, the One and the count as one, ontology and epistemology, is teleological. Ontology is of course a kind of logos, of being, generating the subsequent question of how this knowledge is possible, the epistemological question. But in truth, ontology is already epistemology. Plato attempts inclusion of how knowledge of what is is possible in what it

¹⁹ See Scolnicov, Brisson 2003: 122–127, Van Harten 2003: 134, also 'Les Preambles des *Lois*', 'Le discours comme univers, l'univers comme discours' in Brisson 2016. Also Cleary 2013: 174–180, 'The Mathematical Cosmology of Plato's *Timaeus*', for correlation between ontology and epistemology, the highest genera of the *Sophist* — being, same and different and the construction of the world soul by the demiurge. Also the position and structure of the soul, between intelligible and sensible, in the *Sophist* mediating through the *dunamis* of knowledge, and in the *Timaeus* composed of same and other, sets it in contact with both realms and hence makes the knowledge of both realms possible. See also Protopopova 2018, for the *megista gene* as a noetic prototype of the composition of the world soul, a 'noetic atom'. For the relation between cosmology and politics see O'Meara 2017.

is, its logos, and logos is a kind of being. Λόγου δύναμις, the capacity to act and suffer, knowledge is a kind of movement. *Dunamis* (according to Hippocrates and correct reason) reveals the *phusis* of each thing, its purpose, *telos*, design and order in the whole. The One or the Good, exceeding *ousia* in *dunamis*? Do not *ousia*, soul and logos form a proto-trinity, rendering rational and knowable the otherwise ineffable mystery of the One? In compliance with our modern terms, object, subject and their relation, knowledge, which constitutes them as subject and object, the whole is mediated and united through a third. That the solution to the two is the three has long been the intuition of dialectical thought. We are nudged towards a three-place causality for the non-spatiotemporal, the communication between different levels, as for example taking place in the *khora*. Reasoning, logos, a kind of being, affects and is affected by both the intelligible and the sensible, bastard reasoning bridging, mixing *nous* and necessity. Being itself is a mixture of reason and necessity (in the *Timaeus*); in the language of the *Philebus*, it is the third kind, mixture of the finite and the infinite. In this structure, the soul, like eros, is posited as daemon, in between, indicating the difference between gods and mortals, their separation as the greatest difficulty and at the same time their connection, eros – divine, philosophical mania – uniting, guarding the doors in between.

Delving further into the myth of eros and psyche, the soul, composed of same and other, in between the sensible and the intelligible, is strikingly similar to how Diotima describes eros, between gods and humans, in the *Symposium* (202e–203a), connecting and guarding the doors: a daemon – and a great sophist. Logos, born in the soul (as in *Phlb.* 30c: *nous* and wisdom without soul has never been born), is what is making knowledge possible.²⁰

Logos was born in the soul from the interconnection of ideas.²¹ For all this to be possible, the One is not, for Philosophy and logos are only possible in the context of the disjunction of the One from the whole,

²⁰ On the issue of the centrality of the soul and its relation to the forms, its necessity for logos and knowledge, in between the intelligible and the sensible, see Tegos 2018.

²¹ See above *Sph.* 259de.

or, in modern terms, of the death of god – of the absence of the One of divine providence and predestination. Being is either one or whole. If all is one then no freedom, no whole, no science of the whole, no science of free men, no Philosophy is possible. Either forms exist and are knowable, or there is no Philosophy, no logos, no knowledge, *nous* or wisdom. No civilization, world, cosmos with logos or *telos* is possible; either the One is – or forms and knowledge, knowledge of the forms, the means by which the soul cognizes *ousia*.

In the *Sophist* (248e–249a), the whole cannot stand holy and lifeless – if so, it is unknowable:

Ξένος. Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς [249a] ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;

STRANGER. But for heaven's sake, shall we let ourselves easily be persuaded that motion and life and soul and mind are really not present to absolute [249a] being, that it neither lives nor thinks, but awful and holy, devoid of mind, is fixed and immovable?

To deny such would be an unforgivable mistake; for it would deprive us of Philosophy, of the possibility and the reason of this very dialogue.

STRANGER. If there is no motion, there is no mind in anyone about anything anywhere (νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ) <...> And on the other hand, if we admit that all things are in flux and motion, we shall remove mind itself from the number of existing things by this theory also. (249b)

A little earlier, the Stranger asks:

Shall we say that it has mind, but not life, and hence no soul? <...> Then shall we say that it has mind and life and soul, but, although endowed with soul, is absolutely immovable? (249a)

To conclude this brief exposition on *dunamis*, is Plato in the *Sophist* introducing movement to the intelligible realm? Aristotle denies this, Plotinus follows the *Sophist* in making movement necessary

for thought, the Church Fathers follow suit, thought is kinetic. The definition of being as *dunamis* applies to both camps of the Gigantomachia, bypassing the objection raised by the friends of forms and the greatest difficulty, in the knowledge and logos born in the soul and life of the whole. Forms are participated in by the sensibles, they cause, affect and participate in each other thus being caused, affected. They remain the same, resting while in communicating with others, in movement and difference.²² This participation of forms in each other is not, however, a spatiotemporal change, locomotion or alteration. Forms participate in opposites, in movement and rest, identity and difference, being and non-being, generate contradiction for *dianoia*, for finite understanding. Only Philosophy, dialectic, the science of free men, can grasp the logos, the web of their interconnections and only *nous* can conceive of the whole and each of the parts at the same time.

As with the teleological argument for the construction of the eye in the *Timaeus* (47b), its construction is justified and explained by the end which it informs. Its end is built in so as to constitute and account not only for its being but also for the condition of its very intelligibility.²³ The whole, *qua* living being, *qua* teleologically conceived and construed, accounts retroactively for the proper placement of its parts by its very nature and comprehensibility. Is not a similar operation performed by the soul in the movement of knowledge? I.e. as the very condition of possibility and intelligibility, of *ousia* and of itself, of the whole; as the proper placing of the parts and their communication; as a result and as an account of the possibility and knowability of the result.

²² For further discussion see Wiitala 2018.

²³ Cleary 2013: 179. See also Wiitala 2018: 191–192: “*Nous* is the activity of correctly ordering forms in relation to one another in light of the norms that govern these relations. ⟨...⟩ the norms that structure the intelligibly ordered relations between forms are not external to the forms, but are those forms themselves *qua* norms. In this way, the communion of forms participating in one another is not moved by something else but is self-moving, and therefore living.” It seems, however, that παντελῶς ὄν must refer to the whole as a living being, the cosmos, comprising both movement and rest, same and other, intelligible and sensible, not only the forms as true being.

For this to be possible, but above all, to be knowable, as we have seen, the whole must be dissociated, disjunct from the One.

But how does the disjunction of the One and the whole allow Plato to advance beyond Parmenides? By grounding difference through opposition and negation, moving from being as *dunamis* to the whole being more than one, to the being of difference and the existence of non-being. This movement also occurs on the dramatic level, through the figure of the Eleatic Stranger and the parricide of the father, Parmenides. The *Parmenides* is the dialogue of the father, the *Sophist* is the dialogue of the son. What is staged, exemplarily, is a Parmenides who is the master of the master (Socrates), followed by the death of both the real and the symbolic father, Parmenides and Socrates, for Plato to emerge as master.²⁴ Previously, in the *Theaetetus*, we have seen Socratic midwifery reach its climax (151c, 210b) in the aporetic ending of the dialogue, as Socrates has left to attend his announcement of trial, and Theaetetus to be mourned for his heroic conduct, only to give his position to the Stranger who begins, in the *Sophist*, more constructively, going on to the *Statesman*, this time picking a young Socrates as his interlocutor. It is, of course, no coincidence that both Theaetetus and the young Socrates are students of Theodorus, a mathematician.²⁵

This brings us to the thorny issue of dialectics and mathematics, exposed in books VI–VII of the *Republic* as formulated between *dianoia* and *noein*, or in the discussion in *Theaetetus* (147d) on mathematical *dunamis* (power or root), its incommensurability to be explored against the concept of the whole. Impossible as it is to explore this issue in the confines of the present article, we can only say that, as in the *Phaedrus*, dialectical is he who can see the whole and each of its parts (266b). In the *Laws* (875cd), law sees the parts, but only *nous* sees the whole. *Dianoia* sees the One as separate, the parts; *nous*, dialectic, the only free science, sees the whole, in movement and interconnection. As we have

²⁴ See Badiou 2014: 126–147.

²⁵ See Notomi 1999: 63.

seen, the whole is more than one, there is only the name of the one; the one solely of the name.²⁶

In the *Parmenides*, the One and the multiple are ‘revolving doors’, in the *Sophist*, the One and being are no longer tenable together. In the *Republic*, the form of the good – as condition of intelligibility – is not a form like the others. We are entering the obscure realm of the unwritten doctrines, on Aristotle’s testimony, which, alongside the third man argument, taken as a valid critique, purports to show Plato’s ontological dualism: Plato has two principles: the One and the indefinite Dyad. The One, *μονάς*-sameness, resting, and *δυνάς*-*dunamis*, changing; the realm of acting and suffering, attraction and repulsion, associated by some Neoplatonists with matter and non-being.²⁷

The Dyad generated from the One? Operated by (the operation of the One?) and participating in the One? The One as causal and dynamic, i.e not one-one, but one-many, and one and many of the second and third hypotheses of the *Parmenides* combined; the One, the one-many and the one and many. This is the proto-trinity of the three hypostases, the One, the Intellect and the Soul. But there is difference within Neoplatonism, Plotinus and Proclus regarding the centrality of the *Parmenides* as a text containing principles of Platonic theology: the difference between the One-Good of the *Republic* and the One of the first hypothesis of the *Parmenides*. Can the One be participated in and be causal? Or is the One beyond *ousia* and ineffable, indivisible, the subject solely of apophatic-negative theology? For Plotinus, the One is pure *energeia*, much like the activity of the unmoved mover of Aristotle’s *Metaphysics* Λ (*Enn.* v.1–14). But is the influence of Aristotle in Plotinian interpretation, which Hegel also explicitly noted, to be

²⁶ See Cleary 2013: 253. On the whole, the set and its relation to Platonism, see Cantor’s definition of the set in the *Grundlagen* as a mixture of one and many, according to sameness and difference drawn directly from the *Philebus*. Further on the *Parmenides*, the greatest difficulty, and Russell’s paradox and Plato’s ‘hierarchical solution’, see Findlay 1974, Haecker 2014.

²⁷ See Plot. *Enn.* II.5.27, III.6. On the unwritten doctrines, the One and indefinite Dyad, see the *Seventh Letter* and Aristotle; for Plato and the esotericist reading, see Brisson 2016, Cleary 2013. Cf. Findlay 1983.

viewed as its weakness? Plotinus incorporates the testimonia and the principles of Platonic ontology as dynamic, yet turning them against the first principle of the unmoved mover, to a dynamic theology which is connected to the other dialogues such as the *Philebus*, *Timaeus* and *Republic*, where there are positive accounts of the Good.²⁸

For Aristotle, the limit, finitude, is seen as positive, something is insofar as it is limited, is one. Being and unity are not genera, they are attributed to anything that is insofar as it is, insofar as it is given an ontological status, that is, in logos. Yet, there is an ambiguity on Aristotle's part with regards to his critique of Parmenides in *Physics* IV. Absurd as the Eleatic position appears to him, as an account of nature, that is to say, of movement, it seems difficult to dispense with. Nature is movement, yet it is also one on a different level, i.e. continuous, indivisible, in unity of definition; purposeful — ἐντελέχεια. The limit is intricately linked to being, something is one insofar as it is; barring infinity, multiplicity is a positive function of the limit. Being and unity are not genera then, but the differentiae of each genus? Nor are they the first principles, transcendentals: the One, the True, and the Good?²⁹

This ambiguity should perhaps be regarded as the ambiguity of the one itself, of Parmenides' revolution, marking the beginnings of Philosophy, which Plato recorded brilliantly in the *Parmenides*, the *Theaetetus* and the *Sophist*, an ambiguity of being itself. If the One is not, nothing is; the One is and is not. There is a world to explain, something is, but is it unclear if we have the correct account of forms, logos and finally being; hence the ensuing discussion of false logoi, images and phantasmata. The One as solely the one of the name, in logos, which interweaves being and non-being, form and matter; νοῦς, struggling with ἀνάγκη.³⁰

²⁸ See Gerson 2019 on the differences between Plotinus and Proclus on the centrality of the *Parmenides* and the inability of Proclus to account for the dynamism of the principles resulting in proliferation of entities in the intellectual 'architecture'.

²⁹ Cf. Arist. *Metaph.* B, 998b20–35, and also books Z and H, on being and unity; on place as the limit of περιέχον; on *dunamis*, *energeia* and *entelecheia*. See also Kosman 2013 on Platonic heritage of *dunamis* and *energeia* as activity.

³⁰ Cf. the issue of cosmology, the cosmos, the universe as a whole living being,

Knowledge as *dunamis*, weaving the Same and the Other; ontology, epistemology and cosmology. The search for the Sophist, the Statesman and the Philosopher is announced in the beginning of the *Sophist*; and we are given a hint regarding the appearances of the Philosopher, as Sophist, as Statesman and at times as manic, altogether mad (παντά-
πασιν μανικῶς, 216cd). This madness, an embracing of contradiction, a divine frenzy; seeing the whole and each of its parts, at the same time; as is the dialectical method described in the *Phaedrus* (266b).³¹ The *Parmenides*: an artisan's or artist's atelier; the studio of tools for the divine craftsman, an organon for cosmology. In the *Timaeus*, which deals with many a cosmological question generated from the trilogy, this cosmic force, this *dunamis*, is teleology personified; the parable of the demiurge, bending the Other to the Same, weaving identity and difference, being and non-being, form and matter, *nous* and necessity. The statesman and the divine statesman, the demiurge and the 'sublunar demiurge'; the divine sophist, imitating the divine craftsman, creating worlds, in logos.

logos, discourse and reason to resemble the cosmos; *nous* as living thought, a moving, living whole, as opposed to *dianoia* which divides and immobilizes understanding. The dialogue may be seen as a living whole: in the *Theaetetus*, the atomistic dream, in the *Sophist*, the whole cannot stand holy and lifeless, solemn and sacred. From the *Sophist* to the *Timaeus* and the *Philebus*: the passage from movement and rest to sameness and difference; from opposites to a dialectical couple, which participate in each other and in which the opposites are 'sublated'. Interestingly, though they appear as an abstract pair of principles, it is from these materials that the body of the world and the world soul are to be constructed by the demiurge in the *Timaeus*. See Brisson 2016, 'Le discours comme univers, l'univers comme discours'. Also Cornford 1937, Cleary 2013, O'Meara 2017.

³¹Eros – mania and divine frenzy, the philosopher as παντάπασιν μανικῶς; the embracement of contradiction? (*eide* being one and multiple, in movement and rest, same and other, one and whole at the same time). Eros: δεινὸς γόης καὶ φαρμακεύς καὶ σοφιστῆς (*Smp.* 203d), a great wizard and seducer. It was probably Iamblichus who introduced the divine sophist, or 'sublunar demiurge', as the σκοπὸς of the *Sophist*, see Iambl. in *Sph.* fr. 1 Dillon = fr. 2 Cufalo.

References

- Badiou, A. (2014), *Parménide: L'être 1 – Figure ontologique*. Le séminaire 1985–1986. Texte établi par Véronique Pineau. Paris: Fayard.
- Brémond, M. (2019), “Mélissos, Gorgias et Platon dans la première hypothèse du *Parménide*”, *Revue de philosophie ancienne* 37.1: 61–99.
- Brisson, L. (2016), *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.
- Brisson, L. (2019), “International Plato Society: History and Prospects”, *Platonic Investigations* 10.1: 11–20.
- Cleary, J. (2013), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus*. Edited by J. Dillon, B. O'Byrne, F. O'Rourke. Leiden: Brill.
- Cornford, F. (1937), *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Derrida, J. (1981), “Plato's Pharmacy”, in Id., *Dissemination*. Tr. by Barbara Johnson, 61–171. Chicago: University of Chicago Press.
- Findlay, J.N. (1974), *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Findlay, J.N. (1983), “Plato's Unwritten Dialectic of the One and the Great and Small”, *The Society of Ancient Greek Philosophy Newsletter* 113.
- Gerson, L.P. (2019), “The ‘Neoplatonic’ Interpretation of Plato's *Parmenides*”. Forthcoming in *The International Journal of the Platonic Tradition*.
- Gill, M.L. (2012), *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*. Oxford University Press.
- Gill, M.L. (2014), “Design of the Exercise in Plato's *Parmenides*”, *Dialogue* 53: 495–520.
- Gill, M.L.; Ryan, P., trs. (1996), *Plato. Parmenides*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Karfiík, F. (2011), “Pantelōs on and megista gene”, in A. Havlíček and F. Karfiík (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, 96–120. Praha: OIKOYMENH.
- Kosman, A. (2013), *The Activity of Being*. Harvard University Press.
- Macé, A. (2003), “Vers une théorie générale de l'agir et du pátir”, in S. Scolnicov and L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, 139–148. Academia Verlag.
- Mouzala, M. (2019), “Logos as ‘weaving together or communion of indications about ousia’ in Plato's *Sophist*”, *Platonic Investigations* 10.1: 35–75.
- Nercam, N. (2013), “En tout et pour tout (*Théétète* 204a–210b)”, *Plato Journal* 13: 37–50.

- Notomi, N. (1999), *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
- O'Meara, D.J. (2017), *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*. Cambridge University Press.
- Priest, G. (2012), "The *Parmenides*: A Dialetheic Interpretation", *Plato: The Journal of the IPS* 12. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_12_3
- Protopopova, I. (2018), "Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The *Parmenides* and the *Hippias Major*", *Platonic Investigations* 9.2: 72–80.
- Scolnicov, S. (1998) "Plato: diseases of the soul, diseases of the body", in K. Boudouris (ed.), *Philosophy and Medicine*. Vol. 2, 198–205. Athens: Ionia Publications.
- Scolnicov, S. (2003) "Pleasure and Responsibility in Plato's *Laws*", in S. Scolnicov and L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, 122–127. Academia Verlag.
- Spanu, N. (2014), "The Concepts of Mass and Power in Plotinus' *Metaphysics*", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 8: 14–25.
- Tegos, M. (2018), "Philosophy as Preparation for Death: Plato on the Immortality of the Soul", in K. Boudouris and M. Veneti (eds.), *Studies in Greek Philosophy: Ethics, Politics and the Origins of Philosophy on Rhodes*, 250–274. Athens: Ionia Publications.
- Van Harten, A. (2003), "Creating Happiness: The Moral of the Myth of Kronos in Plato's *Laws* (*Laws* 4, 713b–714a)", in S. Scolnicov and L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, 128–138. Academia Verlag.
- Von Staden, H. (1998), "*Dynamis*: the Hippocratics and Plato", in K. Boudouris (ed.), *Philosophy and Medicine*. Vol. 2, 262–280. Athens: Ionia Publications.
- Wiiitala, M. (2018), "The Argument against the Friends of Forms Revisited: *Sophist* 248a4–249d5", *Apeiron* 51.2: 171–200.

Алексей Гараджа

Тройной «Ион»: о последних изданиях диалога

ALEXEI GARADJA

TRIPLE *ION*: ON RECENT EDITIONS OF THE DIALOGUE

ABSTRACT. In the *Corpus Platonicum*, the dialogue *Ion* stands out both for its subject (what is the origin of the work of art, mastership and rational ability, or rather *mania*, divine inspiration?) and the mode of its presentation, which is unusually succinct and straightforward. The latter may be perceived as an extremely sophisticated irony — that is how, as a practical joke, as ‘a sheer *persiflage*’, the text had been interpreted by Goethe. His contemporaries Ast and Bekker, the early editors of the Platonic corpus, preferred to exclude the dialogue from the list of the authentic works of Plato. Doubts about the authorship of the *Ion* are being expressed till nowadays. Holger Thesleff fails to find evidence of the dialogue’s unauthenticity, but still counts it among the *dubia*. In recent years, no less than three critical editions of the *Ion* have been published, each of them remarkable in its own way. Carlotta Capuccino made a good start (2005), Albert Rijksbaron carried on robustly (2007); finally, Lorenzo Ferroni and Arnaud Macé offered their own spic-and-span edition (2018). The article surveys each of these three editions and raises a question about the interpretation of literary works along the lines sketched in the *Ion*. What is preferable today: a rational and thorough examination and restoration of a text, or more or less inventive intuitions that would ignore the ‘body’ of the text, the history of its emergence and tradition, and play with a set of constructs picked in an ideal image of the text.

KEYWORDS: Plato, the *Ion*, interpretation.

За последние пятнадцать лет вышло сразу три издания необычайно немногословного — всего двенадцать с небольшим Стефановых страниц — платоновского диалога «Ион», который даже не всеми исследователями признается подлинным. Краткость самого произведения означает, что большую часть в этих изданиях занимают комментарии и другие сопроводительные материалы.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019) DOI: 10.25985/Pl.10.2.03

Книга Карлотты Капуччино, озаглавленная «Философы и рапсоды» (Saruccino 2005), не является в полном смысле изданием «Иона» — приводимый здесь греческий текст, по которому выполнен параллельный перевод, восходит к критическому изданию Дж. Бернета (Burnet 1903): никаких отклонений, хотя их возможность и оговорена, мной не обнаружено. Главные достоинства книги — детальный построчный комментарий (языковой и толковый) и подробная рубрицированная библиография, начинающая от изданий и переводов и заканчивая исследованиями, посвященными частным проблемам диалога. Сама исследовательница главным своим мотивом обозначает неудовлетворенность не столько анализом деталей текста у своих предшественников, как неприступной неопределенностью его «*сœur cachée*»¹ — скрытой сердцевины, понимаемой как авторский замысел.

Любая попытка прояснить эту тайну неизбежно сталкивается с двумя ключевыми и взаимосвязанными вопросами: об авторстве диалога и о том, насколько серьезно предполагаемый автор трактует свою тему — исток и природу художественного творения². Ранние издатели платоновского корпуса Аст и Беккер (а также, в конечном счете, и Шлейермахер) не считали диалог подлинным; Герман и Штальбаум признавали авторство Платона, однако оценивали его как слабое произведение. Эти оценки шли вразрез с высказанным ранее мнением Гете, назвавшем диалог «откровенной насмешкой (*persiflage*)», острой, в аристофановском стиле шуткой-издевкой Платона-писателя³.

Камнем преткновения для скептиков стали пассажи о божественном вдохновении поэта (ср. θεῖα μοῖρα καὶ κατοκωχῆ, 536c2), независимом от *технэ* и *нуса*, и, как следствие, противоречивое — или невнятно сформулированное — отношение автора к искусству. Подытоживая господствующие интерпретации этой «скры-

¹ Saruccino 2005: 15; отсылка к Verdenius 1943: 239.

² У Стефана (Анри Этьена) диалог представлен с подзаголовком Περι ποιητικῆς καὶ ῥαψωδίας, а по-латыни его *scopus* обозначен как *De origine poetices et illius natura*. У Фичино подзаголовок «Иона» — *De furore poetico*.

³ См. Гараджа 2016 (перевод гетевской заметки с моим введением).

той сердцевины» диалога, Капуччино вспоминает, во-первых, афинеевскую оценку «Иона» — Платон здесь «плохо говорит обо всех поэтах (κακολογεῖ πάντας τοὺς ποιητάς)» (504a)⁴. Отсюда кто-то (вслед за Фичино) выводит, что целью автора было не поношение поэзии, при всех ее эпистемических изъянах, а напротив — похвала, с указанием на ее божественное происхождение; другие же отмечают колебание между критикой и восхвалением поэзии, объясняя его внутренней борьбой Платона-мыслителя и Платона-художника. Во-вторых, Капуччино указывает на трактовку Иона как маски, скрывающей под собой софиста (возможно даже, какого-то конкретного) либо софистику вообще — привычные мишени платоновской критики. И только один исследователь — голландский филолог-классик В.Я. Вердениус — «признает в Эфесском рапсоде достойного собеседника Сократа, выбранного Платоном за роль, которую он исполняет, а не за то, что что-то под собой скрывает»⁵. Именно рапсода как такового Капуччино ставит в центр своей собственной интерпретации «Иона».

Реализуется ее подход при помощи лексикографического анализа трех ключевых блоков («ядер») текста: терминологии, выражающей этическое суждение (ἀγαθός, εὖ, καλός); терминов знания-умения, от утверждения рапсодического τέχνη в зачине диалога, до его отрицания в эпилоге; наконец, лексики, имеющей отношение к сфере божественного и иррационального. На пересечении этих трех блоков и прорисовывается истинная фигура рапсода, и именно она призвана прояснить смысл, который Платон хотел вложить в свой диалог. Подытоживая свой метод, итальянская исследовательница говорит, что ищет решение «среди складок (tra le pieghe) языка, на поверхности, а не в глубине»⁶.

К языковым данным при решении вопроса об авторстве и датировке «Иона» апеллировал и такой авторитет, как Хольгер Теслефф. Не находя никаких явных признаков неподлинности

⁴ В русском переводе Н.Т. Голинкевича это важное «всех» пропало.

⁵ Saruccino 2005: 18; 263–272 (подробно о смысле и функциях ῥαψῳδός).

⁶ Saruccino 2005: 19.

диалога, он всё же отнес его к категории *dubia* — к этому его склонили «некоторые признаки стилистической близости с *Гиппием меньшим* и разные языковые странности (*oddities*)»⁷. Очевидно, что для предметного разговора о языковых особенностях «Иона» давно назрела необходимость в новом критическом издании диалога. Это запрос реализует Альберт Рейксбарон (Rijksbaron 2007).

Полный текст платоновского «Иона» дошел до нас в четырех первичных рукописях: T = Venetus Marcianus App. Class. IV, 1 (ок. 950 г.); W = Vindobonensis Suppl. Gr. 7 (кон. 11 в.); F = Vindobonensis Suppl. Gr. 39 (кон. 13 в.); S = Marcianus Gr. 189 (нач. 13 в.). В *stemma codicum* их распределяют по двум расходящимся веткам: T W vs. F S. Рукопись из собраний Плифона и Виссариона, традиционно обозначаемая сиглой S, стоит особняком, отличаясь в том числе и отсутствием апографов (против не менее восемнадцати, восходящих к T). Ее связь с F вплоть до наших дней оставалась предметом дискуссий среди издателей. Рейксбарон, изучив текст «Иона» по S *in situ*, однозначно признает эту рукопись первичной⁸. Как следствие, его издание существенно отличается от «классического» для нас (благодаря TLG) текста Бернета, который практически не использовал S и чей аппарат в целом не всегда надежен (во всяком случае, применительно к «Иону»).

Особое значение в связи с темой диалога («Илиада») приобретает вопрос о передаче гомеровских цитат, текст которых расходитя с гомеровскими рукописями — всеми или большинством. Понятно, что издатель Платона должен в этих случаях предпочитать платоновский текст — но этот текст сам же он и выстраивает на основании снесенных рукописей и своих недоказуемых, основанных лишь на интуиции и вкусе, решений по ряду ключевых вопросов: как именно цитировал Платон — по памяти либо по записанному тексту? насколько искажен текст первичных рукописей в сравнении с оригиналом? Неожиданное преимущество

⁷ Thesleff 1982: 222 (со ссылками).

⁸ См. Rijksbaron 2007: 29–32, особенно наглядное сопоставление сходящихся (р. 31) и расходящихся (р. 32) чтений F и S в сравнении с традицией T W.

перед более ранними рукописями получают при решении этой сложнейшей издательской задачи более поздние. Именно на F и особенно S ориентируется здесь Рейксбарон. Дело в том, что более ранние T и W отмечены пережитками унциальной традиции, предвалявшей «великую византийскую транслитерацию 9–10 веков»⁹, когда при переписывании древних текстов начали строго помечать акценты (пропускаясь в уставной записи).

Показательный пример — 538d1. Отталкиваясь от неакцентированного уставного VYCCON , переписчики как гомеровского текста, так и «Иона» по версии S (но не F, как полагал Бернет!) выдали верное чтение $\beta\upsilon\sigma\sigma\acute{o}\nu$ ‘глубина’, тогда как в T и F имеем $\beta\upsilon\sigma\sigma\acute{o}\nu$, аккузатив от бессмысленного по контексту $\beta\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omicron\varsigma$ ‘виссон’¹⁰. Пример того, как гомеровский $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$ расходится со всеми первичными рукописями «Иона», — 538c2–3, где при цитировании *Il.* 11.639–640 заключительная часть второй строки заменяется в платоновском тексте словами, почерпнутыми чуть выше в тексте «Илиады» (11.630)¹¹.

Здесь важно пояснить, что именно понимает Рейксбарон под «платоновским текстом». «Установление текста», по его словам, не равнозначно установлению текста, написанного Платоном. Такая задача не только практически недостижима, но и сомнительна с методологической точки зрения, поскольку предполагает наличие единственного и окончательного текста, написанного либо продиктованного Платоном в определенный момент времени. В действительности же интересующий нас текст длительное время пребывает в подвешенном, более или менее переменчи-

⁹ Rijksbaron 2007: 44. Под «транслитерацией» здесь подразумевается $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ — предпринятый в Византии массовый перевод древних рукописей из унциальной записи в минускульную. Ср. прим. 13.

¹⁰ В W здесь читается $\lambda\upsilon\theta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ ‘основания, низы’ — несомненно, глосса, случайно перенесенная в основной текст. См. Rijksbaron 2007: 44–45.

¹¹ Ср. $\acute{\epsilon}\tau\acute{\iota}$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\kappa\rho\acute{o}\mu\upsilon\omicron\nu$ $\lambda\omicron\tau\acute{\omega}$ $\acute{\omicron}\psi\omega\nu$ ($\acute{\epsilon}\tau\acute{\iota}$ S : $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ T W F) ‘лук на закуску к питью предложила’ (пер. Я.М. Боровского) против $\acute{\epsilon}\tau\acute{\iota}$ δ' $\acute{\alpha}\lambda\phi\iota\tau\alpha$ $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{\alpha}\lambda\upsilon\tau\epsilon$ ‘присыпала белой мукою’ (пер. Н.И. Гнедича). Заметим, что в примечаниях к переводу «Иона» Я.М. Боровского «подменное» полустишие ошибочно приурочивается к *Il.* 11.635 (Боровский 1990: 773) или 11.629 (Боровский 1924: 96).

вом состоянии за счет вмешательств со стороны самого Платона, его учеников и слушателей, позднейших читателей, переписчиков и исследователей, а какую-либо его фиксацию можно с таким же успехом отнести на счет издателей, как и автора¹².

Помимо акцентов и придыханий, византийский *μεταχαρακτήρισμός* 9–10 веков принес и другое важное новшество: разделение слов в рукописях и развитую пунктуацию¹³, отражавшие переход от восприятия текста на слух к чтению глазами, «про себя». Эти вещи важны при записи диалогов, особенно со многими участниками. Современные издатели (и даже некоторые поздние рукописи) помечают реплики именами собеседников — у древних *scriptio continua* разбивалась знаками *παράγραφος* и *δίκωλον*.

Но как адекватно перевести знаки препинания внутри реплик? Конечно, не всегда это настолько же важно, как в пословичном «казнить нельзя помиловать». Как правило, при передаче пунктуации издатели Платона просто дублировали Стефаново издание (1578)¹⁴. Рейксбарон эту традицию ставит под вопрос. В качестве показательного примера он подробно разбирает функцию ΠΙΔΕ в исходном «платоновском тексте» — сплошном и без знаков препинания — и то, как *τί δέ* оформляется в позднейших рукописях и изданиях — с вопросительным знаком либо без. В об-

¹² См. Rijksbaron 2007: 26–27.

¹³ О серьезности реформы свидетельствует один из ее зачинателей Феодор Студит (759–826), говоря о монастырском «каллиграфе» следующее: «Если он нехорошо хранит тетрадь или кладет книгу, с которой списывает, не накрывает вовремя ту и другую, не следит за строками (*ἀντίστιχα*), ударениями и знаками препинания — на раскаянье тридцать и сто [поклонов]» (*Роеп.* 1.54). Стимулом к реформе мог послужить спрос на внятные и разборчивые греческие рукописи со стороны арабских переводчиков. См. Rijksbaron 2007: 68–69, п. 150.

¹⁴ Помимо разбивки платоновского корпуса на тома, страницы и разделы, Анри Этьен предложил в своем издании и новую пунктуацию, однако без учета отраженных в рукописях византийских традиций с их теоретическими обоснованиями. Интересно, что Серранов параллельный латинский перевод не следует этим новшествам; как известно, Жан де Сер был на штыках с Этьеном во время работы над изданием и даже называл того *infaustus ille cacographus* — «двоечником несчастным». Из позднейших издателей лишь Беккер и Бернет порой отклоняются от Стефановой пунктуации. См. Rijksbaron 2007: 254–255, *cum notis*.

щем случае эта лексическая единица распознавалась как маркер смены темы беседы (topic shift) в диалоговом контексте, а дальше могли быть варианты, учет которых важен не только для издания текста, но и для его перевода¹⁵.

Параллельный перевод присутствует в издании «Иона», подготовленном Лоренцо Феррони и Арно Масе (Ferroni, Macé 2018). В этом тандеме за перевод отвечал Масе, за издание текста — Феррони. Феррони работал над снесением рукописей еще с начала века, пересекался с Рейксбароном в Венской и Венецианской библиотеках и даже помог тому исправить ряд ошибок при установлении текста¹⁶. Казалось бы, что еще можно добавить к столь тщательному и основательному изданию, как Рейксбароново? Оказывается, можно. Собственно, сами авторы уже представили в прошлом номере «Платоновских исследований» свое превосходное издание и избранную ими стратегию двоякой «контекстуализации» — текстологической и культурологической¹⁷.

Во-первых, здесь необыкновенно полно представлены материалы, на которых выстраивается текст, начиная от апографов, в том числе редких, и заканчивая цитатами и чтениями у древних (Прокл, Стобей) и новых авторов, а также у ранних переводчиков на латынь — Фичино и Липпи¹⁸. «Таким образом, читатель обеспечен, как мы надеемся, всеми необходимыми данными для проверки наших издательских решений; но мы также сочли уместным полностью обосновать большинство из них (а именно, наиболее значимые) в отдельном разделе нашего Комментария»¹⁹.

Во-вторых, авторы (тут уже прежде всего Масе) детально рассматривают культурные контексты диалога. Например, пытаются выяснить, почему именно рапсод выведен собеседником Сократа и чем, собственно, он занимался. Его профессиональную

¹⁵ См. Rijksbaron 2007: 247–257, особенно 255–257.

¹⁶ См. Rijksbaron 2007: xi. К сожалению, до сих пор нет доступа к электронным версиям основных рукописей «Иона» из Вены и Венеции.

¹⁷ См. Ferroni, Macé 2019.

¹⁸ Лоренцо Липпи де Колле ди Валь д'Эльса (ок. 1442–1485).

¹⁹ Ferroni, Macé 2019: 23.

деятельность передает в «Ионе» глагол ἐπαινέω (как и производное ἐπαινέτης) с обычным значением ‘восхвалять’; но можно выявить и два других технических значения применительно к рапсоду: ‘зачитывать’ и ‘цитировать’. Так кто же он — вдохновенный поэт-исполнитель или дотошный ученый толкователь? Или то и другое / ни то, ни другое, как Протей (541e7) — или как сама форма платоновского диалога, позволяющая исследовать различные практики с точки зрения их притязаний на знание, но не принимать ни одну из них окончательно как свою собственную?²⁰

Что же удивительного в такой «контекстуализации»? Разве не естественно для исследователя установить текст памятника на возможно более полном материале, а затем прочесть его «изнутри» — с учетом именно его, памятника, культурного, исторического и интеллектуального контекстов?²¹ Видимо, не для всякого. В качестве контраста укажу на стратегию «карнавализации», избранную переводчиком в недавнем издании платоновского «Пира» и наоборот вырывающую памятник из его контекстов²².

Очевидно, что при всех несомненных достоинствах старого перевода «Иона», выполненного замечательным ученым, переводчиком и поэтом Яковом Марковичем Боровским (1896–1994), новые издания и трактовки диалога, о которых рассказано выше, заставляют задуматься о новом русском переводе.

²⁰ Ср. Ferroni, Mascé 2018: 123–125; 2019: 33. Капуччино также обращает внимание на использование в диалоге ἐπαινέω (536d6, 541e2) и особенно ἐπαινέτης: последнее — вообще «ключевое слово», замыкающее собой весь текст (542b4), а ранее — важное сократовское толкование «магнетической цепочки» (536d3) (см. Саруссипо 2005: 88). Тем не менее, и Капуччино, и Масе предпочитают консервативный перевод (*elogiare, elogiare; réciter, récitateur*). — Отмечу здесь еще одну опечатку в примечаниях к русскому переводу «Иона» (о родине магнита): «мидийский (город Гераклея)» вместо «лидийский» (Боровский 1990: 772).

²¹ В последнем случае особенно важно проявлять такт, поскольку выяснение места «Иона» внутри платоновского корпуса слишком легко может привести к недооценке диалога (например, при сопоставлении с «Государством»).

²² См. Марков 2019 (греческий текст здесь приводится, но его происхождение покрыто тайной). Ср. рецензию на это издание: Гараджа, Протопопова 2019.

Литература

- Боровский, Я.М., пер. (1924), *Платон. Ион*. Перевод, введение и примечания, in *Полное собрание творений Платона в 15 томах*. Под ред. С.А. Жебелева и Э.Л. Радлова, Т. 9, 73–96. Ленинград: Academia.
- Боровский, Я.М., пер. (1990), *Платон. Ион*. Пер. под ред. С.Я. Шейнман-Топштейн, введение А.Ф. Лосева, прим. А.А. Тахо-Годи, in *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи, Т. 1, 372–385, 768–773. М.: «Мысль».
- Гараджа, А.В., пер. (2016), “Йоганн Вольфганг Гёте. Платон как товарищ христианскому откровению (перевод и введение)”, *Платоновские исследования* 4.1: 216–223.
- Гараджа, А.В.; Протопопова, И.А. (2019), “«Что-то смешное на нас напало»: О новом переводе платоновского «Пира», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 3.1: 265–285.
- Марков, А.В., пер. (2019), *Платон. Пир*. М.: РИПОЛ классик; Панглосс.
- Burnet, J. (1903), *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. T. 3. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Caruccino, Carlotta, ed. (2005), *Filosofi e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*. Bologna: CLUEB.
- Ferroni, L.; Macé, A., eds. (2018), *Platon. Ion. Esquisse sur la tradition textuelle du dialogue*. Texte critique et notes textuelles par Lorenzo Ferroni ; introduction, traduction et commentaire par Arnaud Macé. Paris: Les Belles Lettres. (Collection «Commentario».)
- Ferroni, L.; Macé, A., (2019), “New Strategies for Reading Plato’s *Ion*”, *Platonic Investigations* 10.1: 21–34.
- Garadja, A., tr. (2016), “Johann Wolfgang von Goethe. Plato as Party to a Christian Revelation”, *Platonic Investigations* 4.1: 216–223. (in Russian.)
- Garadja, A.; Protopopova, I. (2019), “‘Something Funny Has Overtaken Us’: A New Translation of Plato’s *Symposium*”, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics* 3.1: 265–285. (in Russian.)
- Méridier, L., ed. (1931), *Platon. Œuvres complètes*. Tome 5.1: *Ion – Ménexène – Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres. (Collection Budé.)
- Rijksbaron, Albert, ed. (2007), *Plato. Ion. Or: On the Iliad*. Edited with Introduction and Commentary. Leiden; Boston: Brill.
- Thesleff, Holger (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Verdenius, W.J. (1943), “L’«Ion» de Platon”, *Mnemosyne* 11: 233–262.

2.

Сократ и сократики

Ирина Протопопова

Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория

IRINA PROTOPOPOVA
SOCRATES AS 'ESSENCE' AND 'METHOD': *ELENCHOS* AND *APORIA*

ABSTRACT. The 'Socratic question' refers to the difficulty of unearthing a 'historical' Socrates in the sources that have come down to us. The 'Socrates' of Plato, Xenophon, Aristoxenus, are all very different, and even within the work of a single author – Plato – Socrates is quite versatile, appearing as an ironist, moralist, hybrist, 'lawyer', obstetrician, ratiocinator, aporeticist, teacher, sophist, mystagogue, etc. The article proposes the hypothesis that Socrates in his entirety in different dialogues embodies the movement from sphere to sphere in light of the quadripartite structure of existence in the 'divided Line' simile (*R.* 509–511), representing a kind of dynamic personification of multidirectional movement of the Eros type. The figure of Socrates in the dialogues of all the so-called three periods realizes the entire concept (*elenchos-aporía* – transcendence – *noesis*) in which *aporía* and the attempt to resolve it lead to transcendence, and this in turn makes it possible to reflect on the *noetic* work of our consciousness. The first stage of the scheme is considered using the material of the *Laches*, *Charmides* and *Alcibiades I*, where the methods of *elenchos* and *aporía* demonstrate a 'split' and 'lack' on the part of both the object of knowledge and the knower. The recognition of one's ignorance in relation to the split object and the cleft self lead to the question of the possibility of an 'authentic unity' of both the object and the self, to the question of αὐτὸ τὰυτό, and thus to eidetics and the need for transcendence as a way out of the 'spheres of existence', which becomes the main theme the dialogues of another type (the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Republic*).

KEYWORDS: Socrates, image, essence, method, *elenchos*, *aporía*, transcendence.

Сократ: хронология или «метод»?

Сократ издавна и по сей день остается фигурой насколько известной, настолько и загадочной. Так называемый «сократический вопрос» заключается в том, что исходя из дошедших до нас источников найти «исторического» Сократа весьма затруднительно: они разноречивы и в деталях, и в общей трактовке его образа — достаточно сравнить Платона и Ксенофонта¹.

Однако и в диалогах самого Платона много противоречий в образе Сократа: он то ироник, то моралист, то софист, то мистагог; он гибрист, «законник», майевтик, резонер, апоретик, учитель и т.д. Моя цель здесь — не столько выявить «исторического» Сократа, сколько понять, почему Платон выстраивает именно такой его образ («*πολύτροπος*»), что он хочет через него донести — подчеркну, не словами Сократа, а всем его поведением и описаниями, которые порой противоположны. Г. Властос полагает, что в так называемых «ранних» диалогах присутствуют взгляды самого Сократа, в «средних» — Платона. Я пытаюсь реализовать другую оптику: на мой взгляд, Сократа можно рассматривать как персонифицированный «метод», как проводника, помогающего проходить разные ступени «сущего» и одновременно разные уровни «я», схватывающего это сущее.

Исходя из этого, мою позицию можно обозначить как «унитарную». Действительно, я полагаю, что Платон при написании диалогов, относимых «эволюционистами» к разным периодам, имел в виду некую общую картину, в которой присутствовали и эленхос с апорией, и представление об эйдосах, а значит — и о специфическом способе их восприятия (ср. то, чем и следует созерцать «прекрасное само по себе» в *Smr.* 212a3). Это подразумевает, что Платон при написании *разных* диалогов имел *общие* представления о строении этого сущего. В принципе можно предположить и другое: что Платон редактировал более ранние

¹ О «сократическом вопросе» см. Schleiermacher 1818; Gigon 1947; Vlastos 1988; Vlastos 1991; Vander Waerdt 1994; Dorion 2011; Waterfield 2103; Trapp 2007. О современных тенденциях в трактовке вопроса см. Протопопова 2019а.

диалоги, когда такие представления у него сложились. Но редактирование задним числом — просто другой «технический» способ построения концептуального единства; более того, если мы примем гипотезу редактирования, это подтвердит желание автора такое единство выстроить.

Со времени П. Шори (Schorey 1903) унитаристы демонстрировали самые разные концептуальные развороты. Например, Ч. Кан считает диалоги от «ранних» до «Государства» включительно единым литературным проектом (Kahn 1997); при этом постепенная публикация диалогов обусловлена, по его мнению, желанием Платона подготовить читателей к радикальным идеям «Государства». Катерина Цукерт предлагает хронологию платоновского корпуса на основании «драматургии» жизни Сократа: в таком ракурсе самым ранним диалогом оказывается «Парменид», где Сократ предстает юношей, а самыми поздними — «Апология Сократа», «Критон» и «Федон», рисующие картины суда, заключения и казни (Zuckert 2009).

У меня нет задачи втиснуть все без исключения диалоги Платона в Прокрустово ложе схемы (так, особняком стоят «Филеб» и «Законы»); главная моя цель — показать, каким образом предлагаемая схема может помочь понять и проинтерпретировать сложности, не проясняемые в рамках «эволюционистского» подхода, объяснить вкрапления «позднего» Платона в «ранние» диалоги и наоборот (см. Schorey 1903).

Три Сократа

Различных платоновских Сократов можно более-менее четко свести к трем позициям:

- 1) Сократ, практикующий эленхос и/или апорию: «Лахет», «Евтифрон», «Лисид», «Хармид», «Гиппий меньший», «Гиппий больший», «Протагор» (здесь присутствуют и эленхос, и апория, которой и завершаются диалоги); «Апология», «Критон», «Алкивиад I», «Ион», «Евтидем», «Менон», «Кратил», «Горгий» (ряд апорий, завершающихся некими «позитивными»

высказываниями Сократа). Особняком стоит «Теэтет», который завершается апорией, неявно разрешающейся в «Софисте»². «Теэтет», по сложившемуся консенсусу, относится к достаточно поздним диалогам, драматургически он предваряет «Софиста», и чисто апоретическое завершение «позднего» диалога всегда было проблемой для «эволюционистов» — с моей же точки зрения, это как раз подтверждает концептуальное, а не зависящее от «периодов», использование Платоном тех или иных тем и приемов.

- 2) Сократ-мистагог, переходящий от философии к созерцанию эйдосов и/или к мифу; здесь апории присутствуют не только в беседе, но и в самом образе Сократа и в построении текста, и так или иначе разрешаются неким трансцендированием, переходом к ἐλέγεῖν («Федон», «Пир», «Федр», «Государство»).
- 3) Сократ, уходящий на второй план: «Тимей», «Софист», «Парменид», «Политик». В «Софисте» и «Пармениде» также присутствует эленктика и апоретика, однако другого типа, чем в перечисленных выше диалогах, — здесь она служит ноэтической рефлексии.

Как видим, эленхос и апория в той или иной степени присутствуют практически во всех диалогах, в том числе «поздних», но их функции различны. Таким же образом в «ранних» диалогах присутствуют упоминания об эйдосах и темы трансцендирования. Например, трудно принять, что «само по себе само» (αὐτὸ τᾶὐτό) в «Алкивиаде I», как и знание *знания самого по себе* и знание *себя самого* в «Хармиде», возможны без представления об эйдетике и трансценденции — очевидно, Платон уже имеет их в виду, когда в названных диалогах показывает, каким образом эленхос и апория делают путь к эйдетике и трансцендированию необходимым. Кроме того, в «Хармиде» присутствует ступенчатость при обсуждении возможности саморефлексии: ощущение, мнение, математическое знание, знание знания (167c–169a); это,

² См. Протопопова 2019b: 15–21.

на мой взгляд, несомненно соотносится с четырехступенчатой Линией из «Государства».

Образ разделенной на четыре отрезка линии играет, я считаю, весьма важную роль в концептуальном единстве платоновского корпуса. Вспомним четыре сферы, эксплицитно описанные в образе Линии в «Государстве» (509–511): две главные сферы, *видимая* (ὄρατόν) и *умопостигаемая* (νοητόν), причем каждая делится еще на две: в видимой нижней оказываются собственно *отображения*, а способ их схватывания — *уподобление* (εἰκασίαν); видимая верхняя — это сфера чувственных вещей, где правят *мнение* (δόξα) и *вера* (πίστις). В умопостигаемой сфере низшая принадлежит *дианою*, рассудку (διάνοια), которым пользуется наука, исходящая из аксиом; а четвертая — собственно *ноэтическая*, где правит *ум* (νοῦς), а душа движется посредством эйдосов через эйдосы к беспредпосылочному началу. Четвертая сфера — единственная внеобразная, в отличие от трех остальных.

На мой взгляд, Сократ как раз и воплощает движение от сферы к сфере, что и определяет разницу его обликов и поведения, а также реализует разные методы философского поиска, которые «эволюционисты» считают принадлежностью разных временных периодов в творчестве Платона. Я полагаю, что разные Сократы — это *не отражение разных периодов*, а *реализация* определенной *целостной концепции* устройства сущего и способов схватывания реальности. На мой взгляд, имеет смысл рассмотреть единство диалогов Платона не через хронологию, а через выстраивание единой логической схемы: *эленхос и апория* — *трансцендирование* — *ноэтика*, где Сократ нужен Платону именно для выстраивания целостной концепции.

Эленхос-апория. «Пахет»

В данной статье я попытаюсь кратко обрисовать смысл единства *эленхос-апория* в ряде диалогов в контексте намеченной выше триадической схемы и одновременно в свете упомянутой «четверицы сфер».

Эленхос как *испытание* конкретного человека в ряде диалогов объединен с апорией (интеллектуальный тупик, на доксической ступени — из-за наличия двух противоположных мнений об одном предмете и/или из-за несоответствия речи и действия), чтобы поставить человека перед выбором: либо он признает, что его мнения о предмете никуда не годны, а сам он не является знающим, либо не признаёт и возвращается на исходные позиции³. Речь идет о возможности рефлексировать собственное мышление конкретным человеком в режиме «вопрос-ответ» — именно поэтому у Платона мы видим не «трактат», а диалог. Как правило, человек думает, что нечто знает, но на самом деле он не знает, поскольку в результате разговора с Сократом принимает противоположные выводы о предмете. Далее человек либо признаёт себя незнающим, либо нет. Здесь важнее всего параллелизм представлений о предмете и способов его схватывания: незнание предмета коррелирует с незнанием себя. Однако это проявляется в разных апоретических диалогах с разными акцентами. Рассмотрим связку *эленхос-апория* на примере нескольких диалогов.

В «Лахете» два полководца, Никий и Лахет, в контексте вопроса о воспитании двух юношей пытаются ответить на вопрос Сократа, что такое мужество, и приходят к противоположным выводам, которые схематично можно представить так: мужество разумно (Никий) / мужество неразумно (Лахет). Как эти позиции соотносятся с эленхосом? Никий говорит Лахету, что Сократ не прекращает разговор до тех пор, пока его собеседник, «загоняемый» логосом, не попадет в ситуацию, когда будет вынужден дать отчет о себе (πρὶν ἄν) ἐμπέσῃ εἰς τὸ δίδοναι περὶ αὐτοῦ λόγον, 187e9–10). Таким образом, Сократу интересно не только мнение о предмете, но и сам высказывающий это мнение, то есть это испытание не только логоса, но и человека. При этом предмет рассмотрения соотнесен с деятельностью собеседников — полководцы говорят о мужестве, поскольку на практике постоянно име-

³ Ср. ставшую классической аналитическую трактовку эленхоса и аперии у Р. Робинсона (Robinson 1953).

ют с ним дело. Однако, несмотря на проявления мужества в боях, Никий и Лахет не могут сформулировать, что такое мужество, и признают себя незнающими — и в этом признании неожиданно обнаруживают свое мужество.

Никий и Лахет, придя к противоположным выводам относительно своих предположений, признают, что они не готовы воспитывать юношей, поскольку не знают, что такое мужество. Сократ подытоживает: «нам всем надо искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в них очень нуждаемся)» (201a). Здесь испытание конкретных собеседников заставляет их признать, что они (1) не знают «предмета», то есть не знают, что такое мужество; (2) нуждаются в наставниках для себя самих. Как видим, познание предмета коррелирует с «воспитанием себя», и парадоксальным образом признание себя незнающим оказывается «практическим знанием», то есть проявлением мужества.

Есть примеры, когда эленхос, приводящий к апории, выявляет человека, который не признаёт себя незнающим. В диалоге «Евтифрон» жрец, «специалист» по благочестию, запутывается в этом предмете, но его это нисколько не волнует — при этом он реализует пример сомнительного благочестия, отправляясь в суд с обвинением против собственного отца. Неспособность увидеть и признать свое незнание коррелирует, как видим, с отсутствием добродетели — то есть, ее возникновение возможно только при условии самопознания.

«Хармид»

Схему, в которой знание предмета и знание самого себя эксплицитно объединяются в Сократовом поиске, мы можем найти в «Хармиде». Здесь собеседники заняты поиском «рассудительности» (σωφροσύνη), которую, исходя из беседы, можно назвать рефлексией по поводу знания *знания* и знания *незнания*, что одновременно оказывается рефлексией относительно себя самого как знающего и незнающего.

«Только она (sc. σωφροσύνη) из всех знаний есть знание и себя самой, и других знаний (μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτή τε αὐτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη)» (166e5–6). При этом только рассудительный человек может познать самого себя (ἑαυτὸν γινώσεται) и выявить, что именно он знает и что — нет: «быть рассудительным, и рассудительность, и познание самого себя — это значит знать, что ты знаешь и чего не знаешь (καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφροεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδεν καὶ ἅ μὴ οἶδεν)» (167a5–7). Сократ ставит вопрос, возможно ли это — «единое знание не о чем другом, как о себе самом и других знаниях, причем оно же самое является знанием о незнании? (μία τις ἐπιστήμη, ἢ οὐκ ἄλλου τινός ἐστὶν ἢ ἑαυτῆς τε καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἢ αὐτῆ αὐτῆ;)» (167b11–c2).

Здесь важным оказывается то, что такое знание должно быть направлено именно на себя самого, но не на «внешний» объект знания. Как же оно может обратиться на себя, сделать себя объектом? Сократ приводит для сравнения чувственные ощущения: «Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не видит то, что видят другие зрения, но есть видение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения» (167c8–d2). Это представляется невозможным, как и в случае со слухом, который, согласно нашему предположению о знании самого себя, должен слышать только свое слышание, но не звук (167d4–168a4). То же самое происходит со «страстями» (вожделение, ἐπιθυμία; желание, βούλησις; любовь, ἔρως; страх, φόβος) — они должны воспринимать только себя, но не то, на что они направлены, однако это, по Сократу, вообразить невозможно (167e1–168a2). Так же и с мнением — мы не можем познавать мнение, если не знаем, о чем оно (168a3–4).

Обратим внимание, что в этих примерах мы поднимаемся от ощущений и «страстей» к мнению, а затем снова ставится вопрос о знании; здесь трудно не заметить сходство с тремя пер-

выми ступенями «разделенной Линии» и одновременно — с тремя определениями знания в «Теэтете» (ощущение, αἴσθησις; мнение, δόξα; знание, ἐπιστήμη).

В случае с ощущениями, «страстями» и мнениями все они с необходимостью должны обладать своим «объектом»: например, слух мог бы слышать самого себя лишь в том случае, если бы обладал звуком — в противном случае он не мог бы себя слышать. Так же ни величина, ни множество не могут быть направлены на себя без того, чтобы не быть направленными на иное (168b–e) «Какой бы способностью оно в отношении самого себя ни обладало, разве не будет у него той сущности, на которую направлена данная способность? (ὅτι περ ἄν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν πρὸς ἑαυτὸ ἔχη, οὐ καὶ ἐκείνην ἔξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἢ δύναμις αὐτοῦ ἦν;)» (168d1–7). В отличие от них, «о знании, кажется, мы говорим, что ему свойственно, не имея никакого предмета знания, быть знанием о себе самом и о других знаниях? (Ἄλλ' ἐπιστήμην, ὡς ἔοικεν, φαμέν τινα εἶναι τοιαύτην, ἥτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη;)» (168a6–8). Проведя этот круг рассуждения, Сократ заключает, что трудно различить, «точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной способности, направленной на самое себя, а не на иное, или же одно имеет, другое — нет. И если найдутся какие-то вещи, чьи способности направлены на них самих, значит, среди них и знание, которое мы называем рассудительностью» (169a3–5).

Итак, направленность знания на себя самое без какого-то другого объекта должно быть свойством рассудительности. И такое познание знания оказывается познанием, направленным у познающего на самого себя: «если кто обладает знанием, которое познаёт само себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает. Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор, если красотой — прекрасен, если же познанием, то он познающий; когда же кто обладает познанием, познающим само себя, то он тем самым будет познающим самого себя (ὅταν γινῶσιν, γινώσκων, ὅταν δὲ δὴ γινῶσιν αὐτὴν αὐτῆς τις ἔχη, γινώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν τό-

τε ἔσται)» (169d9–e5). Здесь налицо полный параллелизм, а точнее — единство предмета рефлексивного познания: это и познание, и одновременно познающий.

Тем не менее Сократ произносит это не в качестве утверждения, а в качестве гипотезы, и в конце диалога это рассуждение приходит к апории: у нас нет оснований для существования знания *знания*, мы не понимаем, как можно знать то, чего не знаешь, и мы не видим никакой пользы от такой придуманной нами «рассудительности».

Главной проблемой оказывается то, как возможно знание *знания* и тем самым познающего «самих по себе», без направленности на внешние объекты. Получается, что таким «самим по себе» должен быть некий «чистый объект» без всяких внешних свойств и некое чистое «я» без ощущений, мнений, величины и количества. Трудно не заметить тут, во-первых, имплицитной неизбежности трансцендирования к ἐλέκεινα типа «прекрасного самого по себе» и Сократа как «ничто» в «Пире», во-вторых — предварение ноэтической рефлексии мышления, описанной в 6-й книге «Государства», где душа движется с помощью эйдосов через эйдосы, без внешних объектов и образов, к беспредпосылочному началу (510b); также в проблеме знания того, чего не знаешь, заложена необходимость рефлексии мышления «не-сущего», реализованной в «Софисте».

Что касается эленхоса собеседников в «Хармиде», то здесь в силу самого предмета обсуждения гораздо более выпукло, чем в «Лахете», демонстрируется следующее: если кто-то не знает предмет и при этом не признаёт себя незнающим, то он не знает ни предмет, ни самого себя. Если же, не зная, он признаёт себя незнающим, он уже начинает продвигаться к знанию. Хармид признает, что он не знает, обладает ли рассудительностью и что это вообще такое, но хочет получить «заговор» от Сократа, — тем самым, по словам Крития, он проявляет рассудительность (176b); так Лахет и Никий проявляют мужество, признав свое незнание относительно него.

Как видим, апория и эленхос в этих диалогах идут рука об руку. Вопросо-ответное испытание заводит в тупик, и собеседник вслед за Сократом должен отдать себе отчет и в отношении незнания предмета, и в отношении себя как незнающего — тем самым он делает первый шаг именно к познанию себя. Одновременно он определенным образом проявляет те добродетели (мужество, рассудительность), в незнании которых признался: оказывается, что возникновение добродетели возможно только в том случае, если человек осознаёт свою «недостаточность». Пределом этого оказывается рождение не призрака, но подлинной добродетели в созерцании «прекрасного самого по себе», то есть в «точке» трансцендирования всех «позитивных» проявлений созерцающего «я» (*Strp.* 212a).

«Алкивиад I»

Диалог «Алкивиад I» наглядно демонстрирует необходимость перехода от апории к трансцендированию. Здесь Сократ уже не только «негативен», как в рассмотренных выше диалогах, но прямо называет своим попечителем (*ἐπιτρολος*) бога (*ὁ θεός*, 105e5–8, 124c5–10), имея в виду своего знаменитого даймона, обычно выступающего в роли запретителя, а здесь разрешившего Сократа от запрета и позволившего ему беседовать с Алкивиадом (105e5–106a1). Алкивиад хочет заняться политической деятельностью, и это становится причиной того, что Сократ решает с ним поговорить. В ходе беседы выясняется, что Алкивиад не понимает, что он собирается советовать афинянам; не знает, что такое справедливость; не знает, каковы души других людей; не знает, кто такой он сам и в чем должна проявляться «забота о себе». Оказывается, управлять людьми можно, лишь зная, что такое справедливость, и понимая людей, а это невозможно без знания себя самого.

Сократ доводит здесь эленхос до апории прозрачайшим образом: сначала Алкивиад утверждает, что знает, что такое справедливость, потом оказывается, что нет, при этом он сначала не осознает, что это *он сам* признаёт верными противоположные

суждения, приписывая обвинение в незнании Сократу. Сократ отвечает, что обвиняет Алкивиада в незнании не он. «Разве я?» — удивляется Алкивиад (112e7). По сути, Алкивиад здесь не осознает, как связана его речь и он сам — то есть, его логос «отчужден», он не порождается «изнутри». В «Пире» так же Диотима отвечает Сократу на вопрос о том, кто не считает Эроса богом: «ты первый, я вторая», — там Сократ не рефлексировал смысла своих высказываний (*Smr.* 202c4). «Логос» так же закрыт для Алкивиада, как и собственное «я».

Сократ задает Алкивиаду вопрос о том, что больше, единица или двойка, и кто такой отвечающий. Алкивиад, во-первых, не сомневается в ответе; во-вторых, подтверждает, что отвечающий — он сам (112e–113a). Однако, как только что было сказано, когда речь идет о справедливом и несправедливом, он не осознает, что признание и в знании, и в незнании исходит от него самого. Так происходит потому, что в отношении количества существует точное объективное знание, не зависящее от мнения Алкивиада и не затрагивающее его «я». В случае же со справедливостью Алкивиад, с одной стороны, говорит, что он лучше других знает, что это такое, с другой — оказывается, он не знает, *откуда* он это знает — открылось это ему или он у кого-то научился (109d–112d). Дальше он в ходе ответов на вопросы Сократа приходит к полному противоречию относительно справедливости: сначала он утверждал, что справедливость и польза различаются (113d), а потом признает, что это одно и то же (117de).

В итоге получается, что душа его не колеблется в случаях с числами, но колеблется там, где он не уверен. Тут «я» разделяется: одно «я» уверено в том, что знает то, что знает (числа), другое — в том, что не знает то, чего не знает (как взойти на небо), третье думает, что знает, но на самом деле не знает, поскольку принимает противоположные выводы (справедливость и т.д.) (117b–118a). Остается одно: понять, что же такое «я» и, соответственно, какая нужна забота о себе (τί οὖν διανοῆ περὶ σαυτοῦ; πότερον ἔαν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι, 119a8–9).

Но забота о себе не означает нарциссической любви к себе. Когда Алкивиад откровенно признаёт свое превосходство над большинством людей (119b), Сократ говорит: «возмущаюсь тобой и твоей любовью к себе (Ἀγανακτῶ ὑπέρ τε σοῦ καὶ τοῦ ἑμαυτοῦ ἔρωτος)» (119c5). Что же значит «правильно заботиться о себе» (128a)? Как мы можем знать, какое искусство нас улучшает, если мы не знаем, кто такие мы сами? (128e11) Узнав себя, мы, возможно, узнаем, какая нам нужна забота о себе, не зная — никогда не узнаем (129a8).

Вот тут и оказывается, что узнать себя мы можем, только узнав «само по себе само» (αὐτὸ ταῦτό): «Каким же образом мы могли бы узнать само по себе само? Ведь так мы бы, возможно, узнали, что́ есть мы сами, если же не знаем его, не в состоянии сделать это (τίν' ἄν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ ταῦτό; οὕτω μὲν γὰρ ἄν τάχ' εὐροίμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τοῦτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που)» (129b1–3). Познание же себя самого сопоставляется с возможностью глаза увидеть самого себя; «познай себя» (γνώθι σαυτόν) метафорически приравнивается к «увидь себя» (ιδὲ σαυτόν): «не на то ли должен смотреть глаз, глядя на что он готов видеть самого себя? (οὐχὶ εἰς τοῦτο βλέπειν, εἰς ὃ βλέπων ὁ ὀφθαλμὸς ἔμελλεν αὐτὸν ἰδεῖν;)» (132d5–8). Это божественнейшая часть души (τῆς ψυχῆς θειότερον, 133c1), она «подобна божеству», и всматривающийся в нее познаёт всё божественное — бога и разумение, и таким образом лучше всего познаёт самого себя (βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἄν γνοίῃ μάλιστα, 133c4–6).

Таким образом, оказывается, что познание самого по себе «самого» — это процесс, идентичный познанию самого себя, и это ближе всего к созерцанию в «Пире» «прекрасного самого по себе» тем, чем и надлежит его созерцать (212a).

Однако Алкивиад пока не способен к такому трансцендированию, «слиянию двух ничто» — для этого необходимо пройти все ступени «лестницы красоты», а он, осознав свое незнание, находится только в начале пути. На этом пути необходимо «зеркало»,

о котором говорит здесь Сократ, — глаза, то есть душа, собеседника: взаимное «вглядывание» Сократом и Алкивиадом друг в друга позволяет им увидеть самих себя (132e–133c). В завершении диалога Сократ и Алкивиад меняются ролями: Сократ, «взрасставший» в Алкивиаде «легкокрылого Эрота», становится теперь *эроменом*, а юноша — *эрастом*. Это значит, что Алкивиаду нужно теперь, вглядываясь в Сократа и отыскивая там самого себя, пройти философский путь вплоть до «мистериального посвящения», то есть до выхода за пределы любой предметности и образов себя самого. Не только главные герои, но инверсия эраста и эромена, а также композиция диалога со ступенчатым приближением к «зеркальному» способу познания себя, безусловно, напоминает «Пир». При этом для нашего подхода неважно, предвосхищение это, аллюзия или даже неаутентичный текст⁴ — в любом случае его автор тонко «считывал» образно-композиционную семантику платоновских диалогов и обыгрывал ее.

Итак, в рассмотренных диалогах, которые мы выбрали для демонстрации общей схемы, эленхос и апория неразрывно связаны: апория приводит не только к тупику в отношении предмета рассмотрения (мужество, благочестие, рассудительность, дружба и т.д.), но и к результату «личностного» испытания, то есть апория имеет отношение не только к «объекту», но и к отвечающему. Обсуждаемый предмет оказывается противоречивым, к нему приложимы противоположные определения. Но точно так же противоречивым оказывается и человек, который принимает противоположные мнения и который в некоторых случаях оказывается знающим, в некоторых — нет. Противоположные мнения об одном и том же предмете — это проекция противоположностей в душе человека. Признание собеседником того, что он не знает предмет, параллельно признанию себя самого в качестве незнающего и нуждающегося в дальнейшем поиске — и

⁴ «Алкивиад I» некоторые ученые относят к *spuria*. См. Tesleff 1982: 214–217.

предмета, и себя самого. Соответственно, уход от такого признания не позволяет человеку встать на философский путь, то есть продолжать учиться у Сократа.

На этой ступени Сократ выступает в роли вопрошателя и ниспровергателя, который в финале диалога остается в таком же состоянии апории, как и его собеседники. Результат — негативность, требующая дальнейших разысканий. Противоречивость предмета и самого воспринимающего ведет к поиску предмета «самого по себе» и «я» самого по себе. В переходных (логически) диалогах типа «Алкивиад I» Сократ не только разбивает представления собеседника о предмете, но и указывает направление пути; здесь негативный результат у собеседника компенсируется «позитивными» высказываниями Сократа.

Следующая логическая ступень — выход за пределы образов и мнений как о предмете, так и о «я», трансцендирование, переход к ἐλέειναι. Здесь Сократ играет роль мистагога, сопровождающего своих спутников в философском анабасисе и катабасисе.

Завершающее звено этой схемы — рефлексия мышления и речи, основанная на опыте трансцендирования («Парменид», «Софист», «Политик»). Здесь апория и эленхос тоже применяются, но решают другие задачи. Уровень рефлексивного анализа и позитивное описание космологии («Тимей») уже не принадлежат Сократу — в соответствующих диалогах он отходит на задний план, что маркирует выход из сферы пайдеи как философского «испытания» и «посвящения» в сферу «позитивного» анализа мышления и речи.

Таким образом, я полагаю, что фигура Сократа в диалогах всех так называемых трех периодов реализует единую концепцию, в которой апория ведет к трансцендированию, а оно дает возможность отрефлексировать ноэтическую работу сознания и построить космологический «правдоподобный миф». Логика и семантика предъявления Платоном фигуры Сократа на уровне философского анабасиса и катабасиса, а также в диалогах, где он присутствует на заднем плане, — темы отдельных статей.

Литература

- Протопопова, И.А. (2019a), “«Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1: 330–338.
- Протопопова, И.А. (2019b), *Платон. «Софист»*. Исследование, перевод, комментарии и примечания. СПб.: ПФО.
- Dorion, L.-A. (2011), “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, in Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, 1–23. Cambridge University Press.
- Gigon, O. (1947), *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Franke.
- Kahn, Ch. (1997), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press.
- Protopopova, I.A. (2019), “«Sokraticheskiy vopros»: staryye problemy i novyye tendentsii [The Socratic Question: Old Problems and New Trends]”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1: 330–338.
- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*. London: Oxford University Press.
- Schorey, P. (1903), *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schleiermacher, F. (1818), “Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen”, *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin. Aus den Jahren 1814–1815* (philosophische Klasse): 50–68.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Trapp, M. (2007), “Introduction: Questions of Socrates”, in Id. (ed.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, xv–xxviii. Ashgate Publishing.
- Vander Waerdt, P.A., ed. (1994), *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vlastos, G. (1988), “Socrates”, *Proceedings of the British Academy* 74: 89–111.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- Waterfield, R. (2013), “The Quest for the Historical Socrates”, in John Busanich and Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 1–19. Bloomsbury Academic.
- Zuckert, C.H. (2009), *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.

Кирилл Прокопов

Сократ, ученик Пифагора*

KIRILL PROKOPOV

SOCRATES, THE DISCIPLE OF PYTHAGORAS

ABSTRACT. In this study we will question the conventional view that historical Socrates had no connection with Pythagoreanism. An experienced reader of Plato would notice that Socrates in Plato recites Pythagorean ideas. This has been commonly regarded as Plato's way of expressing his own sympathies. In this paper, Aristophanes' *Clouds* are considered as an independent source for establishing Socrates' relation to Pythagoreanism. A closer reading of the *Clouds* alongside with the *Phaedo* shows that there are several intersection points between the two images of Socrates. First, Aristophanes' mundane view of Socratics as half-dead beggars was criticized by Socrates in the *Phaedo* for its blindness to the philosophical understanding of death: a true philosopher may look dead to the many, yet in fact he or she is more alive than anyone. Second, Socrates and his students in the *Clouds* form an esoteric Pythagorean-like circle, which recalls the image of philosophy as initiation in the *Phaedo*, where philosophers are called Bacchantes, who enter the realm of Gods in the afterlife. Third, Socrates' natural philosophy in the *Clouds* is similar to that of the young Socrates in the *Phaedo*. On the basis of this evidence, we assert that the Socrates of the *Clouds* and of the *Phaedo* is in many respects the same. Since most of this evidence portrays Socrates as a Pythagorean, the acquaintance of historical Socrates with Pythagoreanism seems not completely improbable. Moreover, word by word parallels in the works of Plato and Aristophanes show that Plato consciously refers to the image of Socrates in Aristophanes. Conclusion: while the idea of Socrates the Pythagorean did not become part of the currently accepted history of philosophy, since the *Clouds* has been mostly interpreted as a slander of Socrates with no historical value, the sources provide an opportunity to reconsider the existing *status quaestionis*.

KEYWORDS: Socrates, Pythagoras, Aristophanes, the *Phaedo*, the *Clouds*.

© К.Е. Прокопов (Москва). kirillprokopov@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.05

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Античная традиция знает два мало совместимых друг с другом источника влияния на философию Платона — Сократа и пифагореизм. Об этом говорят Аристотель, перипатетик Дикеарх и Цицерон, писавший, что в этическом учении Платон дополняет сократическую этику рассуждениями о числе и гармонии¹. Теория соединения сократической философии и традиции пифагореизма у Платона четко разработана платоником и пифагорейцем Нумением. Играя с мыслью о возможном пифагореизме Сократа, Нумений противопоставляет Сократа и Пифагора как двух учителей Платона:

Как человек, оказавшийся между Пифагором и Сократом, он [Платон] преобразил величавость первого в человеколюбие последнего, а остроумие и игривую иронию последнего возвысил до основательности и значительности первого; приготовив смесь (κεράσας) из Пифагора и Сократа, он стал приветливее (δημιτικώτερος) одного и величественнее другого» (Num. fr. 24 des Places, пер. А.С. Афонасиной и Е.В. Афонасина).

Похожую идею высказывает Прокл в своем комментарии на «Тимей»: стиль диалога — смешение пифагорейской возвышенности и умозрительности с сократическим человеколюбием и нравучительностью².

Но было ли соединение образа Сократа и пифагореизма новаторской идеей Платона и настолько ли они были несовместимы до него? Можно подметить, как образ Сократа схож с «пифагористами» — персонажами средней комедии, а симпатии платоновского Сократа к пифагореизму истолковать как близкие историческому Сократу³. В дополнение к этому следовало бы указать аутентичные свидетельства о возможном пифагореизме Сократа, однако античной традиции почти не знаком Сократ-пифагореец. Аристоксен, один из главных источников сведений о древнем пифагореизме, в дошедших до нас фрагментах «Жизни Сократа» не

¹ Arist. *Metaph.* 987a, Plu. *Quaest. conv.* 719a.

² Procl. *in Ti.* 7.20–30.

³ О пифагористах см. Жмудь 2012: 157–159.

упоминает никаких связей Сократа с пифагорейцами, а Ксенофонт молчит даже о вере Сократа в бессмертие души, не говоря о других отличительных признаках пифагорейского учения⁴. В списке пифагорейцев Ямвлиха, который восходит к тому же Аристоксену, присутствует всего лишь один афинский пифагореец, что вовсе ставит под сомнение известность учения Пифагора в Афинах⁵. Отсюда исследователи делают вывод, что все аллюзии на пифагорейские доктрины, который Сократ высказывает в диалогах Платона, следует считать именно платоновскими⁶.

Эти аллюзии сосредоточены в нескольких диалогах Платона, если исключить из рассмотрения поздние произведения, где Сократ уступает место другим персонажам. В «Горгии» в диалоге с Калликлом Сократ утверждает, что добродетель любой вещи — это слаженность и упорядоченность. То же самое и с душой, а порядочная душа называется сдержанной. Сдержанная душа — это благая душа, и в силу своей воздержанности она причастна другим добродетелям — справедливости, мужеству и благочестию. Обладая этими добродетелями и поступая в согласии с ними, такая душа будет блаженной и счастливой. Этот принцип распространяется и на весь космос: мудрецы, по словам Сократа, учат, что «небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную ‘порядком’»⁷. По фрагментам Аристоксена мы можем судить о важности понятий слаженности, пропорции и самоконтроля для пифагорейцев, а под мудрецами, называющими Вселенную космосом, также могут подразумеваться пифагорейцы: доксограф Аэций сообщает, что Пифагор

⁴ Перевод фрагментов «Жизни Сократа» Аристоксена см. Гараджа 2019.

⁵ Стоит, однако, отметить, что Пифагора упоминает Исократ в «Бусирисе», о речивости Пифагора пишет Антифен, сократик и старший современник Платона, а в диалоге Эскина, еще одного сократика, Сократ разговаривает с персонажем, черты которого близки к каноническому образу пифагорейца.

⁶ Эберт 2005 убежден, что диалог «Федон» — послание Платона пифагорейцам. Его позицию анализирует Протопопова 2016.

⁷ Pl. Grg. 508a.

первым назвал мир «космосом», в силу его упорядоченности⁸. Далее, в том же «Горгии» со ссылкой на некоего мудреца, Сократ дает известную формулу: «тело — это гробница души», и сравнивает неразумную часть души с дырявой бочкой⁹. Разделение души на разумную и неразумную в этом образе, судя по всему, было знакомо пифагорейцам, поскольку, как сообщает Цицерон, одну часть души пифагорейцы считали причастной разуму, а другую нет; более того, пояснение Сократа, что образ принадлежит сицилийцу или италику, еще больше убеждает, что этот фрагмент «Горгия» мог отсылать к пифагорейской традиции¹⁰.

Диалог «Горгий» — не единственный пример симпатий платоновского Сократа к пифагореизму. В «Федоне» платоновский Сократ рисует портрет «истинного философа», в котором различимы пифагорейские черты — вера в бессмертие души, неприятие удовольствий и понимание тела как гробницы души. Диалог пронизан мистериальной символикой и завершается мифом, источником которого могла быть одна из орфических поэм, написанных пифагорейцем¹¹. В достаточной мере орфико-пифагорейские мотивы «Федона» разглядели неоплатоники: в своих комментариях на диалог Олимпиодор и Дамаский видят не только косвенные отсылки к орфическим доктринам, но и прямые цитирования источников, приписываемых Орфею. Наиболее емко об отношениях Платона и орфической традиции говорит Олимпиодор: «Платон всюду перепевает Орфея»¹².

Есть немало оснований согласиться с Олимпиодором и предположить, что убеждения платоновского Сократа в действительности являются теми убеждениями Платона, которые последний воспринял от пифагорейской традиции. В диалоге «Горгий» речь Калликла, которому пытается возразить Сократ, схожа по своему пафосу с речью Полиарха, посла Дионисия Младшего, которую

⁸ *Placit.* 2.1.1.

⁹ *Pl. Grg.* 493a–c.

¹⁰ *Cic. Tusc.* 4.5.10.

¹¹ См. Kingsley 1995.

¹² *Olymp. in Phd.* 7.10.10.

приводит Аристоксен в «Жизни Архита»¹³. Ответ Архита не сохранился, но, судя по той речи, что приводит Цицерон в «О старости», Архит стоял на позициях строгого антигедонизма, что в целом соотносится с позицией Сократа в «Горгии»; сохранились анекдоты и о собственной воздержанности Архита¹⁴. Заключительная фраза Цицерона, что сам Платон слушал эту речь, и факт личного знакомства Платона с Архитом еще больше наводят на мысль, что Сократ артикулирует взгляды своего ученика, а не ученик передает взгляды учителя.

Кому бы ни принадлежал пифагорейский след в диалогах Платона, Сократу или самому автору, особенность восприятия поздними платониками многочисленных отсылок к пифагорейской традиции показывает ключевое убеждение времен неоплатонизма: Платон занимает центральное место в великой цепи мудрости, идущей к нему от Орфея и Пифагора. В этой линии преемств Сократу не остается места, и для неоплатоников «демонический» Сократ в отличие от стоящего выше «божественного» Платона — скорее посредник доброй воли и спаситель душ молодых людей, обращающий их к философии, чем адепт древнего учения, с которым Платон познакомился независимо от своего учителя. Платон же в первую очередь пифагорец, а не сократик¹⁵.

Итак, если бы мы желали представить связь между Пифагором, Сократом и Платоном, то линия между Сократом и Пифагором более других вызывала бы вопросы: консенсус же таков, что Платон черпал из обоих источников, воды которых не смешиваются друг с другом. Чтобы наметить связь между Сократом и пифагореизмом, мы должны расширить круг источников, сведения которых позволят судить об отношении Сократа к пифагорейским доктринам. Ксенофонт не подходит на эту роль, поскольку в создании образа Сократа он явно зависит от диалогов Платона: отчасти поэтому историки философии начала XX века, писавшие

¹³ Aristox. fr. 50 Wehrli.

¹⁴ Cic. *Cato* 12.39; *Rep.* 1.38.59.

¹⁵ О неоплатонической рецепции Сократа см. Layne, Tarrant 2014.

о возможном пифагореизме исторического Сократа, опирались на независимый от Платона источник, «Облака» Аристофана, которые позволяют дополнить и уточнить уже известный образ Сократа¹⁶.

1. Сократ и Аристофан

По сюжету «Облаков» земледелец Стрепсиад, попавший в долги из-за увлечений своего сына, решает поступить на обучение в школу Сократа, где, научившись побеждать правые речи неправыми, надеется обмануть своих кредиторов. Неспособный овладеть школьной мудростью, страдающий от побоев сына, наученного вольнодумству, Стрепсиад под конец комедии поджигает ненавистную «мыслильню». Среди тех, кто пытался найти для этого сюжета исторический контекст, популярно мнение, что Сократ в «Облаках» — это собирательный образ нового вида интеллектуала, распространившегося в Афинах во второй половине V в., в котором более всего явлены черты софиста и натурфилософа¹⁷. Также подразумевается, что высмеивание предполагает сильное искажение, потому Аристофан, принимающий Сократа за софиста, далек от «настоящего» духа Сократа. Но если найти общие черты между Сократом из «Облаков» Аристофана и Сократом диалогов Платона, то мы могли бы говорить, во-первых, о доле историчности в образе платоновского Сократа и, во-вторых, о некоторой исторической достоверности образа аристофановского Сократа: едва ли Платон, зная Сократа лично, стал бы пользоваться приемами и образами комедиографа, которые отсылают к обобщенному портрету софиста или натурфилософа в духе Анаксагора или ионийской *περί φύσεως ἱστορία*. Если же эти черты опознаются как пифагорейские, то перед нами открываются возможности более обстоятельно проверить гипотезу о влиянии на исторического Сократа пифагорейской традиции.

¹⁶ В первую очередь Burnet 1911 и Taylor 1911.

¹⁷ См. Dover 1968. Возражения суммированы у Vander Waerdt 1994.

Кроме того, чтобы иметь успех у публики, карикатура должна хоть сколько-нибудь походить на оригинал, особенно если оригинал хорошо знаком публике. В том, что Сократ не был в новинку афинянам, нет сомнений. Его можно было встретить не только на агоре и улицах Афин, но и на театральной сцене. Нам известно, что до Аристофана Сократ уже становился героем комедий, дошедших до нас только во фрагментах¹⁸.

Более того, если верить хронологии событий жизни Сократа в диалогах Платона, то, анализируя диалоги «Пир», «Протагор» и «Хармид», мы можем заключить, что интерес Сократа к философии был общеизвестен еще до начала Пелопонесской войны. Знакомство Алкивиада и Сократа состоялось до осады Потидеи, и этим же временем можно датировать время действия в «Протагоре», где Алкивиад — еще совсем молодой юноша, а в «Хармиде» сказано, что Сократ после военного похода возвращается к своему привычному занятию — философии. Вероятно, к тому моменту он уже имел последователей, поскольку в «Хармиде» Сократа восторженно встречает Херефонт, представленный в «Облаках» в качестве ближайшего ученика Сократа.

На известность Сократа указывает сам сюжет «Облаков»: Стрепсиад, не будучи частью афинской аристократии, с которой беседует Сократ в том же «Хармиде», или даже городским жителем, знает о существовании школы Сократа и что именно там его сына способны научить нужному делу. Таким образом, можно предположить, что к 423 г., когда была поставлена комедия, Сократ слишком хорошо известен в Афинах, чтобы его образ в «Облаках» мог быть простой компиляцией из взглядов известных софистов.

О том, что Сократ «Облаков» мало похож на софиста, говорит описание внешности Сократа и его школы. Бледные и тощие ученики Сократа не походят ни на аудиторию софистов, ни на самих софистов: школа Сократа бедна настолько, что ученикам

¹⁸ Анализ и фрагменты приведены в Bromberg 2018.

даже нечего есть¹⁹. Ближайший ученик Херефонт и вовсе назван полутрупом²⁰. Если вспомнить изображение Херефонта в «Птицах» Аристофана в образе летучей мыши, которая является символом мертвой души, то складывается цельный образ, близкий к изображению философа в «Федоне» Платона: по мнению толпы, философ только и жаждет того, чтобы умереть, и находится одной ногой в могиле²¹. Можно возразить, что мертвенный вид учеников Сократа в «Облаках» — высмеивание общей черты людей, увлеченных науками до такой степени, что занятия отбирают у них все жизненные силы. Но в действительности этот образ философа вовсе не универсален, однако же характерен для того понимания философской практики, которое Сократ формулирует в диалоге «Федон». Обернуть эту идею и сказать, что философия «смерти подобна», — удачный сюжет для комедии.

Аристофанова «мыслильня» Сократа выглядит как закрытая эзотерическая школа: учения позволительно слушать только ученикам (*μαθηταί*), чтобы попасть в нее, требуется пройти посвящение (*μυστήρια*), а один из входов в нее Стрепсиад сравнивает со входом в пещеру Трофония — связанное с орфическим культом священное место, куда ходили за прорицаниями и видениями²². Чтобы узреть божественные дела и вступить в диалог с Облаками, над Стрепсиадом проводят действия, схожие с ритуалом «воцарения» (*θρόνωσις*), который, как говорит Сократ, проходит каждый посвященный в школу. Ученика сажают на подобие трона, надевают венки, требуют молчания во время молитвы к новым богам и призывают отречься от старых богов, что Стрепсиад, в конце концов, и делает. С этого момента жизнь ученика будет посвящена строгому порядку: следует бежать от всех безумств, не страшиться голода и холода, и, будучи внимательным, глубоко-

¹⁹ *Ar. Nub.* 175.

²⁰ *Ar. Nub.* 503–504.

²¹ *Ar. Av.* 1553–1563.

²² *Ar. Nub.* 140, 175. См. *Paus.* 9.39.4 и *Plu. de gen. Socr.* 21–22 для описания спуска в пещеру.

мысленным и усердным, без усталости вбирал в себя знания²³. Обновление жизни символически выражено обнажением тела: перед началом обучения Сократ заставляет Стрепсиада снять одежду²⁴. Все эти детали не дали бы комического эффекта, если предположить, что Аристофан пытался высмеять софистическое образование, для которого характерны публичность, открытость, а не эзотеричность, серьезная аскеза и последовательная диетика.

Отметим также, что когда один из учеников подводит Стрепсиада к Сократу, то он называет своего учителя просто «сам» (αὐτός), чего не понимает Стрепсиад (τίς αὐτός); нам известно, что ученики Пифагора внутри своего круга так же называли своего учителя²⁵.

В то же время мы видим, как образ посвящения используется Платоном в «Федоне»: истинные философы — это вакханты, только им позволено войти в род богов²⁶. Помимо диалога «Федон», Платон использует мистериальные образы для описания практики философии в «Пире» и «Федре»²⁷. Согласно тому же «Федону», где круг близких друзей и учеников Сократа собрался перед смертью учителя, и другим диалогам Платона, мы можем составить впечатление, что Сократ общался не только с заезжими софистами и случайными прохожими, но имел узкий круг последователей, совместные занятия которых могли выглядеть как занятия закрытой школы.

О том, как видел эти занятия Аристофан, мы узнаем, когда Стрепсиад, заходя в притвор «мыслильни», застаёт последователей Сократа за научными делами, а не за практикой софистических речей: одни уставились в землю, исследуя глубины Тартара, а другие вперились в небо, считая звезды. Предполагается, что здесь образ Аристофана неточен, поскольку Сократ в «Апо-

²³ Ar. *Nub.* 412–418.

²⁴ Ar. *Nub.* 496–500.

²⁵ Ar. *Nub.* 219. Об этом обращении, принятом у пифагорейцев, см. Шичалин 2012: 81, п. 31.

²⁶ Pl. *Phd.* 69d.

²⁷ См. об этом Riedweg 1986.

логии» утверждает, прямо ссылаясь на «Облака», что образ мудреца, исследующего то, что находится под землей и над ней, не имеет к нему отношения²⁸. Также в «Воспоминаниях» Ксенофонта Сократ открыто рекомендует своим ученикам не заниматься излишне науками о природе²⁹. Но Сократ, каким он предстает перед нами в диалогах Платона, разумеется, знал об этих науках: в «Федоне» сам Сократ говорит, что в юности он интересовался исследованиями природы, устройством неба и земли³⁰. Заключение миф «Федона» целиком посвящено описанию неба и подземного царства. Знакомые же платоновскому Сократу мнения о природе согласуются с подтвержденными другими источниками теориями Анаксимандра, Эмпедокла, Архелая и Анаксгора³¹. Ксенофонт же не изображает Сократа убежденным антинатуралистом, но делает акцент на том, что Сократ владел знаниями о природе и считал полезными занятия геометрией, астрономией и счетом, но призывал в этих науках не доходить до уровня ремесленничества. Что касается «Апологии», то защита Сократа строится не на том, чтобы убедить судей в собственной безграмотности в науках о природе, однако же указывает именно на отсутствие у него собственных натурфилософских теорий, которым он учил бы кого-либо.

Также мы можем обратить внимание на то, какие натурфилософские теории высмеиваются в «Облаках», и находим ли мы их отголоски в автобиографии Сократа в диалоге «Федон». Од-

²⁸ Pl. *Ap.* 19cd.

²⁹ X. *Mem.* 4.7. Важно заметить, что в этом фрагменте «Апологии» Сократ спорит с двумя разными клеветническими образами. Во-первых, это образ возвышенного мудреца из «Облаков», который своими занятиями наукой выдумывает новых богов. Во-вторых, это образ воспитателя людей, берущего за свое воспитание плату; Сократ не говорит точно, чьи именно обвинения он имеет в виду во втором случае, но, судя по тексту, довольно строго отделяет их от клеветы Аристофана. Похоже, что сам Платон, автор «Апологии», не воспринимал «Облака» как обвинение в софистических занятиях.

³⁰ Pl. *Phd.* 96c.

³¹ Naddaf 2018: 328–332 устанавливает авторов теорий, упоминаемых Сократом.

на из этих теорий такова, что влага мешает процессу мышления, поскольку мысль сродна с сухим воздухом. Другая — что космос обязан своим возникновением космическому вихрю (*αἰθήριος δῖνος*), который и есть настоящее божество³². Первое учение засвидетельствовано во фрагментах Диогена из Аполлонии, а второе идет от Анаксагора и Архелая³³. Сократу в диалоге «Федон» знаком целый ряд натурфилософских ответов на вопрос, чем мы мыслим: Эмпедокла (кровь), Гераклита (огонь), Анаксимена, а затем и Диогена из Аполлонии (воздух). Отметим, что последняя теория соответствует взглядам Сократа в «Облаках»³⁴. В «Федоне» упоминается теория вихря, которая, вероятно, восходит к Эмпедоклу³⁵. Если же историческому Сократу были знакомы теории Эмпедокла, то он вполне мог знать о связях сицилийца с пифагорейцами³⁶. Таким образом, и «Облака», и «Федон» говорят о знакомстве Сократа с вполне конкретными натурфилософскими учениями, что позволяет рассматривать их в единой аналитической перспективе.

В следующей части комедии Сократ приступает к обучению Стрепсиада. Поскольку в ней меньше всего интересующих нас параллелей с образом платоновского Сократа, мы оставим ее без рассмотрения, ограничившись ссылками на те исследования, где авторы пытаются показать соответствие между платоновскими и

³² *Ar. Nub.* 229–230, 230.

³³ Taylor 1911: 165.

³⁴ *Pl. Phd.* 96b.

³⁵ *Pl. Phd.* 99b. Об авторстве Эмпедокла говорит Burnet 1911: 107.

³⁶ Можно предположить, что автобиография Сократа в «Федоне» — это биография самого Платона или же обобщенный образ развития философии от натурализма ранних греческих философов до философии Сократа и Платона. Но из «Седьмого письма» нам известно, что Платон в юности интересовался не натурфилософией, а политикой. Юность же Сократа приходится на расцвет ионийской космологии в Афинах, что подтверждается довольно ранним доксграфическим свидетельством Иона из Хиоса о знакомстве Сократа с Архелаем, учеником Анаксагора. Эти факты повествования «Федона» могут быть правдивы, даже если Платон, помимо прочего, решал с их помощью собственные философские задачи.

аристофановскими образами³⁷. Что касается финала комедии, то предположение некоторых исследователей о том, что сожжение «мыслильни» Сократа представляет собой аллюзию на сожжение пифагорейских общин в Великой Греции, то оно недоказуемо и должно остаться догадкой³⁸.

2. Платон и Аристофан

До этого момента мы руководствовались идеей, что параллели между «Облаками» и диалогами Платона могут заключать сведения о возможном пифагорействе исторического Сократа. В этой логике есть одно упущение: по аналогии с проблемой в отношениях между Сократом, Платоном и пифагореизмом имеет смысл задуматься не только о Платоне и Аристофане как источниках о Сократе, но и о связи между самими авторами. Разумеется, Платон никак не мог оказать влияние на Аристофана, но ясно, что Платон знал работы драматурга: Аристофан появляется в «Пире», прямо упоминается в «Апологии» вместе с кратким описанием действий «Облаков» и, вероятно, косвенно упоминается в качестве анонимного писателя комедий в «Федоне»³⁹.

Знакомство Платона с Аристофаном выдают аллюзии на работы комедиографа в тексте «Федона». Так, помимо приведенных выше фрагментов, о пифагореизме как объекте критики в «Облаках» говорит использование слова *ἄτραλός* («тропа», «тропинка»). Продумав всю ночь над тем, как найти выход из долговой беды, Стрепсиад говорит, что он, наконец, нашел «совершенно демоническую тропу» (76: *ἄτραλὸν δαιμονίως ὑλέρφει*), где под «тропой» имеется в виду обучение у Сократа. Как показывает Плутарх в «О демоне Сократа», слово *ἄτραλός* нагружено пифагорейскими коннотациями⁴⁰. В этом диалоге пифагореец Фе-

³⁷ См. большое эссе Taylor 1911: 129-177 и библиографию у Rashed 2009.

³⁸ Гипотеза, встречающаяся довольно рано в исследовательской литературе. См. Taylor 1911: 175 со ссылкой на более ранние исследования.

³⁹ Олимпиодор (*in Phd.* 9.9) считает, что речь идет о другом комедиографе, но Rashed 2009: 188–199 текстually показывает, что это может быть и Аристофан.

⁴⁰ Plu. *de gen. Socr.* 586a.

анор произносит следующую фразу, которая по своей емкости могла бы быть пифагорейской формулой: «бесчисленны тропы людских жизней (ἀτρατοὶ βίωv), малочисленны те, по которым демоны (δαίμονες) ведут людей».

В диалоге «Федон» слово ἀτρατός возникает в речи истинных философов, в образе которых легко узнать пифагорейцев. Тропинка, по которой они идут, — это «дорога смерти», постоянное стремление освободить душу от тела. Таким образом, у Платона и у Аристофана ἀτρατός фигурирует в пифагорейском контексте в качестве пути спасения, но если у Аристофана по этой дороге пытаются пройти непосвященный Стрепсиад, то у Платона эта тропа для тех немногих, кто готов полностью освободиться от чувственного и телесного для достижения истины.

Комедия «Облака» — не единственное произведение Аристофана, где встречается образ Сократа. Мы уже упоминали эпизод из «Птиц», где полумертвый Херефонт летает над Сократом, вызывающим души умерших. Для некоторых исследователей под макабрической маской этого образа прячется реминисценция на пифагорейскую эсхатологию и общий интерес Сократа к теме посмертного существования души⁴¹. Помимо «Облаков» и «Птиц», Сократ, не будучи персонажем, упоминается в «Лягушках»:

Не сидеть у ног Сократа,
Не болтать, забыв про Муз (μουσικήν),
Позабыв про высший смысл
Трагедийного искусства, —
В этом верный, мудрый путь.
Слов громоздких и пустых
Городить забор воздушный,
Празднословьем заниматься —
Это могут лишь глупцы⁴².

По сюжету комедии Дионис забирает из Аида Эсхила, чтобы тот восстановил мораль среди падших нравами афинян. В

⁴¹ Rashed 2009: 122–123 со ссылкой на Bowie 1998: 63–64.

⁴² Ar. Ra. 1491–1499. Пер. Адр. Пиотровского.

этом фрагменте воспитательная сила великого трагика противопоставляется занятиям Сократа.

Первый, кто опроверг бы, что Сократ «забыл про Муз», — Сократ «Федона». Отвечая на вопрос учеников, почему в темнице он взялся за написание стихов, Сократ рассказывает своим ученикам сон, который снился ему всю жизнь и где повторялись одни и те же слова: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз» (60e6–7: μουσικῆν ποιεῖ καὶ ἐργάζου). Эта параллель между «Птицами» и «Федоном» раскрывает непонимание исторического Сократа Аристофаном, возможно, вполне намеренное: комедиограф глух к мысли, что философия и есть величайшая музыка (61a3–4: φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς). Вполне вероятно, что за этим едва уловимым переходом от концовки «Птиц» к началу «Федона» стоит авторский замысел Платона.

Эти два примера взаимодействия текстов Платона и Аристофана дают следующий вывод: с одной стороны, мы можем восхищаться тем, как Платон реагирует на образ Сократа у «Аристофана», преображая едва заметные черты работ комедиографа в собственном произведении, с другой — у нас есть риск незаметно для себя стать жертвами поиска параллельных мест, выдумав такие аллюзии, какие не предполагались самим Платоном. Сомнения остаются, но вероятнее всего, что образ Сократа в «Федоне» складывался с учетом комедий Аристофана. Это не значит, однако, что Платон в своем диалоге ограничен образом, созданным комедиографом. Оба автора, по нашему мнению, видели пифагореизм Сократа, и каждый раскрыл его в меру собственных взглядов и задач письма. Благодаря обнаруженным связям между Сократом (историческим и его многочисленными литературными проекциями), Аристофаном и Платоном мы можем провести тонкую линию между Сократом и пифагореизмом.

Наконец, приведем пару свидетельств, которые мы предлагаем в качестве гипотез, а не в защиту той или иной позиции. Из фактов о Сократе в диалогах Платона один отличается особенной необычайностью. В «Пире» Алкивиад рассказывает об уди-

вительной стойкости и выносливости Сократа, свидетелем которых он стал во время похода на Потидею. Как-то раз Сократ, задумавшись о чем-то, простоял на одном месте от рассвета до восхода Солнца следующего дня, а затем, помолившись Солнцу, отправился по своим делам⁴³. Считать, что длившееся сутки состояние глубокой погруженности в себя — рядовое явление, не позволяет ни акцент, который делает на этом эпизоде Алкивиад, ни молитва Сократа Солнцу. Нам известно отождествление бога Солнца Гелиоса с Аполлоном у пифагорейцев, Парменида, Эмпедокла и Платона. Культ Аполлона-Солнца засвидетельствован в утраченных «Бассардиях» Эсхила, где Орфей, спустившись в Аид по поручению Диониса, видит яркий свет. Возвратившись обратно из подземного мира, Орфей становится почитателем Аполлона-Солнца⁴⁴. Мы знаем о служении Сократа Аполлону, но присутствие этого контекста в «трансе» Сократа остается не больше, чем предположением.

Второе свидетельство. В «Хармиде» Сократ, вспоминая о времени, проведенном при войске в том же походе на Потидею, рассказывает о встрече с фракийским врачом, одним из учеников Залмоксиса, про которых говорят, что они дают людям бессмертие. Этот врач, дескать, и научил Сократа одному магическому заговору⁴⁵. Согласно Геродоту, фракийское племя гетов поклонялось Залмоксису и совершало кровавый ритуал для того, чтобы бог наделил их бессмертием. Согласно другой истории, которую приводит тот же Геродот, Залмоксис был не богом, но бывшим рабом Пифагора на Самосе: узнав от того учение о бессмертии души, он вернулся во Фракию и донес его до своих соплеменников⁴⁶. История о связи Залмоксиса и Пифагора засвидетельствована и в более поздних источниках: Страбон называет Залмоксиса пифагорейцем, равно как и Ямвлих в своей биографии Пифагора⁴⁷.

⁴³ Pl. *Smp.* 220cd.

⁴⁴ Подробнее об этих параллелях см. Bussanich 2013: 298.

⁴⁵ Pl. *Chrm.* 156d.

⁴⁶ Hdt. 4.94–95.

⁴⁷ Str. 16.2.39, Iamb. *VP* 104.

В том же диалоге «Хармид» Сократ упоминает заговор другого полулегендарного персонажа — Абариса-гиперборейца⁴⁸. Об Абарисе Порфирий и Ямвлих сообщают, что тот, путешествуя по всей Греции и творя чудеса, однажды прибыл в Кротон и встретился с Пифагором. Когда Пифагор показал ему свое золотое бедро, то Абарис узнал в нем Аполлона Гиперборейского и стал его учеником⁴⁹. Удивительно, что Абарис есть в списке пифагорейцев, восходящем к Аристоксену, который сдержанно относился к сверхъестественной стороне пифагореизма. История могла бы восходить к ученику Платона Гераклиду Понтийскому, написавшему диалог «Абарис», но мы можем предположить, что Платон в «Хармиде» упоминает вместе легендарных персонажей именно потому, что в его время уже существовал миф об их контактах с Пифагором. Одним из людей, знавших такой миф, мог быть Аристофан: для описания «прогулок» Сократа по воздуху Аристофан использует то же слово (*Nu.* 225: ἀεροβάτῳ), которым называют Абариса (αἰθροβάτης), поскольку он летал на стреле, подаренной ему Аполлоном⁵⁰.

Итак, сведения из «Хармида», равно как и параллели между Аристофаном и Платоном, ставят под сомнение несколько научных предубеждений, возникших из предпочтения одних источников другим. Один из мифов касается распространения пифагореизма: будто бы Пифагор стал известен в Афинах лишь с Платоном, после его сицилийских поездок. Независимо от того, испытывал ли Сократ симпатии к пифагореизму или нет, пифагореизм на рубеже V и IV вв. не нов для Афин, и Сократ вполне мог прознать о древнем философе, чья мудрость известна по источникам V в., включая знакомого Сократу Гераклита.

⁴⁸ Pl. *Chrm.* 158b.

⁴⁹ Porph. *VP* 28, Iambli. *VP* 91–3, 135–6, 140–1.

⁵⁰ См. Шичалин 2012: 82.

Другой миф касается самого Сократа. Согласно общепринятой истории философии, Сократ был первым мудрецом, который спустил философию с небес на землю⁵¹. Но не слишком ли приземленный образ Сократа, пусть даже как литературного персонажа, закрепился в нашей памяти? К портрету «уличного» философа, который самостоятельно выпестовал свою мудрость в спорах и дискуссиях, должны быть добавлены другие штрихи: Сократ был юношей, увлеченным исследованиями природы, знакомым с Архелаем, учеником Анаксагора и проч. Свое философствование он воспринимал как служение богу Аполлону. Сократ собрал вокруг себя круг друзей, которых объединяли не только общие предметы разговора, но и схожий образ жизни; вероятно, этот образ жизни позволял проявлять Сократу невероятную стойкость и выдержку, которые в деле мышления доходили до состояния продолжительной задумчивости. Наконец, Сократ считал себя провидцем, видел вещие сны и слышал божественный голос. Конечно, этот образ является частичной фикцией Платона, и для нашей современности Сократ — это, в первую очередь, проект его главного ученика. Но когда мы начинаем подмечать те места, где Платон пользуется независимыми от него источниками для ведения полемики и диалога вокруг Сократа, мы отдаем должное не только мастерству автора, создавшего запоминающийся портрет философа, но и богатству прообраза.

Литература

- Афонасина, А.С., Афонасин, Е.В., пер. (2009), “Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства”, *СХОЛН (Scholē)* 3.1: 213–278.
- Гараджа, А.В. (2019), “Аристоксен Тарентский о Сократе и Платоне”, *Платоновские исследования* 10.1: 197–208.
- Жмудь, Л.Я. (2012), *Пифагор и ранние пифагорейцы*. М.: Университет Дмитрия Пожарского.

⁵¹ Cic. *Tusc.* 5.4.10–11.

- Протопопова, И.А. (2016), “Μῦθος versus λόγος и «умирающие философы» в «Федоне»”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1: 164–182.
- Шичалин, Ю.А. (2012), “Сократ-пифагореец — изобретение Платона?”, *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 3.41: 76–86.
- Эберт, Т. (2005), *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон»*. СПб.: Издательство С.Петербургского университета.
- Afonasina, A.S., Afonasin, E.V., tr. (2009), “Numeniy iz Apamei. Fragmenty i svidetel'stva”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1: 213–278. (In Russian.)
- Bowie, E. L. (1998), “Le portrait de Socrate dans les Nuées d'Aristophane”, in M. Trédé, Ph. Hoffmann (eds.), *Le Rire des Anciens*, 53–66. Paris: Presses de l'École normale supérieure.
- Bromberg, J.A. (2017), “A Sage on the Stage: Socrates and Athenian Old Comedy”, in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, 31–63. Leiden; Boston: Brill.
- Burnet, J., ed. (1911), *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Bussanich, J. (2013), “Socrates' Religious Experiences”, in Id., N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 276–300. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Dover, K.J., ed. (1968), *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- Garadja, A.V. (2019), “Aristoksen Tarentskiy o Sokrate i Platone”, *Platonic Investigations* 10.1: 197–208. (In Russian.)
- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Layne, D.A.; Tarrant, H., eds. (2014), *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Protopopova, I.A. (2016), “Μῦθος versus λόγος и «umirayushchiye filosofy» v «Fedone»”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1: 164–182. (In Russian.)
- Rashed, M. (2009), “Aristophanes and the Socrates of the Phaedo”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36.107: 107–136.
- Shichalin, Y.A. (2012), “Sokrat-pifagoreyets — izobreteniy Platona?”, *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye, filosofiya* 3.41: 76–86. (In Russian.)
- Taylor, A.E. (1991), *Varia Socratica*. Oxford: James Parker & Co.
- Riedweg, C. (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Vander Waerdt, P. (1994), “Socrates in the Clouds”, in Id., *The Socratic Movement*, 48–86. Ithaca: Cornell University Press.
- Zhmuđ, L.Y. (2012), *Pifagor i ranniye pifagoreytsy*. M.: Universitet Dmitriya Pozharskogo. (In Russian.)

Ирина Мочалова

Антисфен как наследник Сократа:
к вопросу о сократической пайдейе*

IRINA MOCHALOVA
ANTISTHENES AS HEIR TO SOCRATES:
ON THE QUESTION OF SOCRATIC PAIDEIA

ABSTRACT. The article deals with the philosophy of Antisthenes (about 450 – 360 BC) as a determining factor for the formation of Socratic *paideia*. Democratization of sophistic movement and institutionalization of “higher education” in the late V – early IV centuries BC lead to differentiation within the sophistic movement and the emergence of two leading trends, rhetorical (school of Isocrates) and philosophical (Socratic, associated with the figure of Socrates). The Socratic *paideia* of Antisthenes is formed as a result of criticism of sophistic practice. As a follower and spiritual heir to Socrates, Antisthenes offers his own answer to the question of how to teach virtue (*arete*). According to Antisthenes, *arete* is a moral quality; *paideia* does not consist in the transmission of ready-made knowledge (*On education, or On names*), but in personal effort and exercise (Socratic *paideia*). The ideal of Socratic *paideia* becomes a self-sufficient individual, and the didactic technique of Antisthenes makes this ideal achievable. Thus, the pedagogical strategy of Antisthenes appears as an alternative to both the utilitarian *paideia* of the sophists and the pedagogical strategy of their opponents – Isocrates and Plato. The pedagogical practice of the Hellenistic schools in many respects inherited the Socratic *paideia* of Antisthenes.

KEYWORDS: philosophy of Antisthenes, Socrates, Socratic *paideia*.

Антисфен — один из ярких представителей так называемого Афинского просвещения. Он родился в период между 445 и 455

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). mochalova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019) DOI: 10.25985/PI.10.2.06

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

годами до н.э. и умер около 360 г. до н.э.¹ Подобно Сократу, свою долгую жизнь он прожил в Афинах, насколько нам известно, покинув город лишь однажды в юности для участия в 426 г. до н.э. в сражении при Танагре (D.L. 6.1 = 3 В Prince), одной из битв Пелопонесской войны. Он стал свидетелем бурных и тяжелых политических событий последнего десятилетия V в., пережил казнь Сократа; был в центре интеллектуальных событий афинской жизни: общался с известными софистами, дружил с Сократом и входил в ближайший круг его общения; непростые отношения сложились у Антисфена с двумя выдающимися и успешными современниками — Исократом и Платоном. Исократ создал риторическую школу и добился известности и славы далеко за пределами Афин; Платон основал Академию, которая к 60-м гг. IV в. стала центром греческого интеллектуального мира. Безусловно, изменчивые умонастроения эпохи, напряженные дискуссии афинских интеллектуалов и их достижения не могли не найти отражения в трудах Антисфена. Остается только выразить сожаление, что от богатого письменного наследия мыслителя до нас дошли поистине крохи: две декламации, «Аякс» и «Одиссей», и многочисленные свидетельства, многие из которых представляют собой тенденциозные анекдоты. Такая историческая «несправедливость» определила и продолжает определять сегодня место Антисфена в истории мысли как второразрядного мыслителя, вынужденного пребывать в тени знаменитых современников — Сократа, Платона, Диогена Синопского, — обращая на себя внимание прежде всего в качестве учителя Диогена и посредника, позволяющего связать кинизм и стоицизм с Сократом.

Предметом специальных исследований творчество Антисфе-

¹ Годы жизни Антисфена — предмет многолетних дискуссий, однако скудность наших сведений делает вряд ли возможной их однозначное определение. Обсуждение вопроса у С. Принс, полагающей в качестве года рождения Антисфена 445 г. до н.э. (Prince 2015: 12, 34). Более традиционная точка зрения — считать, что Антисфен родился в 455 г. (Guthrie 1971: 306). Ср. предложение Кеннеди: Антисфен родился до 451/450 и умер некоторое время спустя после 366/365, прожив около 85 лет (Kennedy 2017: 24).

на становится в середине XIX в. Их инициатором выступил Август Винкельман, впервые взявший на себя труд собрать вместе свидетельства и фрагменты философа². Однако, несмотря на оживленные дискуссии, развернувшиеся вокруг фигуры Антисфена во второй половине XIX в., вплоть до начала 80-х годов XX в. особого интереса сократики, в отличие от досократиков, не вызывали, и Антисфен не был исключением. Большую роль в оживлении интереса к постсократовской традиции сыграло подготовленное Габриэле Джаннантони четырехтомное собрание фрагментов и свидетельств сократиков *Socratis et Socraticorum reliquiae*, изданное в 1983 г. и переизданное с дополнениями и исправлениями в 1990³. Не ставя задачи оценки существующих на сегодняшний день изданий текстов и свидетельств Антисфена, обзора исследовательской традиции⁴, можно сказать, что последние четверть века были периодом очень плодотворной работы целого ряда ученых, представляющих разные страны и различные исследовательские стратегии. Расширение контекста, привлечение нового материала, в том числе новых свидетельств, показало необходимость отказа от заданных предыдущей традицией оценок воззрений Антисфена. В данном случае речь, прежде всего, идет о понимании Антисфена как киника: отыскивание кинического у Антисфена во многом определяло оптику реконструкции его воззрений. И хотя, как полагает С. Принс, аргументы Дональда Дадли, оспорившего в работе с программным названием «История кинизма от Диогена до VI века»⁵ и связь Антисфена с Диогеном Синопским, и его кинизм, до сих пор не потеряли своей убедительности⁶, многими историками философии Антисфен продолжает рассматриваться в качестве киника. Именно такое понимание Антисфена характерно для отечественной традиции, сформировавшейся в конце XIX – начале XX вв. под влия-

² Winckelmann 1842.

³ Giannantoni 1990.

⁴ Подробней см. Prince 2015: 8–10; Kennedy 2017: 16–23.

⁵ Dudley 1937.

⁶ Prince 2015: 6.

янием работ Э. Целлера и В. Вильдельбанда, уверенных в кинизме Антисфена⁷. И сегодня, несмотря на продолжающуюся дискуссию, когда об отношении Антисфена к кинизму высказываются диаметрально противоположные мнения, все же в целом усиливается тенденция к рассмотрению его как оригинального самостоятельного мыслителя, идеи которого лишь в рамках поздней традиции были прочитаны как теоретическое обоснование кинизма⁸.

Подготовленное Сьюзен Принс и изданное в 2015 г. комментированное и наиболее полное на сегодняшний день собрание свидетельств и фрагментов Антисфена позволяет обосновать иные оценки и переосмыслить сам язык описания воззрений Антисфена, тем более что исследовательница ставила перед собой задачу не столько предложить ответы на множество возникающих сегодня в связи с анализом творчества Антисфена вопросов, сколько показать в качестве возможных различного рода интерпретации, тем самым стимулируя дальнейшие исследования⁹.

Цель данной статьи — рассмотреть лишь один аспект деятельности и творчества Антисфена, а именно понимание пайдеи, реализованное в его педагогической практике.

Антисфен как представитель софистического движения

Характер наших источников о жизни и творчестве Антисфена делает любую их реконструкцию в той или иной степени гипотезой.

⁷ Определяющую роль сыграл осуществленный под руководством Александра Введенского силами учащихся Высших женских курсов и Санкт-Петербургского университета перевод «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда, выдержавший за 15 лет 4 издания (1893, 1898, 1902, 1908). Не менее значимым для формирующейся университетской истории философии стали переводы «Очерка истории греческой философии» Эдуарда Целлера (Целлер 1886; Целлер 1912.) Можно сказать, что сформированный этими работами в начале прошлого века канон истории античной философии до сих пор продолжает тиражироваться и остается в России наиболее влиятельным.

⁸ Наиболее последовательно эту позицию аргументирует в своей диссертации Уильям Кеннеди. Дискуссию с Кеннеди см. Protoropova, Garadja 2017.

⁹ Prince 2015: 6.

тетической, а оценка свидетельств по большей части зависит от понимания исследователем статуса философа, заданного альтернативой многозначных понятий — софист vs. сократик. В качестве примера такой постановки вопроса можно привести статью с программным названием «Антисфен: софист или сократик?»¹⁰, в которой опровергается мнение об Антисфене как софисте. Однако, учитывая характер наших свидетельств о философе, представляется более продуктивным принять в качестве исходного допущения эволюцию взглядов Антисфена и исходить из конъюнкции: Антисфен и софист, и сократик, выделив в его творчестве два периода — софистический (до общения с Сократом) и сократический.

Традиционно «сократиками» в широком смысле принято называть «круг Сократа», к которому, прежде всего, относят всех перечисленных Платоном в диалоге «Федон» друзей Сократа, пришедших с ним проститься, а также названных в качестве отсутствующих, по каким-либо причинам не пришедших проводить друга в последний путь (*Phd.* 59b). Об этих «сократиках», «собеседниках» Сократа, мы узнаем как о литературных персонажах сократических диалогов, создающихся во множестве после смерти Сократа и представляющих своего рода апокрифическую литературу. В узком смысле «сократиками» считают лишь близких Сократу учеников-философов. Это, в первую очередь, Антисфен, Евклид и Аристипп, продолжившие дело Сократа уже со своими учениками. Следуя этой логике, в список сократиков должен был бы попасть Платон, которого не принято называть сократиком, однако, напротив, сократиком называют Эсхина, хотя он и своих учеников не имел, и собственной школы не создал. Кроме того, если сократики Антисфен, Евклид и Аристипп имели учеников, то и их будет логичным называть сократиками, что приводит к расширению списка, неопределенности состава, лишая терминологической ясности само понятие «сократик». С этой проблемой сталкивается, работая с разными источниками, уже Дио-

¹⁰ Döring 1985: 229–242.

ген Лаэртский. Не предложив единого критерия, к «так называемым сократикам» (τῶν λεγόμενων Σωκρατικῶν) он относит семерых мыслителей: «главных» (οἱ κορυφαῖοτατοί) сократиков — Платона, Ксенофонта, Антисфена — и добавляет к ним Эсхина, Федона, Евклида и Аристиппа (D.L. 2.47). Это, однако, не мешает ему включить во вторую книгу «Жизнеописаний философов» еще семь персоналий (Стильпон, Критон, Симон, Главкон, Симмий, Кебет, Менедем), что подтверждает неопределенность содержания понятия «сократик».

Другой аспект «сократического вопроса» касается статуса сократика и времени появления самого понятия «сократик»¹¹. Является ли феномен «сократиков» исторической реальностью IV в. до н.э., или «движение сократиков» — это результат реконструкции прошлого? Скудность наших сведений не позволяет дать однозначный ответ на вопрос, когда понятие входит в обращение. Поскольку сохранилось название работы «О сократиках» (Περὶ τῶν Σωκρατικῶν, D.L. 2.20) Идомения Лампсакского (ок. 325 – 270 гг. до н.э.), ученика и друга Эпикура, можно сказать, что в первой половине третьего века оно использовалось. Кроме этого, сохранился фрагмент судебной речи «Речь против сократика Эсхина по поводу долга» оратора Лисия, написанной после смерти Сократа, вероятнее всего, в 80-е годы, что, вопреки скептикам¹², позволяет думать, что группа философов, связанных с Сократом, уже в начале IV в. выделялась в пестром софистическом движении. Безусловно, заметной фигурой среди сократиков был Антисфен.

Юность Антисфена пришлась на время значительных преобразований всей духовной атмосферы Афин. Под влиянием мощных социальных преобразований старые аристократические идеалы прошлого века уступали место ценностям новых социаль-

¹¹ Обзор современного исследовательского контекста см. Zilioli 2015: xiii–xvi.

¹² Обоснование и литературу см. Шичалин 2012: 76–78. По мнению Ю.А. Шичалина, «в начале 90-х гг. не было никакого специального различия между софистами и «сократиками», которое позволило бы выделить их в некое самостоятельное течение. Тем самым не было ни «великих», ни «малых» сократиков. Из «великих» Антисфен был одним из софистов» (Шичалин 2012: 77–78).

ных групп, которым при демократической системе правления в Афинах все чаще удавалось занимать лидирующие позиции. Отсутствие благородного происхождения, когда природные дарования, семейное воспитание и нужные социальные связи гарантировали высокий социальный статус, стало можно компенсировать специальным обучением у знатока-софиста. Это означало, что успешная деятельность ума могла быть не только врожденной или являться следствием особого божественного дара, но быть результатом обучения как продуманного рационального процесса под руководством профессионала. Именно он должен был заменить воспитателя-отца и нести профессиональную ответственность за духовное становление юноши.

Идеалом софистов стал человек свободный, овладевший «общей культурой» и поэтому разбирающийся во всем и способный судить обо всем. Софист был готов заниматься тем, в чем была практическая необходимость, даже если его личный интерес лежал в другой области. В этом смысле показателен пример Гиппия. Платон говорит о нем как о знатоке науки о звездах и небесных явлениях, знатоке геометрии и составителе речей о вычислениях, разбирающемся в значении букв и слогов, ритмов и гармоний, как о владеющем техникой запоминаний. Однако слушают Гиппия о другом: о родословной героев и людей, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города (*Hp.Ma.* 285b–e). Именно для слушателей Гиппий сам вынужден был изучать (ἐκμεμθηκέναι) и тщательно исследовать (ἐκμεμελετηκέναι) все это, выражая кредо софистов, профессионально ориентированных на аудиторию и внимательных к ее запросам. Знания делают человека успешным только в том случае, когда их можно применять, участвуя в жизни полиса: экономической, социальной и, прежде всего, политической. Решая эту задачу, софист добивался единства частной и общественной жизни. Как пишет Платон, оценивая деятельность Гиппия, «ты умеешь и в частной жизни, беря с молодых людей большие деньги, приносить им пользу еще большую, чем эти деньги; <...> ты и на общественном поприще уме-

ещь оказывать благодеяния своему государству, как и должен поступать всякий, кто не желает, чтобы его презирали, а, напротив, хочет пользоваться доброй славой своего народа» (*Нр.Ма.* 281bc; пер. А.В. Болдырева).

Участвовать в жизни полиса можно было, только овладев словом как универсальным инструментом, отличающим человека от животного. Владение словесным искусством, в то время представлявшим почти недифференцированное единство риторики и эристики, означало умение вести диалог на любую тему с целью убеждения; побеждать в споре, оправдывая любые средства для достижения победы. Выступая перед гражданами с речами и убеждая их в принятии правильных, эффективных решений, софисты на своем примере показывали, насколько велика может быть сила слова, превращенного в инструмент достижения влияния, а значит, успеха практически в любом роде деятельности — от политической до домашней¹³. Нет ничего удивительного в том, что кумиром молодых и честолюбивых афинян, среди которых, вероятно всего, был и Антисфен, стал Горгий, показавший личным примером, что «человек, умеющий правильно сказать то, что надо», становится подлинным хозяином своей судьбы.

Поэтому первым в ряду аргументов в пользу софистического периода в творчестве Антисфена хочется привести свидетельство Диогена Лаэртского, сообщающего о том, что «сначала он учился у ритора Горгия и от него он перенял риторический стиль в своих диалогах, особенно в *Истине* и *Протретиках*» (οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διὰ λόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς, D.L. 6.1 = 11 A Prince). О связи Антисфена с риторами сообщает и *Суда*, называя его «афинянином Антисфеном, сократическим философом, из риторов (Ἀντισθένης Ἀθηναῖος ἀπὸ ῥητόρων φιλό-

¹³ В «Похвале Елене» Горгий писал: «слово — величайший владыка (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν), видом малое и незаметное, а дела творит чудесные — может страх прекратить и печаль отвратить, вызвать радость, усилить жалость» (*Hel.* 8 = В 11 DK, пер. С. Кондратьева).

σοφος Σωκρατικός, *Suda* A 2723 = 11 B Prince). Для понимания карьеры Антисфена свидетельство о связи с Горгием представляется важным, так как указывает, хотя и косвенно, на социальный статус Антисфена: учеником Горгия мог стать достаточно обеспеченный человек знатного происхождения¹⁴, что ставит под сомнение рассказанные Диогеном Лаэртским истории о незаконно-рожденности Антисфена и его низком социальном статусе, возможно, придуманные для связи Антисфена с кинизмом и объясняющие (или приписывающие Антисфену) преподавание в Киносарге, гимнасии для такого рода слушателей¹⁵.

В качестве учеников Горгия мы встречаем и двух других современников Антисфена — Исократ (436–338) и Алкидаманта (последняя четверть V в. – первая пол. IV в.), по свидетельству *Суды* (s.v. Γοργίας), возглавившего школу после смерти Горгия¹⁶. У трех афинских интеллектуалов было немало общего: все трое много писали, успешно работали с историко-мифологическим и гомеровским материалом (в частности, Алкидамант, как и Антисфен, известен как автор декламации «Одиссей»); можно говорить об общности этико-политической проблематики, волновавшей всех троих. Однако древнегреческие риторы должны были не только писать речи, но и уметь произносить их публично. Гермипп рассказывает, что Антисфен «на Истмийских играх даже хотел произнести речь и в порицание и в похвалу афинянам, фивянам и лакедемонянам, но отказался, увидев, как много народу пришло из этих городов» (D.L. 6.2 = 9 Prince). Если история Гермиппа правдива, то она показывает, что Антисфен был достаточно известен как ритор (и, возможно, ранее уже выступал публично), чтобы быть приглашенным выступить. Подтверждением этого может быть

¹⁴ Prince 2015: 44.

¹⁵ Эту точку зрения обосновывает Кеннеди, хотя и не считает значимым сообщение об учебе Антисфена у Горгия, полагая, что оно вообще может быть придуманным с целью дискредитации Антисфена как последователя Сократа (Kennedy 2017: 28). Обсуждение статуса Антисфена и критику Кеннеди см. Protopopova, Garadja 2017.

¹⁶ Об Алкидаманте см. Guthrie 1971: 311–313; Верлинский 2008: 96.

похвала Феопомпа, который говорил об Антисфене как о единственном из учеников Сократа искусном ораторе (δεινὸς λέγειν), который «сладостью своей речи мог приворожить кого угодно» (D.L. 6.14 = 22 A Prince). Однако карьера Антисфена как публично-го оратора не была особенно успешной (статус Истмийских игр был ниже Олимпийских, на которых выступали с речами Горгий, Лисий, Гиппий). Неудача на Истмийских играх, возможно, стала ее завершением. Кажется уместным сравнение с карьерой Исократ, не любившего публичных выступлений и предпочитавшего письменное слово устному¹⁷. Платон так же не выступает публично. В качестве исключительного и неудачного события мы узнаем о его лекции «О благе»¹⁸. Обращает на себя внимание и предполагаемое содержание речи Антисфена, должное продемонстрировать софистические умения и отсутствие выраженной политической позиции, что было характерно для софистов.

Однако, думается, лучшим свидетельством широты интересов Антисфена и их разнообразия, что вполне соответствовало духу софистической пайдеи с ее стремлением к полиматии, является представленный у Диогена Лаэртского каталог из 74 работ мыслителя (D.L. 6.15–18 = 41 Prince)¹⁹. Судя по названиям сочинений,

¹⁷ Отметим, что Гермипп из Смирны (2-я пол. III в. до н.э.) написал биографию Исократ («Об Исократе»), где вполне мог сравнивать двух известных риторов; Гермипп был и автором биографии Горгия; учитывая это, можно допустить, что свидетельство об учебе Антисфена у Горгия Диоген Лаэртский берет именно у Гермиппа, которого он далее и цитирует. В каталоге Антисфена две работы непосредственно связаны с Исократом: «Тождесловие» (Ἰσοῦράφη) (или «Лисий и Исократ») и «Возражение на Исократову Речь без свидетелей» (Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀνάρτηρον) — см. Prince 2015: 133–134. Polemika Антисфена и Исократ, возможно, нашла отражение в речах «Похвала Елене» (66, 156 Prince) и «Против софистов» (170 Prince). Подробнее см. Prince 2015: 558–560.

¹⁸ Детальный анализ свидетельства Аристоксена о чтении «О благе» см. Бриссон 2017: 64–81. Ср. мнение К. Гайзера об уникальности и исключительности публичной лекции, чтение которой, как полагает Гайзер, было вызвано политическими мотивами и стремлением оградить Академию от надуманных обвинений (Гайзер 2016, особ. 88–94).

¹⁹ Наиболее полный анализ каталога Антисфена см. Prince 2015: 125–163.

Антисфен откликался на все актуальные для его времени темы²⁰, к которым можно отнести антитезу фюсис/номос, вопросы о статусе законов и моральных принципов («О законе», или «О государстве»; «О законе», или «О прекрасном и справедливом» и др.), о характере добродетели («О благе», «О мужестве» и др.), о важности риторики и изучения языка («Об употреблении имен»; «О воспитании», или «Имена» и др.), вопросы об истине и мнении («Истина», «О мнении и знании» и др.), об удовольствии и страданиях («О смерти» «Об употреблении вина» и др.), о природе человека и ее отличии от природы животных («О природе животных», «О деторождении»), о рабстве и свободе («О свободе и рабстве» и др.).

Как известно, отличительной чертой софиста было преподавание за деньги. И мы знаем несколько апофтегм об Антисфене как об учителе, за какие-то из своих частных уроков бравшего плату (например, D.L. 6.9 = 171 Prince). Если считать, что дошедшие до нас эллинистические анекдоты, пусть и косвенно, но отражают историческую реальность, то надо сказать, что учеников у Антисфена было немного и сам он не был заинтересован в увеличении их количества, прогоняя учеников «серебряной палкой» (ἀργυρέα), т.е. требованием высокой платы (D.L. 6.4 = 169 Prince)²¹. В многочисленных историях, нередко рассказываемых для того, чтобы посмеяться над высокомерными учителями, нерадивыми учениками или их скупыми и недалекими отцами, нашли отражение особенности софистической пайдеи последней четверти V в., когда софистическое движение становится массовым и демократичным, а софистическая пайдейя, состоящая к этому времени прежде всего из обучения судебным и политическим речам и словопрениям в различных областях социальной жизни, все более институализируется. В частности, появляются многочисленные руководства-технэ по риторике, содержащие образ-

²⁰ Guthrie 1971: 25–26. Далее каждая из перечисленных тем раскрывается им в отдельной главе книги.

²¹ См. комментарий к свидетельству Prince 2015: 555.

цы различного рода речей и своеобразные инструкции по их составлению (Pl. *Sph.* 232d). Наличие такого рода учебной литературы делало обучение более дешевым и доступным для разных социальных слоев: чаще всего оно сводилось к обсуждению и затем заучиванию предлагаемых учителем образцов речей и выразительной их декламации, становясь фактически продолжением начального обучения в грамматической школе, качественно от него не отличаясь. Легкость и быстрота обучения делали его все более прагматичным, как со стороны учителей, так и со стороны учеников, что существенно снижало социальный статус софиста. Из благородного воспитателя арете софист превращался в платного учителя риторического искусства. Стремление дистанцироваться от такого рода «образования» и таких учителей становится основанием как для персональной критики отдельных участников образовательного процесса, так и для всей софистической пайдеи в целом.

Сократическая пайдейя Антисфена

Сохранившиеся свидетельства позволяют утверждать, что Антисфен не ставил под сомнение саму значимость пайдеи. Для него, как и для Исократа и Платона, образование как воспитание души было значительно ценнее «окультурирования» тела (гимнастики)²². У Стобея читаем: «Когда Антисфена, философа-сократика, спросили, какая награда самая прекрасная, он ответил: та, что за образование» (Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικὸς φιλόσοφος ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, ποῖος στέφανος κάλλιστός ἐστιν, εἶπεν, “ὁ ἀπὸ παιδείας”, Stob. 2.31.33 = 162 Prince). Контекст свидетельства говорит том, что спрашивающего интересуют спортивные награды, наиболее престижной из которых была награда за победу в Олимпийских играх. Ответ Антисфена отсылает к элегии Ксенофана, одним из первых выступившего против греческой тради-

²² Антисфен соглашался с Гераклитом (22 В 1 DK), как и он, сравнивая необразованных людей (τοὺς ἀπαιδεύτους) со спящими (*Gnomol. Vat.* 3 Sternbach = 164 Prince).

ции: «лучше, чем сила мужей или коней наше уменье [стократ]. Вздорен обычай сей, право, и несправедливо к тому же силу предпочитать мудрости [нашей] благой» (В 2 DK, пер. А.В. Лебедева).

Однако Диоген Лаэртский приводит другое свидетельство, на первый взгляд, утверждающее иное отношение Антисфена к пайдейе. По его мнению, «достигший здравомыслия не должен изучать словесность (γράμματα), чтобы не сбиться с пути вслед за другими» (D.L. 6.103 = 161 Prince; М.Л. Гаспарова). Диоген Лаэртский приводит это свидетельство в подтверждение тезиса о пренебрежении киников, а значит и Антисфена, общим образованием (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα). И действительно, такое понимание свидетельства возможно, если его рассматривать в контексте кинической традиции. Но более вероятным представляется иной контекст.

Можно предположить, что Антисфен был одним из первых, кто выступил с резкой критикой традиционного софистического образования, в том числе стремления к поверхностной полиматии. Афиней сообщает, что диалог Антисфена «Политик» «содержит оскорбления всех демагогов в Афинах» (ἀλάντων καταδρομήν περιέχει τῶν Ἀθήνησιν δημαγωγῶν, Ath. 5, 220d = 204 Prince); «Архелай» — нападки на риторика Горгия (Ath. 5, 220d = 203 Prince), «Аспасия» — на Ксантиппа и Парала, сыновей Перикла (Ath. 5, 220d = 142 Prince). Всех Антисфен, по сути, обвиняет в том, что они лишены добродетелей. Вспомним рассказ платоновского Сократа в «Меноне» о том, какое воспитание дал Перикл сыновьям (Men. 94b): «он обучил верховой езде, и в мусических искусствах (μουσικῆν), и в гимнастике, и во всем причастном к искусству он подготовил их так, что они никому не уступят», то есть сыновья Перикла получили софистическое воспитание, но освоив все искусства, не приобрели арете, то есть остались необразованными²³. А значит, софистическая пайдейя как педагогическая стратегия

²³ Пер. С.А. Ошерова. Ср. свидетельство Галена о критике Антисфеном «богатых и необразованных» (τοὺς πλουσίους καὶ ἀπαιδεύτους), которых он называл «золотыми овцами» и сравнивал с фиговыми деревьями, растущими в го-

не достигла своей цели; общее образование, или, иначе, мусическое воспитание, оказалось неспособным дать главное, обещанное Протагором, — делать людей хорошими гражданами (ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας, Pl. *Prot.* 319a4–5). Однако если учесть софистическое прошлое Антисфена, становится понятной значимость для него критики традиционного образования, опасность которого для воспитания добродетели он хорошо понимал.

Прежде всего, Антисфен отрицает неправильно организованный процесс образования, сводимый к механическому заучиванию речей. С подобной критикой мы встречаемся и у Исократы, и у Аристотеля (*Arist. SE* 34, 183b36–184a2). В частности, Исократ в программной речи «Против софистов» сравнивает такое обучение с изучением алфавита. По его мнению, обучение в этом случае не является продуктивным. Буквы неизменны, они всегда остаются одними и теми же, как и весь алфавит в целом. Обучая риторике как грамматике, такие учителя не принимают во внимание ни индивидуальные способности учеников, ни своеобразие самой речи (*Isoc.* 13.12).

Описанию того, как должна быть организована пайдейя, Антисфен посвятил специальный труд в пяти книгах «О воспитании, или об именах» (Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων). Возможно, он начинался словами «начало воспитания — исследование имен» (ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις, *Arg. Epict.* 1.17.10–12 = 160 Prince), выражающими основное положение предложенной Антисфеном педагогической стратегии. Как замечает С. Принс, это утверждение может означать «необходимость понять общую природу имен, прежде чем можно будет идти дальше в изучении вопросов, ответов, знаний, убеждений и т.д.»²⁴. С концепцией имени как «орудия обучения и распределения сущностей» (Ὀνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας) мы встречаемся у Платона в «Кратиле»

рах. Их плоды едят вороны и галки, и они не приносят пользы (*Gal. Protr.* 6 = 165 Prince).

²⁴ Prince 2015: 543.

(*Cra.* 388c1), что может служить дополнительным указанием на уже разработанный такого рода общий подход к обучению. Только правильное самостоятельное исследование имен, не заимствование уже готового их знания, но обретение собственного, сродного себе, логоса (οἰκεῖος λόγος²⁵), может привести к обретению подлинного знания — знания в душе, а не в книгах²⁶. Поэтому, как полагал Антисфен, будучи приобретенным, знание не может быть потеряно.

Можно предположить, что понимание собственных поисков подлинной пайдеи Антисфен встретил у Сократа. В отличие от софистов Сократ (если все же мы полагаем возможность говорить об историческом Сократе) не стремился ни к социальному успеху, ни к многознанию, его целью были поиски добродетельной жизни, для обретения которой и нужна была пайдея. Как рассказывает Диоген Лаэртский, Антисфен, сделав выбор в пользу Сократа, несмотря на солидный возраст живя в Пирее, каждый день ходил за сорок стадиев, чтобы послушать учителя (D.L. 6.2). Вероятно, указание в этой в целом эллинистической истории на Пирей как на место, где жил Антисфен, неслучайно: Пирей — морской порт, торговый и деловой центр, где селились богатые торговцы, арете которых состояло в умении зарабатывать деньги²⁷; ценности Сократа — иные, и, покидая Пирей, Антисфен выбирает ценности Сократа, советуя ученикам сделать то же самое — учиться подлинной добродетели. Возможно, именно Сократ расширил значение арете от таланта или мастерства в каком-то из отдельных искусств до добродетели как морального качества, по-

²⁵ Концепция οἰκεῖος λόγος в качестве определяющей воззрения Антисфена рассмотрена в монографии Альдо Бранкаччи: Brancacci 1990.

²⁶ У Диогена Лаэртского читаем: «Однажды, когда ученик пожаловался, что потерял свои записи (τὰ ὑπομνήματα), он сказал: „Надо было записать их в своей душе, а не на листках (ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφεϊν)“» (D.L. 6.5 = 168 Prince).

²⁷ «Тот же человек [Антисфен], когда тиран спросил его, почему не богатые люди идут на поиски мудрецов, а наоборот, сказал: „потому что мудрецы знают, что им нужно для жизни, а богатые не знают, так как они больше заботятся о деньгах, чем о мудрости (σοφίας)“» (*Gnomol. Vat.* 6 Sternbach = 166 Prince).

нимаемого в смысле необходимого условия правильной человеческой жизни. Быть последователем Сократа не означало следования какому-нибудь учению, скорее это было признанием такой позиции ума, которая требовала поиска правильного пути в жизни, сосредоточенности на личном достижении арете.

Со временем Антисфен становится влиятельной фигурой среди друзей и учеников Сократа. Об этом косвенно свидетельствует Ксенофонт: он отводит значительное место Антисфену, при этом упоминая в «Воспоминаниях» Платона лишь один раз (X. *Мет.* 3.6.2) и не называя ни Эсхина, ни Федона, ни ряда других сократиков. Можно согласиться с исследователями, полагающими, что Сократ Ксенофонта не лишен черт самого Антисфена, который, как и Сократ, видел свою обязанность в том, чтобы «научиться различать добро и зло, полезное и вредное, чтобы придерживаться одного и избегать другого (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι)» (X. *Мет.* 4.5.11 и 4.1.5). Как последователь Сократа, Антисфен включился в дискуссию о том, можно ли научить добродетели (и если можно, то как это сделать?). Понимание природы арете определило три основных варианта ответа на вопрос о возможности научить арете (Pl. *Мен.* 70a; ср. Arist. *EN* 1099b10–14): 1) если арете — это природный дар, то научить арете нельзя, можно лишь создать условия для того, чтобы он в полной мере раскрылся (традиционная аристократическая пайдейя); 2) если арете — это совокупность умений, навыков и знаний, необходимых для политически активного гражданина полиса, то профессиональные учителя-софисты могут обучить арете, обучая прежде всего искусству риторики и эристики (софистическая пайдейя); 3) если арете — это моральное качество, обучение необходимо, но состоит оно не в передаче готовых знаний, а в личном усилии и упражнении (сократическая пайдейя).

В споре с софистами наследником аристократической пайдейи выступил Исократ: не считая добродетель знанием, он полагал, что обучить арете нельзя, можно лишь развить то, чем ученик одарен от природы, обучая искусству слова, ибо человек

не мог быть добродетельным, не владея словом. Обучение могло быть успешным только в том случае, если сам учитель обладает этим качеством и может служить образцом для ученика (Isoc. 15.274), прежде всего как успешный политический деятель, «способный управляться с делами и людьми», «правильно рассуждающий о важном» (2.39). Слово учителя, усвоенное учеником, выступает, по мнению Исократ, носителем добродетели, а само красноречие принимает на себя функции учителя добродетели.

В отличие от Исократ, Антисфен был уверен в том, что научить добродетели можно. Независимо от природного дара, приложив личные усилия, можно обрести аrete. Учиться быть добродетельным для Антисфена означало следовать примеру учителя и принять его образ жизни в качестве идеала, как и он, считать, что «величайшее благо (μέγιστον ἀγαθόν) для человека — это каждодневно беседовать о добродетели (περὶ ἀρετῆς) <...> испытывая и себя, и других (ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος), а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека» (Pl. Ap. 38a1–6,). Однако в отличие от Сократа, каким мы его узнаем, читая Платона и Ксенофонта, Антисфен был суровым учителем, поскольку считал, что учитель уподобляется врачу (D.L. 6.4 = 169 Prince), лечающему «больного ученика» от ложных понятий о благе и зле. Жесткость в обращении с учениками, вероятно, была частью дидактической техники, необходимой, с точки зрения Антисфена, ученику так же, как горькое лекарство больному или мучительные тренировки спортсмену. Трудные интеллектуальные и физические упражнения, по мнению Антисфена, должны были служить воспитанию силы (ἰσχύς), необходимой для совершения нравственных поступков, позволяющей выносить как Геракл²⁸ и Сократ страдания и лишения, воспитывать невозмутимость и выносливость, в конечном счете, достигать добродетели, «орудия, которого никто не может отнять». И здесь важна другая сторона образа учителя: он не только врач, но и друг-единомышленник.

²⁸ Ср. название сочинения «Геракл, или О разумении или силе» — Ἡρακλῆς ἢ Περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος.

Однако лучший друг для человека — это он сам. И научить человека быть другом себе — это то, что может сделать учитель-философ. У доксографов был сформулирован стандартный вопрос, ответ на который они искали у тех мыслителей, воззрения которых они описывали: что каждый из них получил от философии? Сохранились четыре варианта ответов сократиков: Аристиппу философия «дала способность говорить с кем угодно» (D.L. 2.68); Диогену Синопскому — «готовность ко всякому повороту судьбы» (D.L. 6.63); Платону — способность превосходить других (*Gnomol. Vat.* 430 Sternbach); Антисфен получил от философии «умение беседовать с самим собой» (τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν) (D.L. 6.6 = 100 A Prince). Такое определение отсылает нас к платоновскому Сократу, оставляющему в «Федоне» завещание своим ученикам, среди которых Платон представил и Антисфена: «заботьтесь о себе самих» (αὐτῶν ἐπιμελεσόμενοι ὑμεῖς, 115b). Сохранившиеся свидетельства показывают, что именно Антисфен стал наиболее последовательным выразителем идеала Сократа и сократической пайдеи, понятой эллинистическими авторами как выражение индивидуализма. Например, Плутарх в трактате «Наставления об управлении государством» представил это следующим образом, вспомнив изречение Антисфена: «когда кто-то удивился, что он [Антисфен] сам несет по рынку солонину, он возразил: „Ведь для себя! (ἑμαυτῷ γ’)“. Я же, напротив, если будут меня порицать, что мне приходится заботиться о размере черепицы и о доставке известки и камня, отвечу так: «Ведь не для себя, а для моего города!» (Plu. *Praec. ger. reip.* 15, 811b = 100 B Prince, пер. С. Аверинцева).

Идеалом сократической пайдеи становится самодостаточный (αὐτάρκεια) частный человек, которому, по мнению Антисфена, должны быть присущи, прежде всего, твердость, выносливость (καρτερία), бесстрашие (ἀλάρθεια) и самообладание (ἐγκράτεια). Быть самодостаточным — это значит быть независимым от внешних благ, стремиться не к достижению успехов — благополучию, материальному достатку, славе, — а к обретению добродетели.

тели. Быть добродетельным для Антисфена значит быть счастливым. Мудрец счастлив, ибо имеет роскошь жить в заботах о самом себе, жить в согласии со своей собственной природой. В этом отношении мудрец подобен богу: он не завидует никому, не нуждается ни в чем, ибо обладает всем, чем хочет. Это делает понятным свидетельство, сохраненное Стобеем: «Антисфен, когда кто-то спросил его, чему бы он научил своего сына, сказал: „Если он собирается жить с богами, — [быть] философом, а если с людьми — [быть] ритором“ (Εἰ μὲν θεοῖς αὐτὸν συμβιοῦν ἐθέλοις, φιλόσοφον· εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα)» (*Gnomol. Vat.* 7 Sternbach = 173 В Prince). Утверждая свою независимость, он не подчиняется законам полиса, но живет по законам добродетели, ценя справедливость и мужество, считая благом безвестность и труд.

Таким образом, предложенная Сократом и письменно зафиксированная Антисфеном пайдейтическая стратегия оказалась альтернативной не только утилитарной пайдеии софистов, но и педагогической стратегии их противников — Исократу и Платону. Последние, хотя и разными средствами, ставили своей целью воспитание прежде всего политиков, задача которых — заботиться о благе полиса, и добродетельных граждан, готовых на жертвы ради полиса, идеалом же сократической пайдеии стал самодостаточный частный человек.

Литература

- Бриссон, Л. (2017), “«О благе» Платона: метаморфозы одного анекдота” (пер. О.В. Алиевой), *Платоновские исследования*. 6.1: 64–81.
- Верлинский, А.Л. (2008), “Алкидамант”, in *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс–Традиция.
- Виндельбанд, В. (1893), *История древней философии*. Пер. слушательниц Высших женских курсов под ред. А.И. Введенского. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова.
- Гайзер, К. (2016), “Загадочная лекция Платона «О Благе»”. Пер. А. Тихонова. *Платоновские исследования*. 5.2: 56–103.
- Целлер, Э. (1886), *Очерк истории греческой философии*. Пер. М. Некрасова под ред. М. Каринского. СПб.: Тип. Ф. Елковского.
- Целлер, Э. (1912), *Очерк истории греческой философии*. Пер. С.Л. Франка. М.: Типо-литография Ю. Венер.
- Шичалин, Ю.А. (2012), “Сократ-пифагорец — изобретение Платона?”, *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия* 3 (41): 76–78.
- Brancacci, Aldo (1990), *Oikeios Logos*. Napoli: Bibliopolis.
- Döring, Klaus (1985), “Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?”, *Siculorum Gymnasium* 38: 229–242.
- Dudley, Donald (1937), *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.* London: Methuen.
- Giannantoni, Gabriele, ed. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 voll. Napoli: Bibliopolis.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, William, ed. (2017), *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Arts, University of Sydney.
- Prince, Susan, ed. (2015), *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*. Michigan: University of Michigan Press.
- Protopopova, I.A., Garadja, A.V. (2017), “Antisthenes: Cynic or Aristocrat?”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2: 683–688.
- Winckelmann, A.G., ed. (1842), *Antisthenis Fragmenta*. Turici: Impensis Meyeri et Zelleri.
- Zilioli, Ugo, ed. (2015), *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*. New York: Taylor & Francis.

Рустам Галанин

Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая*

RUSTAM GALANIN

TWO TYPES OF EDUCATION: THE SOCRATIC AND THE SOPHISTIC

ABSTRACT. In Ancient Greece, there were two types of what we now call higher education. The first one, rhetorical, sprang from the sophists, or even earlier sources, as I will try to show, starting from Homer and Hesiod. Its core was rhetorical training. In the broader sense, the paid rhetorical education promised to instruct one in virtue, in graceful and persuasive oratory, to provide one with the knowledge of physical sciences and history, and make one suitable for public and political affairs. This tradition reaches its climax in the educational activities of Protagoras and Isocrates. The second type of education is erotic philosophy introduced by Socrates. It is based on man's desire to know the Good *per se*. The nature of this education type is rooted in the loving movement deriving from the attraction to the beautiful body, carrying on to beautiful soul, and finally ascending to the Good as such. This is the movement of a special philosophical Eros with which Socrates is totally obsessed. This tradition reaches its perfection in Plato's Academy. My paper is devoted to the analysis of both educational systems.

KEYWORDS: rhetoric, philosophy, ethics, *paideia*.

Исократ в одной из своих речей призывает молодых людей потратить лишь немного времени на изучение физических наук и ни в коем случае не допустить того, чтобы их разум «был посажен на мель умозрениями древних мудрецов, одни из которых полагали, что сумма всех вещей порождена бесчисленным множеством элементов, Эмпедокл — что четырьмя, и любовью и враждой в них, Ион — что не более, чем тремя, Алкмеон — что только

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.07

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

двумя, Парменид с Мелиссом — что одним, а Горгий — что вообще ничем»¹. Гиппократ заявляет, что не собирается вести свою речь наподобие тех мужей, которые говорят, что «человек всецело есть воздух, или огонь, или вода, или земля», ибо «утверждающие такие вещи не имеют правильного познания, потому что хотя они все мыслят одно и то же, однако говорят не одно и то же»². А Горгий утверждает, что мужи эти, физики и метеорологи, «мнением мнение сменяя, одно уничтожив, другое придумав, все неясное и неподтвержденное в глазах общего мнения заставляют ясным явиться»³.

Такая неразбериха в вопросах о природе сущего и человека вынудили софистов и Сократа «переоткрыть» человека заново. Если космос непознаваем, но достоверно известно, что человек в некотором роде есть его органичная часть, то не человек должен быть дедуцирован из космоса, но, наоборот, космос из человека. Знание невозможно, оно некоммуницируемо, между словами и вещами, как убедительно доказал Горгий, — тотальный разрыв, равно как и между человеческими сознаниями. К таким выводам приходят софисты, отталкиваясь от абсурдности физических теорий. Сократ в курсе этих дискуссий, он это понимает, но пытается дать на это иной ответ: знание надо вывести из самого человека, знание должно стать самодостаточным имманентным принципом каждого человека, однако не замкнуться в сфере субъективности, как у Протагора, но найти выход в сферу всеобщего и стать, таким образом, легитимным и общеобязательным *sub speciae aeternitatis*. Для этого придумывается учение об анáмнесисе. Это учение не только дает возможность вновь вернуть утраченную реальность, а следовательно, и знание о ней, оно также вернет нам уверенность в бытии богов и надежду на загробную жизнь, от которой нас так мастерски и бесцеремонно, если не жестоко, отучил Протагор в своем высказывании о богах.

¹ *Antidosis* (or. 15) 268–269.

² *Nat. Hom.* 1. Пер. В.И. Руднева.

³ *Enc.* 13. Пер. С.П. Кондрагьева.

Сократ — эта, по словам Йегера, «самая яркая фигура воспитания в истории западного человека»⁴, — был тесно связан с софистической системой воспитания и оказался как бы ее коррупционером изнутри. Другими словами, Сократ был в некотором роде софистом, пусть и не таким, каким его изображали критики⁵, самым ярким из которых был, как известно, Аристофан. Однако, несмотря на сходство с софистами, у Сократа был и ряд существенных отличий от последних. Пол Вудрафф выделяет по крайней мере три основных таких формальных отличия⁶.

1. *Взимание платы за деньги.* Софисты свое высшее образование продавали очень дорого и сколотили на этом целое состояние. Из Платона мы узнаем, что стоимость лекции, к примеру, Продика составляла 50 драхм⁷. Для сравнения, раба тогда можно было купить за 100 драхм⁸, матрос на корабле получал 1 драхму в день, а плата гоплиту составляла 2 драхмы в день⁹. Сократ же был очень беден, никогда не брал платы за беседы, и этот факт был общеизвестен, о чем он, в частности, говорит и в «Апологии». Все, что у него было и что он нажил за свою жизнь, — это *λενία μὲνία* (крайняя бедность)¹⁰.

2. *Путешествия.* Софисты много путешествовали, что, разумеется, не могло не сказаться и на их теоретических воззрениях, ибо они видели много всего разного, они видели, что одно и то же явление в разных городах и местностях имеет самые различные объяснения. То, что является добродетелью у одних, предстает в качестве порока у других и т.д. Это было мощным стимулом, а возможно, и вообще — источником т.н. софистического релятивизма, хотя и не все софисты были релятивистами. Сократ же, как мы знаем, город покидал лишь трижды, да и то в качестве

⁴ Йегер 2001: 59.

⁵ Cf. Woodruff 2009: 36.

⁶ Woodruff 2009: 38–45.

⁷ *Cra.* 384b.

⁸ Белох 2009: 334, 336.

⁹ *Thuc.* 6.31; 3.17.

¹⁰ *Ap.* 23c.

солдата — в битве при Потидее в 432 г. при Делии в 424 г. и при Амфиполе в 422 г., — везде вместе с Алкивиадом (в первой битве Сократ спас Алкивиада, во второй — наоборот). К тому же сам бог сказал Сократу, что его миссия должна осуществляться исключительно дома — в Афинах, а заключается она в том, чтобы исследовать, кто мудр, а кто нет¹¹, и чтобы ходить по мастерским и лавкам, вопрошая людей, чего у кого хорошего и плохого в доме случилось¹².

3. *Поддержка демократии.* Считается, что софисты в своем большинстве поддерживали демократию, хотя это нужно принимать с известными оговорками. Ни Критий, ни Калликл, ни Фрасимах, как известно, не были демократами, а Антифонта вообще казнили как раз за ниспровержение демократии и участие в перевороте Четырехсот в 411 г. Пожалуй, единственным подлинным демократом, а если верить Синтии Фаррар, то вообще изобретателем и первым теоретиком демократии, можно считать Протагора¹³. Что до Сократа, то с демократией тут все понятно — он ее ненавидел, за что демократия его и сгубила.

Теперь давайте посмотрим на содержательное различие софистического и сократического образования. Против чего в первую очередь выступает Сократ? Против того, что софист обещает научить добродетели. Нужно сказать, что не все софисты позиционировали себя учителями добродетели, открыто об этом говорил только Протагор. Сократ спрашивает Протагора, чему же у тебя научится Гиппократ, когда придет к тебе, в чем он станет лучше? Протагор отвечает, что эта μάθημα (наука) есть εὐβουλία (благоразумие и рассудительность) в домашних делах и в делах государства, что эта наука делает человека непобедимым (δυνατώτατος) в речах и делах, касающихся государства¹⁴. Такое знание зовется политическим искусством (τὴν πολιτικὴν τέχνην), а его резуль-

¹¹ *Ap.* 23b.

¹² *D.L.* 2.5.21.

¹³ *Farrar* 2008: 77.

¹⁴ *Prt.* 318e.

татом является хороший в нравственном отношении гражданин (ἀγαθός πολίτης)¹⁵. То есть Протагор, благодаря своему искусству, обещает научить человека добродетели, овладев которой, человек станет хорошим гражданином. Сократ в это не верит, он говорит, что если городу нужен совет зодчего, строителя или корабельщика, то народное собрание выслушает именно того, кто является специалистом в своем деле, и будь ты хоть тысячу раз красив и богат, но если ты даешь советы в том, в чем специалистом не являешься, тебя, подобно сумасшедшему, поднимут на смех. Когда же дело касается совещаний политического характера, то тут слово предоставляется любому — и меднику, и кожевнику, и сапожнику, и купцу, и вообще — любому желающему. И это-то как раз Сократа и смущает, ибо это и есть подлинная демократия — то есть когда по политическому вопросу человек имеет право и даже обязан, независимо от своего социального статуса и материального благосостояния, высказываться.

Дело в том, что Сократ считает, что политическое знание связано со своим объектом так же, как, к примеру, искусство кормчего — со своим. Другими словами, есть некий субъект, который, чтобы участвовать в политической жизни, должен приобрести определенное знание, т.е. овладеть наукой или искусством, объектом которого будет нечто такое, что позволит участвовать в политическом процессе, — таковым объектом является *добродетель*. Эта добродетель дает человеку право участвовать в управлении государством, а если ее у тебя нет, то, согласно Сократу, от политической жизни лучше воздерживаться, подобно тому как безрукому человеку лучше держаться подальше от кормила корабля. Протагор же так не считает. Он предлагает Сократу две версии происхождения добродетели — мифическую и, если угодно, разумную, или логическую. Мифическая может быть резюмирована следующим образом: сущность политической добродетели (πολιτική ἀρετή) заключается в справедливости (δικαιοσύνη) и рас-

¹⁵ *Prt.* 319a.

судительности (*σωφροσύνη*)¹⁶, в основе которых, в свою очередь, лежат стыд (*αἰδώς*) и правда (*δίκη*), равным образом распределенные Зевсом между всеми людьми¹⁷. Следовательно, все люди обладают политической добродетелью, а ее гарантом выступает верховное божество, другими словами — возможность демократии имеет в некотором роде божественную санкцию. «Это объясняет, — отмечает Гатри, — почему афиняне допускали, что каждый человек, а не только ограниченный класс специально обученных политиков, может внести вклад в отправление народного собрания»¹⁸.

Суть же Логоса в том, что указанные добродетели в человеке содержатся как чистые потенции, это что-то вроде способности человека к обучению языку в интерпретации Хомского. Они еще только должны быть актуализованы, и источник этой актуализации должен прийти извне. Что это за источник? Это окружающее маленького гражданина, ребенка, социальное пространство со всеми разделяемыми в нем ценностями и практиками, имеющими в своей основе лингвистическую природу. Эти ценности прививаются ребенку в результате длительного педагогического процесса, когда, как говорит сам Протагор, родители, няньки, кормилицы, учителя показывают ему «при всяком деле и слове, что справедливо, а что несправедливо, что прекрасно, а что гадко, что благочестиво, а что нечестиво, что можно делать, а чего нельзя»¹⁹. Что это значит? Это значит лишь то, что добродетель представляет собой чистую форму возможности субъективации, которая вдобавок еще во многом зависит от случая, ибо мы ведь знаем, что не всегда даже у выдающихся людей, обеспечивших своих детей должными условиями, последние вырастают хорошими, о чем говорит и сам Сократ, приводя в пример Перикла и его никудышных отпрысков²⁰.

¹⁶ *Prt.* 323a.

¹⁷ *Cf. Prt.* 322b.

¹⁸ Guthrie 1975: 217.

¹⁹ *Prt.* 325d. Пер. Вл. С. Соловьева.

²⁰ *Prt.* 319e.

И все же вопрос до конца не решен. О чем вообще говорят Сократ и Протагор, когда имеют в виду добродетель? Дело в том, что они говорят об абсолютно разных вещах, а именно — о разнице между множественностью и единством. Протагор, если угодно, в отношении добродетели — человек старой формации, для него добродетель вариативна, другими словами — добродетелей много, и у каждого она своя. По-видимому, в то время добродетель была либо единым комплексным понятием, подразделявшимся на мудрость, благоразумие, справедливость, благочестие, храбрость и др., либо же последние выступали в качестве различных добродетелей²¹. Важно также отметить, что добродетель, по крайней мере в Афинах V в. до н.э., имела гендерную и возрастную дистинкцию. Так, согласно «Менону» (71e), мужчина должен быть способным в государственных делах, быть благодетелем друзей и врагом врагов, остерегаться ущерба и страдания и в меру стремиться к удовольствиям. Женщина должна блюсти домашнее хозяйство и быть послушной мужу. Существовали также и добродетели детей, которые, скорее всего, заключались в том, чтобы быть послушными родителям и т.д.

Получается, что добродетелей было много, «но по поводу того, что требуют эти добродетели и почему они считаются добродетелями, — как отмечает Макинтайр, — существуют большие разногласия»²², и вопрос этот являлся дискуссионным уже у самих греков, а не только у современных ученых. Так или иначе, пределом, после которого, как кажется, уже невозможна никакая добродетель, может служить выпадение человека из социальных отношений полиса — изгнание, к примеру, то есть все же последним оплотом дискуссии по поводу добродетели должна быть *жизнь в полисе*, бытие гражданином или *бытие с гражданином*. В этом отношении даже у раба есть своя добродетель, поскольку он вписан в социальный космос полиса.

В чем же было новое слово Протагора в вопросе о добродете-

²¹ Hoffman 2006: 3.

²² Макинтайр 2000: 184.

ли? С одной стороны, он, как уже сказано выше, придерживается множественной природы добродетели, т.е. добродетелей много — и это вполне традиционный взгляд. С другой же стороны, новаторство его в том, что этим добродетелям можно обучить, а на самом деле, не обучить, но всего лишь развить, ибо они уже и так имеются в качестве божественных даров у каждого человека. И это, в общем и целом, было шокирующим утверждением для середины V в., когда еще считалось, что подлинные добродетели суть достояния аристократических родов, обладающих наследственной калокагатией²³. И что же мы видим в итоге? Мы видим, что Протагор своей концепцией добродетели оказал решающее влияние даже на Платона. Ведь это только на первый взгляд кажется, что Платон — сторонник элитаризма. Что касается вопроса причастности добродетели, то Платон — самый настоящий демократ и эгалитарист (читай: коммунист). И вот тому доказательство.

В конце «Государства» помещен знаменитый миф о загробных воздаяниях, который рассказан от лица Эра, сына Армения, который, погибнув в битве, лежал 10 дней нетленным и, ожив на погребальном костре, рассказал увиденное им в загробном мире. Перед тем как избрать себе жребий для новой жизни, души, представ перед лицом Лахесис — дочери Ананки, — слушают речь какого-то прорицателя, в которой есть следующие слова: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного (ἀρετή δὲ ἀδέσποτον)²⁴, почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего, бог не виновен»²⁵. Разница между Платоном и Протагором здесь только в одном: согласно Протагору, как сказано выше, добродетели уже *изначально*, априорно имеются в человеке, они имманентны ему, в то время как Платон предлагает *приобщиться* к некой надчеловеческой добродетели как к некоторому трансцендентному принципу, который

²³ Cf. Hoffman 2006: 3.

²⁴ Более точно: «никому не подвластна».

²⁵ R. 617e. Пер. А.Н. Егунова.

только *апостериори* может быть интериоризирован — однако у обоих главное то, что все люди могут иметь дело с добродетелью. Каков же способ актуализации добродетели в человеке согласно Протагору и приобщения или познания добродетели согласно Платону? В первом случае — это риторика, во втором — философия.

В Греции, за исключением Спарты и ее системы государственного воспитания *агогэ*, образование и воспитание граждан было пущено на самотек. Государство не брало на себя заботу об образовании (за исключением гимнасиев). Аристократическое воспитание, в основе которого лежала греческая педерастия, уже не могло угнаться за стремительно развивающимся в середине пятого века государством. Нужны были новые управленцы, но где их взять? Риторика и философия в этой ситуации предстают как две альтернативные системы образования, и между ними нет непреходимой пропасти. Как отмечает Аверинцев,

В центре *παιδεία* — две силы, пребывающие в постоянном конфликте, но и в контакте, в противостоянии, но и во взаимной соотнесенности: воспитание мысли и воспитание слова — философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности. Они ближе друг к другу, чем мы это себе представляем: у них общий корень в архаической мыслительно-словесной культуре, и еще в феномене софистики они являли неразделимое единство²⁶.

Кто же будет обучаться риторике или философии в Афинах? Начнем с того, что это не более 10% населения полиса — то есть те, кто умел читать и писать, а что конкретно до риторики и философии, так нужно еще от этих 10% процентов вычесть тех, кто хотел и мог за эти образовательные услуги заплатить, — то есть наиболее состоятельных граждан²⁷. И выуживанием денег из богачей не гнушались не только софисты, но и видные философы, среди которых находим и Зенона. Зенон, например, заработал 10 тыс.

²⁶ Аверинцев 1996: 352.

²⁷ Morgan 2010: 306.

драхм (или сто мин)²⁸, обучая Каллия, сына Каллиада²⁹, политическому искусству³⁰. Однако оставим «социальное» и вернемся к содержательной стороне риторического и философского метода. О существенной части риторического метода — воспитании ребенка словом и делом — уже было упомянуто выше. В этом отношении риторика существует еще до всяких школ. Ребенок воспитывается в языке, который в риторических практиках обретает форму своей всеобщности, другими словами — нет языка без риторики. Если молодой человек из богатой семьи, то еще в отрочестве его отдадут на воспитание к софистам, которые обучат его этике, ораторскому мастерству, астрономии, географии, истории и геометрии.

Совершенства и завершенности этот метод воспитания достигнет в школе Исократы, открытой в 392 г., а ее учебная программа будет изложена в речи «Против софистов». В основе этой программы лежат три положения — а) природные дарования, б) усердие в обучении, в) умелое применение добытого знания на практике³¹. Начало же этого риторического метода воспитания уходит корнями в глубокую древность. Уже у Гомера, например, речь носит фундаментальный характер. Так, в «Илиаде» из почти 15 700 строк более 7 000 составляют прямую речь, а в «Одиссее» из 12 000 строк — более 8 000³². То есть, несмотря на то, что, к примеру, «Илиада» — это история о войне, большая часть эпического времени там посвящена разговору, герои больше говорят, чем воюют; то же самое делают и боги. Главные герои у Гомера — это не только блестящие воины, но непревзойденные в речах люди. Здесь же, в «Илиаде», мы впервые обнаруживаем слово *ритор*, когда воспитатель Феникс говорит Ахиллу:

²⁸ Alc. 1. 119a.

²⁹ Политический деятель, погибший в битве при Потидее в 432 г., под начальством которого, возможно, служили Сократ и Алкивиад.

³⁰ Nails 2002: 74.

³¹ Antidosis (or. 15) 187.

³² Schmid, Stählin 1929: 92.

Юный, ты был неискусен в войне, человечеству тяжелой;
В сонмах советных неопытен, где прославляются мужи.
С тем он (sc. Пелей) меня и послал, да тебя всему научу я:
Был бы в речах ты вития (ῥήτορ) и делатель дел знаменитый³³.

Второй раз мы встречаем слово *ритор* в «Декрете об основании колонии Брея» во Фракии (446/445 г.):

...Если же кто-нибудь поставит на голосование что-либо противоречащее записанному на стеле, или какой-нибудь *оратор станет публично выступать* (ῥήτορ ἀγορεύει) (против этого), или начнет призывать к отмене или нарушению какого-либо пункта этих постановлений, то пусть будут лишены гражданских прав и он сам, и его дети, а имущество конфисковано»³⁴.

И уже после того, как Платон напишет в 385 г. диалог «Горгий», слово *ритор* войдет в профессиональный интеллектуальный оборот³⁵ и будет обозначать профессионально натренированного в убедительных речах политика (ибо политиков в нашем понимании в Греции не было, и интересы народа и государства в Народном собрании и Совете представляли ораторы; оратором же мог быть любой свободный гражданин, достигший примерно 30-летнего возраста). Что же касается первой риторической теории, то, несмотря на то, что у ее истоков традиционно помещают Коракса и Тисия сиракузских, американская исследовательница Дженни Штраус Клей выдвинула гипотезу, что таковая теория присутствует уже у Гесиода, а сам Гесиод, следовательно, может быть назван «отцом риторики» (мы помним, что «отцом риторики» Флавий Филострат называл Горгия³⁶). Риторическая теория Гесиода изложена в проэмии к «Теогонии», а практическим ее применением является поэма «Труды и Дни»³⁷. Вот эта теория:

³³ II. 9.440–443. Пер. Н.И. Гнедича. Также по отношению к Нестору часто используется слово ἀγορητής (II. 1.248), от ἀγορεύω — говорить публично.

³⁴ Яйленко 1982: 160.

³⁵ Schiappa 2003: 41.

³⁶ VS 1.9

³⁷ Strauss Clay 2010: 447, 448 ff.

Если кого отличить пожелают Кронидовы дочери,
Если увидят, что родом от Зевсом вскормленных царей он, —
То орошают счастливицу язык многосладкой росой.
Речи приятные с уст его льются тогда. И народы
Все на такого глядят, как в суде он выносит решенья,
С строгой согласные правдой. Разумным, решительным словом
Даже великую ссору тотчас прекратить он умеет.
Ибо затем и разумны цари, чтобы всем пострадавшим,
Если к суду обратятся они, без труда возмещенье
Полное дать, убеждая обидчиков мягкой речью³⁸.

Здесь можно отчетливо выделить три целевых риторических компонента:

1. Вынесение решения (судебная функция).
2. Прекращение ссор (этическая функция).
3. Услаждение слуха (эстетическая функция).

Таким образом, риторика и поэзия для Гесиода сливаются в некоторое единое словесное мастерство, которое, с одной стороны, утешает нас и ублажает, заставляя забыть наши горести, с другой — примиряет, освобождает нас от несправедливости в мире, ибо саму эту несправедливость высвечивает и разоблачает, творя правый суд.

Это искусство у Гесиода так же двусмысленно, как и понимание риторики Аристотелем. Согласно последнему, риторика не имеет дела со справедливостью или добродетелью, служащих в качестве цели, но является инструментом и средством их репрезентации, то есть риторика *показывает* справедливость и добродетель. А вот что говорят музы, обращаясь к Гесиоду:

Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду.
Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!³⁹

Поскольку в «Теогонии» Гесиод прославляет порядок, установленный Зевсом, то есть переход от хтонической религии и мифо-

³⁸ Th. 81–90. Пер. В. Вересаева.

³⁹ Th. 27–28. Пер. В. Вересаева.

логии к Олимпийской религии упорядоченного космоса и света, которая станет в скором будущем основой полисной жизни греков, то можно со всей уверенностью сказать, что «Теогония» — это не что иное, как эпидейктическая, похвальная, речь во славу Зевса. А «Труды и Дни» можно рассматривать в качестве совещательной и, возможно даже, судебной речи, поскольку брат Гесиода Перс ведет с ним тяжбу о наследстве. В этой речи (сиречь поэме) Гесиод выявляет проступки своего брата, осуждает их, а потом дает житейские благочестивые советы, то есть это речь-увещевание, преследующая исключительно риторическую цель — убедить человека жить по-другому, жить так, как указано в речи, то есть добровольно принять жизненную стратегию, указанную другим человеком.

Вернемся, однако, к Сократу.

Воспитательная стратегия Сократа, которую он использует в своих беседах, в отличие от общепринятой педагогической этики и уж тем более в отличие от софистической, разрушает фундаментальный педагогический диспозитив — отношение власти и подчинения между учителем и учеником. Достигается это путем осмеяния и последующего развенчания двух презумпций этого диспозитива. Во-первых, полностью отрицается элемент лести — как со стороны ученика учителю, так и наоборот. Пагубность лести заключается в том, что она препятствует пониманию и совершению собственного желания, подменяя действительно ценное тем, что только кажется таковым в данный момент. В итоге человек воображает, что желаемое им — которое по сути своей есть нечто второстепенное и несущественное или даже вовсе гибельное — и есть то, к чему он все время стремился⁴⁰. Из всех возможных дискурсов, ответственных за лесть, первенство, разумеется, принадлежит ненавистой для Сократа риторике, «которая придает телу и душе видимость благополучия, которого в них на самом деле нет»⁴¹.

⁴⁰ Reid 1996: 222.

⁴¹ *Grg.* 464ab. Пер. С.П. Маркиша.

Второй элемент диспозитива *учитель-ученик*, который уничтожает Сократ, — это понятие авторитета, включающее в себя поэтов, родителей и семейные ценности, власть отцов над детьми, социальные конвенции, идеологию успеха в античном ее понимании, и даже богов в вульгарном их понимании, короче говоря, всех тех и все то, что претендует на какое-то знание и незыблемость⁴². Подобная дерзость, будучи в своей гротескной форме донесена до ушей толпы поэтом Аристофаном, как известно, приведет Сократа преждевременно к воротам Аида. Тот шок, по словам Джорджа Рудбуша, который вызывали деятельность и учение Сократа в Афинском обществе, сравним с шоком, в который впало бы современное западное общество, если бы, к примеру, одновременно с приданием однополым бракам законного статуса, таковой статус был бы отнят у традиционного гетеросексуального брака⁴³.

Инструментом борьбы с авторитетом является перманентное постулирование своего незнания, то есть ирония. Сократ никогда не говорит от имени какой-то всезнающей инстанции, он никогда очевидным образом не выказывает превосходства над собеседником, но, наоборот, чаще всего погружается в гуцу злорадного самоуничижения и осмеяния так называемых знатоков — будь то нечестивый Евтифрон, желающий погубить отца ради исполнения одному ему ведомой воли богов, будь то бездарный Ион, ничего не понимающий в поэзии, будь то Гиппий, не способный отличить прекрасную девушку от прекрасной кобылицы. Есть популярное мнение насчет иронии Сократа, что-де он только строил из себя незнающего, а на самом-то деле он все знал. Я считаю, что это полнейшее заблуждение. Самое интересное в том и заключается, что Сократ действительно ничего не знал и полагал, что именно это священное незнание является необходимым и достаточным условием для того, чтобы встать на путь философии, на путь позитивного познания, а поскольку такое

⁴² Cf. Reid 1996: 221.

⁴³ Rudebusch 2009: 186.

познание обретается в диалогической практике, то и собеседник сначала должен быть низведен с вершин своего мнимого знания до глубин священного незнания. Нужно уничтожить при помощи эленхоса мнимое знание собеседника, которое является главным препятствием на пути к подлинному познанию. Признав свое незнание, которое безусловно является злом, человек перейдет из категории безнадежных людей, погрязших во зле невежества, в категорию людей ни хороших, ни плохих⁴⁴, или, что то же самое, — одновременно и хороших, и плохих. Эти люди хоть и имеют в себе зло, однако оно не настолько в них сильно, чтобы полностью их поработить и сделать неисправимыми. Эти люди середины (μετὰξύ) способны к осознанию своего невежества и, следовательно, благодаря имеющемуся также в них добру способны встать на путь познания, то есть ощутить тотальную нехватку прекрасного, столкнувшись с прекрасным внешним объектом, который и актуализирует анамнесис забытого Блага. Именно такие люди, подобные чумазому, голодному, босоногому, жутковатому, бездомному, некрасивому и вечно жаждущему прекрасного Эроту из диалога «Пир»⁴⁵, — именно такие люди становятся друзьями и любовниками мудрости, то есть философами.

⁴⁴ Cf. *Ly.* 218c.

⁴⁵ Cf. *Smp.* 203d.

Литература

- Аверинцев С. (1996), “Античный риторический идеал и культура Возрождения”, in Id., *Риторика и истоки европейской литературной традиции*, 347–363. М.: Школа «Языки русской культуры».
- Белох, К. (2009), *Греческая история в 2-х томах*. Т. 1: *Кончая софистическим движением и Пелопоннесской войной*. Пер. с нем. М.О. Гершензона; 3-е изд.; под ред. и со вступ. ст. Ю.И. Семёнова. М.: Государственная публичная историческая библиотека России.
- Йегер, В. (1997), *Пайдейя*. Т. 2. Пер. с нем. М.Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Макинтайр, А. (2000), *После добродетели: исследования теории морали*. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга.
- Яйленко, В.П. (1982), *Греческая колонизация VII–III вв. до н.э.* М.: Наука.
- Farrar, C. (2008), *The Origin of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Hoffman, D. (2006), “Protagoras’ Pedagogy of Civic Excellence”, *Anistoriton* 10 (2006). URL: http://www.anistor.gr/english/enback/2006_2v.pdf
- Morgan, T. (2010), “Rhetoric and Education”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 303–320. Blackwell Publishing.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Reid, Heather Lynne (1996), *Plato’s Project for Education in the Early Socratic Dialogues*. PhD Dissertation. University of Massachusetts.
- Rudebusch, G. “Socratic Love”, in Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 186–200. Blackwell Publishing.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Schmid, W.; Stählin, O. (1929), *Geschichte der griechischen Literatur*. München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung.
- Strauss Clay, J. (2010), “Hesiod’s Rhetorical Art”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 447–458. Blackwell Publishing.
- Woodruff, P. (2009), “Socrates Among the Sophists”, in Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 36–48. Blackwell Publishing.

Алексей Рахманин

Фигуры Сократа и призраки Платона
в философии обыденного языка после Витгенштейна

ALEKSEY RAKHMANIN
FIGURES OF SOCRATES AND PHANTOMS OF PLATO
IN LINGUISTIC PHILOSOPHY AFTER WITTGENSTEIN

ABSTRACT. The article engages with the questions of how and why philosophers who are Wittgenstein's heirs address the images of Socrates and Plato. It's been shown that the late Wittgenstein's and early Wittgensteinians' (e.g., John Wisdom's) attitude towards Socrates and, to a lesser extent, Plato is primarily negative. Socrates' method was referred to as the epitome of misleading technique, although after some modification, it could be introduced into the repertoire of philosophical methods as an appropriate one. At the same time, neither Wittgenstein himself nor his successors accept Plato's view on philosophy. In contrast, Rush Rhees and Stanley Cavell are inclined to consider Socrates' technique as the epitome of genuine philosophy: being epistemically susceptible to ordinary language, it effectively settles conceptual perplexities since it is relevant both to forms of language and the structures of concrete situations. Moreover, as Socrates' questioning deals with ordinary language, it shows philosophy its "way back home" to ordinary life. This is crucial as far as Rush Rhees' concept of Socrates' philosophy is concerned. Rhees outlines a theory of morality based on Socrates' equation of knowledge and virtue, and thus shows how linguistic philosophy can be a philosophy of life. It is in this context that Rhees' comparison of Socrates to Christ is of special importance as is his peculiar Wittgensteinian reading of Plato. Finally, it is especially significant that Socrates' approach to philosophy makes it possible to consider the resemblances between moral knowledge and knowledge of language.

KEYWORDS: Socrates, Wittgenstein, Plato, Rush Rhees, John Wisdom, Stanley Cavell, linguistic philosophy, ethics, metaphysics.

© А.Ю. Рахманин (Санкт-Петербург). a.rakhmanin@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.08

Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать.

Л. Витгенштейн¹

Философия обыденного языка, или лингвистическая философия, принадлежит к тем направлениям интеллектуальной истории XX в., смерть которых провозглашалась неоднократно. Тем не менее, периодичным объявлениям конца традиции соответствовали не менее периодичные призывы к ее возрождению, так что на протяжении второй половины XX в. (и первой четверти XXI в.) лингвистическая философия представляла чрезвычайно разнородным направлением². Эта разнородность касается и стиля, и проблематики лингвистической философии, и в немалой степени определяется сменой поколений: каждый философ следующего поколения был вынужден не только пересматривать наследие предшественников под влиянием тех тенденций, которые меняли интеллектуальную среду, но и искать новые способы обоснования самого пафоса лингвистической философии. Так, если для Джона Уиздома — младшего современника и, вероятно, первого наиболее последовательного продолжателя Витгенштейна — авторитет учителя не требовал какого бы то ни было оправдания, то уже для учеников самого Уиздома (например, для Дилмана) поиск доводов в пользу предлагаемого им типа философии становится делом далеко не бессмысленным; если для Риса практикуемый им тип философии осеяется величиим Витгенштейна, то уже для Филлипса он не является самоочевидным.

Обоснование философии «витгенштейнцами» второго поколения преследовало преимущественно одну цель — показать,

¹ Витгенштейн 1994: 131.

² Принято говорить об оксфордской (Райл, Стросон, Остин) и кембриджской (Витгенштейн, Уиздом, Малкольм, Рис, Уинч, Лазеровитц и др.) традициях лингвистической философии. Это различие сохраняет полезность и сегодня, несмотря на неоднократные попытки синтеза этих традиций, наиболее примечательной из которых остается ранний проект Стэнли Кавелла (см. также работы Анвера База, Никласа Форсберга, Стивена Малхолла, Освальда Ханфлинга и др.).

что продолжаемая ими интеллектуальная практика является именно философской. В этом есть нечто примечательное — лингвистическая философия действительно таит в самом своем существе исходную проблематичность: будучи доведенной до определенного предела, она — как свидетельствует история — или превращается в деятельность, неотличимую от лингвистики и социологии, или — как принято считать — вырождается в контекстуализм. Эта проблематичность вполне осознавалась представителями лингвистической философии и не является артефактом историографии. «Что именно делает рассуждение не простым или утонченным опытом лексикографии, но философией?» — вопрос, с некоторой регулярностью возникавший в традиции, и по крайней мере один ответ на него требует обращения к истории, в рамках которого особо значимыми становятся фигуры Сократа и Платона.

Впрочем, такое обращение — всегда спорадическое и уж точно не соответствующее канонам историко-философской работы — не следует считать историзацией дискурса лингвистической философии. Эта проблематика в целом остается на периферии философии обыденного языка. Обращение за помощью к философам прошлого, а тем более древности, можно было бы вообще расценить как курьезный эпизод, если бы не три обстоятельства. На наш взгляд, эти обстоятельства позволяют оттенить те аспекты философии обыденного языка, которые обыкновенно становятся предметом наиболее неадекватных интерпретаций. Во-первых, имела место эволюция взглядов Витгенштейна на философию Сократа и Платона — от скепсиса на раннем этапе до своего рода инкорпорирования в репертуар философских практик, приемлемых с точки зрения позднего Витгенштейна. Во-вторых, этапы этой эволюции поразительным образом воспроизводятся в философии последователей Витгенштейна. Наконец, фигура Сократа (а в меньшей степени и Платона) оказывается существенно важной для философского проекта Раша Риса — проекта, на первый взгляд противоречащего стереотипному восприятию лингвисти-

ческой философии, однако по существу реализующего ее в полной мере. Таким образом, выясняется, что, при всей маргинальности этого сюжета для самой лингвистической философии, фигуры Сократа и Платона позволяют более рельефно выявить те ее черты, которые часто остаются периферийными, и как знать, быть может, опыт прочтения их образов философами XX в. способен пусть немного, но обогатить и само платоноведение.

Платон и Сократ в эволюции Витгенштейна

У лингвистической философии сложилась репутация традиции, менее всего заинтересованной в какой бы то ни было форме исторического знания. А- или даже анти-историзм, подчас приписываемый традиции, подчас ею декларируемый, делает такой тип философствования несовместимым с нормой континентальной философии, сложившейся условно после Гегеля. В то же время этот антиисторизм не является позицией, не образует программу, не воспроизводит какую-то согласованную познавательную стратегию. Последователи Витгенштейна исходили из того, что проблема, требующая разрешения, с одной стороны, контекстуально ограничена, а с другой — будучи философской проблемой — не имеет диахронического измерения. Поэтому делать философию, не занимаясь историей философии, — один из способов делать вечную философию. Оксфордское направление лингвистической философии при этом было в профессиональном отношении связано с антиковедением и классической филологией, тогда как кембриджские последователи Витгенштейна и Мура принципиальным образом не стремились придать своей практике даже видимость исторической респектабельности, полагая, вероятно, что философия начинается если не с самого Мура или Витгенштейна, то уж точно не раньше Беркли или Юма.

В связи с этим не слишком удивительно, что взгляды Витгенштейна на философию Сократа и Платона долгое время не становились предметом специальных (историко-)философских раз-

работок³. Если не иметь в виду, что исследователи Витгенштейна воспроизводят антиисторизм его последователей, то объяснение этому факту может быть довольно простым — по отношению к тому проекту, который ассоциируется с поздним Витгенштейном, философия Платона и Сократа выступает скорее антиподом. Причем речь должна идти именно о философии Сократа-Платона — кошмара для историка философии, привыкшего аккуратно разделять эти позиции. Различия между Сократом и Платоном для самого Витгенштейна и его последователей были, как правило, незначительными по одной существенно важной причине: Сократ и Платон интересны не сами по себе, витгенштейнцы (и сам Витгенштейн, и его последователи первого поколения, например Уиздом) обращаются к ним не за решениями конкретных философских задач, а в качестве образца специфического типа философствования. В этом отношении в наследии Витгенштейна Сократ (= Платон, за некоторыми исключениями) — скорее, образ, нежели субъект философии. Удивительным, но по-своему очень характерным исключением является философия Раша Риса.

В наследии Витгенштейна имеет место одна примечательная особенность — если материалы 1930-х гг. содержали достаточно критические оценки сократической (платонической) философии⁴, то в финальные редакции сочинений они включены не были: например, в «Философских исследованиях» Сократ (из «Тетета») упоминается лишь дважды. О. Куусела (видимо, справедливо) видит причину этого в том, что к концу 1940-х гг. Витгенштейн пришел к своего рода примирению с сократическим идеалом философии⁵. Следует, однако, заметить, что это «примирение» условно: философская работа посредством примеров,

³ Здесь уместно напомнить о невероятно недооцененной статье Марка Роу, который проследил биографические «рифмы» Сократа и Витгенштейна: Rowe 2007: 45–85; краткую библиографию см. Rowe 2007: 45.

⁴ «В общей сложности 4 тысячи слов», если верить подсчетам Роу (Rowe 2007: 46).

⁵ Kuusela 2019: 883.

демонстрация метода, а не постулирование завершенных определений, соответствующих строго отграниченным сущностям, — все эти особенности философии Витгенштейна могут интерпретироваться как в духе сократической философии, так и вопреки ей⁶. В духе — поскольку поиск определений (знания, добродетели, прекрасного и пр.) Сократом (Платоном) предполагает обращение к уже известному, а не поиск нового знания; вопреки — поскольку для Витгенштейна это известное есть лингвистическая компетенция субъекта, а не образ вечности в его душе⁷. Соответственно, узнать знание можно лишь через серию (которую можно прервать) примеров того, как «знание» употребляется в языке, примеров как актуальных, так и выдуманных.

Иными словами, если метод философской работы Сократа вполне соответствует взглядам позднего Витгенштейна, то постулирование универсальной модели, которая должна стать результатом этой работы, является ошибочным. Показательно, что четыре из пяти функций частичных определений в философском исследовании, которые Куусела извлекает из трудов позднего Витгенштейна, он находит реализованными в сократических диалогах⁸.

Нетрудно увидеть, что указанный выше метод в общем и целом стереотипно ассоциируется с Сократом, а постулирование моделей (т.е. реализация непредусмотренной метафизики) — с Платоном⁹. Эта двойственность — лояльность сократического метода по отношению к обыденному языку и одновременно с этим вводящая в заблуждение метафизика платоновской философии — может рассматриваться и в биографическом ключе: платоновская философия, предполагающая строгое соответствие выржений положениям дел (идеальным формам), вполне напоми-

⁶ Витгенштейн 1994: 132.

⁷ Kuusela 2019: 897.

⁸ Kuusela 2019: 903–905.

⁹ Именно так, судя по всему, эти фигуры воспринимал и Витгенштейн (см. Kuusela 2019: 883).

нает пафос «Трактата»¹⁰. В этой эволюции от условного «Платона» к не менее условному «Сократу» особенно примечательно то, что последний сохраняет «герменевтическую пластичность», выступая в разных ролях, тогда как первый остается своего рода призраком философии прошлого: всеобщего прошлого истории, персональной биографии Витгенштейна и коллективной биографии витгенштейнианцев.

*Философский идеал после Витгенштейна:
от Платона к Сократу?*

У лингвистической философии сложилась также репутация философии *исключительно* лингвистической. Иными словами, предполагается, что в центре разработок если не самих Витгенштейна или Остина, то их последователей, находятся языковые диспозиции, а задача философской практики состоит в том, чтобы распутывать многочисленные концептуальные затруднения, в немалой степени порождаемые самими философами. Философия занимается преимущественно этим — решением загадок, разрешением противоречий и поиском выхода из лингвистических лабиринтов, однако и оксфордские, и кембриджские философы не уставали подчеркивать, что за каждым выражением имеет место реальность жизни. Лингвистическая философия занимается не *лингвистическими* проблемами, но концептуальными, а потому говорит о реальности в той же мере, что и о языке, — собственно, этим она и отличается от лингвистики: она продолжает оставаться метафизикой.

В этом отношении показательна эволюция взглядов на философию Джона Уиздома. В конце 1930-х – начале 1940-х гг. Уиздом рассматривает философию в традиционном ключе, полагая, что ее задачей является анализ, т.е. перевод пропозиций, сформулированных на одном уровне языка, в пропозиции другого уровня¹¹. Собственно, проблемы классической метафизики могут

¹⁰ Kuusela 2019: 884; см. также Trabattoni 2013: 220–248.

¹¹ Wisdom 1934: 66.

быть разрешены аккуратным анализом-переводом, в ходе которого помимо прочего элиминируется непредусмотренная онтология. Различая формальный, материальный и философский типы анализа, Уиздом показывает, что последний ориентирован на демонстрацию структуры фактов (а не самих фактов и способов их выражения). Позднее Уиздом говорит о том, что задача философских утверждений — «разъяснение (illumination) предельной структуры фактов, т.е. отношений между различными категориями сущего или (следовало бы сказать) отношений между различными подъязыками внутри языка» (курсив мой — *A.P.*)¹².

С другой стороны, к концу 1940-х гг. оформляется и другое понимание сущности философии. Здесь вопрос «Что такое философия?», в соответствии с принятой Уиздом процедурой, переводится в вопрос «Что делают философы?». В свою очередь, выясняется, что философы ставят и решают вопросы, которые Уиздом классифицирует как парадоксальные и конфликтные и которые он отличает от эмпирических (ранее — материальный анализ) и логических (ранее — формальный анализ). Характерной особенностью этих вопросов является следующее: каждый участник коммуникации владеет всей информацией о положении дел и правилами языка¹³, при этом конфликтные вопросы (утверждения) требуют от участников решения относительно норм языка¹⁴, а парадоксальные как будто не требуют ответа вовсе¹⁵. Первые предполагают формулировку новой конвенции и тем самым не подпадают под действие логики, вторые — очевидно бессмысленны, но тем не менее также требуют принятия решения еще более

¹² Wisdom 1936–1937: 73, ср. также 75–76.

¹³ Wisdom 1936–1937: 73–74.

¹⁴ Напр., «Если на корову нападает пес, и она направляет на него рога по мере того, как он вокруг нее крутится, обходит ли он ее по кругу?» (Wisdom 1952: 95). «Можно ли сдержать обещание непреднамеренно (unintentionally)?» (Wisdom 1952: 33).

¹⁵ «Не сошли ли мы все с ума?» (Wisdom 1952: 27) или «Мы не можем знать источник наших ощущений», «Индуктивные выводы никогда на самом деле не подтверждаются» или «Законы математики на самом деле суть правила грамматики» (Wisdom 1936–1937: 77). См. в целом Gasping 1974: 2–5.

радикального; при этом парадоксальные вопросы могут быть заданы только при условии, что каждый участник коммуникации знает ответ, более того — знает его с очевидностью. В связи с этим примечательно, что Кавелл также подчеркивает:

Сократ заставляет оппонентов отказываться от определений не потому, что они не знают значений слов, но потому, что они их знают, а потому знают и то, что Сократ завел их в парадокс (как меня вообще можно было бы завести в парадокс, если бы я имел в виду под словами именно то, что хотел?)¹⁶.

В этом отношении метод Сократа оказывается и парадигматическим для философии, и не лишенным некоторых пороков. Парадигматичность определяется тем, что Сократ, с одной стороны, задает вопросы, выпадающие на периферию понимания в силу кажущейся очевидности ответов. При этом участники дискуссии не приобретают нового знания (эмпирического и формального), и более того — чтобы дискуссия состоялась, они должны знать *все* в полной мере. Интересно, что ссылка на некоторое здравомыслие, входящая в метод Сократа, находит структурное соответствие в методах витгенштейнцев (апелляция к некоему plain man, который является носителем здравого смысла и обыденного — т.е. нормального, не деформированного философским произволом — языка).

Практика такого вопрошания демонстрирует неочевидность ответов, позволяет *показать* проблематичность этой мнимой очевидности. В этом качестве вопросы, которые задает Сократ: «Что такое знание?», «Что такое добродетель?» (именно их вспоминают витгенштейнцы), — суть вопросы подлинно философские, коль скоро показывают, каким образом язык сообщает о реальности¹⁷. Смущение, по словам Уиздома, неизбежно сопровождает такие вопросы, объяснимо, ведь сам собой напрашивается ответ: «Разве ты сам не знаешь?!»¹⁸

¹⁶ Cavell 1976: 39–40.

¹⁷ Wisdom 1938: 459.

¹⁸ Wisdom 1965: 139.

Неадекватность же Уиздом видит в том, что намерение Сократа как будто состоит в генерализации, причем не чувствительной к жизни языка¹⁹. В этом чтении Уиздом не одинок — более того, такая интерпретация является среди витгенштейнианцев хрестоматийной. Укажем лишь на довольно характерную работу еще одного ученика Витгенштейна Питера Гича по поводу «Евтифрона», где обсуждается т.н. «заблуждение Сократа», состоящее в том, что если субъект знает значение понятия, то нет необходимости его выяснять, а если субъект таким знанием не обладает, примеры значения понятия ему не помогут, коль скоро он не знает, как правильно это понятие использовать²⁰. В этом духе Уиздом вспоминает соответствующий пассаж из «Голубой книги»:

Философское исследование скрывала идея о том, что для понимания значения общего термина нужно найти общий элемент во всех его употреблениях; ибо она не только не вела ни к какому результату, но также заставляла философа отбросить как не относящиеся к делу конкретные случаи, которые одни только и могли помочь ему понять употребление общего термина. Когда Сократ задает вопрос: «Что такое знание?», — он не рассматривает перечисление случаев знания даже как предварительный ответ²¹.

Справедливости ради отметим, во-первых, что это «Сократ» Платона, во-вторых, как мы увидим, витгенштейнианцы (в частности, Рис) давали и иные оценки практике Сократа, и в-третьих, здесь имеет место одна из базовых проблем самой лингвистической философии, а именно неясность отношений между логикой и грамматикой. Тем не менее примечательна склонность интерпретировать сократический идеал в связи с методами лингвистической философии — или в качестве ее обоснования, или вопреки ее требованиям.

Интересно, что Стэнли Кавелл в программной работе 1958 года, выступая в защиту «оксфордской философии» (т.е. филосо-

¹⁹ Wisdom 1961: 2.

²⁰ Geach 1966: 371; см. также Trabattoni 2013: 231.

²¹ Витгенштейн 2008: 49, см. также 57.

фии Остина), помимо прочего отмечает, что нередко высказаться по поводу ситуации значит ее описать, что предложения, значения слов и факты образуют континуум и не разделены эпистемологическими границами. Мы задаемся вопросом о значении слов, когда ситуация проблематична, и, говоря о значениях, описываем ситуацию: «Евтифрон не нуждается в том, чтобы узнать новые факты, и все же он нуждается в том, чтобы узнать нечто: можно сказать и то, что в 'Евтифроне' Сократ искал значение [слова] 'благочестие', и что он искал, что такое благочестие»²².

Собственно, сократический метод поэтому и может считаться образцовым — он побуждает субъекта сосредотачиваться на самой практике речи, жить осмысленно в пределах языка, причем языка обыденного:

Увидеть, что обыденный язык является естественным, значит увидеть, как (и, вероятно, почему) он является нормативным для того, что может быть сказано. И кроме того, это значит увидеть, как именно Сократ в поисках определения может уговорить разум отказаться от самоуверенности — субъективных суждений и частных определений — и увести его дорогами общества обратно, домой. А то, что это также обновляет, углубляет и артикулирует наше понимание, говорит нам нечто о разуме и дарит утешение философам²³.

*Жизнь и философия Сократа
в лингвистической философии жизни Раша Риса*

Наконец, еще одним специфическим измерением лингвистической философии, уже в рамках новой ее интерпретации усилиями Стэнли Кавелла, оказывается обсуждение вопросов ответственности и этики. Вообще, оппоненты лингвистической философии нередко сопоставляют ее с софистикой. Основания для такого сравнения распадаются на два типа. С одной стороны, указывают на то, что, будучи философией обыденного языка, она

²² Cavell 1976: 21.

²³ Cavell 1976: 43.

сводит все эпистемологические затруднения к лингвистическим, а те, в свою очередь, превосходно разрешаются или лексикографией, или какой-нибудь версией конвенционализма. В любом случае считать, что философ этой традиции *всерьез* рассуждает о вопросах, составляющих класс respectable проблем классической философии, не приходится. Второе основание для сопоставления с софистикой обнаруживается в наиболее проблематичном аспекте лингвистической философии, а именно неразрешимости вопроса о статусе релятивизма, и в особенности это характерно для кембриджской традиции. Действительно, при том что философия наследниками Витгенштейна понималась и делалась по-разному, всем вариантам можно приписать то, что Кай Нильсен назвал эпистемологическим релятивизмом, а радикальную его форму в философии религии — фидеизмом. Несмотря на то что витгенштейнианцы постоянно оспаривали то, что их философия может быть охарактеризована как релятивизм, подозрения не снимаются и до сих пор. В данном случае я бы внес важное для данной традиции различие между вопросами, которые ставит философия, и вопросами, которые ставит жизнь. Это различие было эксплицировано витгенштейнианцами, хоть и в неравной степени, и оно имеет непосредственное отношение к фигуре Сократа, более того — его образ придает определенную многомерность этой специфической черте лингвистической философии, которая часто оказывается в тени.

Действительно, язык в философии витгенштейнианцев является универсумом — любая серьезная проблема может быть разрешена обращением к языку. В этом отношении, например, для Риса или Уинча язык культуры задает принципы рациональности; рациональность — это грамматическая категория. Именно поэтому оценивать, скажем, этику, сложившуюся в данной культуре, по критериям другой очевидно неверно. Впрочем, такой релятивизм свойствен отнюдь не только витгенштейнианцам, он может быть обнаружен, например, в неопозитивистски консер-

вативной концепции Айера²⁴. Поразительно, но для лингвиста или антрополога в такого рода релятивизме нет ничего эпистемически предосудительного, тогда как для философии, которой интеллектуальная традиция предписывает формулировку предельно сильной эпистемологии, релятивизм в общем оказывается неприемлемым или самопротиворечивым. Эта коллизия свойственна и философам, работавшим в рамках философии обыденного языка.

Так, задача философа состоит в том, чтобы наблюдать формы существования, различные способы жить, явленные в языке. В таком наблюдении он вынужден быть релятивистом, ведь в противном случае будет навязывать игре собственные правила (это тоже возможно, но в особых случаях). Язык живет по собственным правилам — трюизм не перестает быть справедливым от того, что формулируется нестрого. Более того, концептуальные трудности, или попросту путаница, возникают именно потому, что понятия используются в несвойственных им ситуациях или вследствие грамматического сбоя, и задача философа — «вернуть их домой» (ранний Уиздом, напомним, полагал, что задача философа — анализ, который представляет собой перевод понятий одного уровня в понятия другого). Философ — прежде всего грамматист и, будучи таковым, вынужден быть релятивистом.

Однако из этого не следует, что принятие собственных решений — в особенности этических — философом может быть отдано на откуп по-релятивистски интерпретируемому нормативному плюрализму. В сущности, эта коллизия — между описательным характером философии и радикальностью каждого конкретного этического решения — может быть сведена к конфликту между

²⁴ Важно уточнить, однако, что у Айера этот «релятивизм» носит «культурный», а не эпистемологический характер, коль скоро наука — в рамках которой, например, исследуются различные этические системы — реализует подлинную рациональность. С одной стороны, привилегированный статус подобной сверхрациональности оспорили Уинч и Малкольм в конце 1950-х — начале 1960-х гг., с другой — речь все равно идет об оценках этики (редуцированной к социологии), так что на нашем аргументе это возможное возражение не сказывается.

философией и жизнью, в котором решающее слово оказывается за последней. И некоторый пессимизм философов этой традиции²⁵ в отношении самой философии связан с тем, что в ситуации принятия решения грамматические исследования пусть и помогают, но не являются решающими. Философская практика описания случаев языка является именно практикой — наблюдение меняет перспективу, фокусирует ранее скрытые фрагменты жизни; говоря словами Риса, Сократ в «Пире» показывает, каков же настоящий предмет желаний, и тем самым меняет *все*, целостность перспективы жизни²⁶. Но субъект, принимающий решение, несет ответственность, вес которой не может быть компенсирован простой внимательностью наблюдения.

В этом отношении философия является практикой ответственности, и потому *трансформирующей* дисциплиной. Жизнь должна быть осмысленной, причем не сквозь оптику универсальной метафизической теории, но через множество различных практик проживания. Именно это и подчеркивает Рис, вновь обращаясь к деятельности Сократа: он практиковал критику конкретных ситуаций, а не изучение лежащих в их основании законов морали²⁷. Собственно, образ Сократа — этический и даже отчасти религиозный, — к которому обращается Рис, отличается от образа, нарисованного (скорее, намеченного) Витгенштейном и Уиздомом. Сократ оказывается исключительно практическим философом и тем самым подлинным философом, который не ищет генерализаций (в отличие от Платона). Примерно в то же время Бамброу пишет по поводу Уиздома:

Мы все, подобно Сократу, мудрее в практике, чем в теории, и осознаем в разговоре и размышлении (тогда как не осознаем это-

²⁵ Характерны высказывания Витгенштейна о Сократе в «Культуре и ценности». Напр., § 69: «Читая сократический диалог, испытываешь чувство тягостной потери времени! К чему эти аргументы, раз они ничего не доказывают и ничего не проясняют?» (Витгенштейн 1994: 424), см. там же §§ 158, 318–319 (Витгенштейн 1994: 439, 463).

²⁶ Rhees 2014: 157; Rhees 1997: 231.

²⁷ Rhees 1999: 8.

го, обобщая разговоры и размышления), что всему свое время — время банальности и время парадоксу, время быть буквалистом и обвинять парадокс оппонента в поверхностной вычурности; время быть вычурным и обвинять банальность оппонента в том, что она — лишь буквализм²⁸.

По этой линии, вероятно, проходит и различие между платоновским и сократическим идеалами философии, различие важное для Риса, хотя и не эксплицированное в полной мере. Сократ, сосредотачиваясь на практике, на критике конкретных поступков в конкретных ситуациях, не предлагает универсальной этической теории. Вообще же вопрос о том, возможна ли этическая теория как тип знания (и как она могла бы выглядеть), для Риса небанален. Он показывает, что с прискорбной регулярностью теории этого рода оказываются генерализациями случаев, а такое обобщение всегда более или менее произвольно в том, что касается критериев. Более того, этическая позиция, если следовать таким теориям, оказывается важнее, чем конкретная ситуация, в которой делается моральный выбор. Тем самым такие теории неизбежно провозглашают торжество эгоизма — «Я» субъекта, следующего рамке, важнее, чем сама ситуация выбора и другие «Я»²⁹.

В этом отношении можно говорить и о ясно осознаваемом философском идеале — Сократ показывает не столько то, как надо философствовать, сколько то, как следует жить. Именно жизнь, ставящая субъекта перед необходимостью принятия решений, оказывается подлинным предметом философии Сократа, и этот же взгляд бесконечно важен для Риса. Поступок не может быть обоснован ссылкой на традицию, нравы, идеальное бытие — такого рода обобщения будут всего-навсего формой снятия ответственности с того, кто поступок совершает, софистическим благоразумием выгодоприобретателя. Единственным критерием правильности, добродетельности поступка является его осмысленность в потоке жизни:

²⁸ Bambrough 1974: 281–282.

²⁹ Rhees 1999: 8.

Именно этого (осознания связи между моралью и пониманием — *A.P.*) Сократ пытался добиться своей критикой: конвенционализм является такой же формой невежества, какой был бы и утилитаризм. Именно поэтому необходимо отдавать себе отчет — на этом всегда настаивал Сократ. Это источник связи между моралью и осмысленностью, осмысленностью жизни: непродуманная (*unexamined*) жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой³⁰.

Однако Рис идет дальше — чуть позже, имея в виду «Апологию Сократа», он добавит: «неправедная жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой»³¹. Одним из центральных сюжетов сократической философии, по Рису, было отождествление знания и добродетели: когда Сократ говорит о том, что знание есть добродетель, он имеет в виду и то, что добродетель есть знание. Однако такое утверждение проблематично, ведь человек может знать, что добродетельно поступать смело, при этом совершая трусливый поступок; проблематичность состоит в том, что «знание» этическое отличается от знания в каком-либо другом смысле; этика задает особую грамматику знания. Это знание, которое является пониманием, причем пониманием тотальным — знать этически значит знать смысл жизни как смысл существования, т.е. природу вещей³². Но как может состояться такое знание, «знание того, как жить»? «Сократ, видимо, думал, что человек может знать, как должно жить, только если он может знать»³³. Это знание не извлекается из опыта — в противном случае здравомыслие вполне соответствовало бы тому, чему учили софисты, тому, что знакомо «узникам пещеры». Утверждение о том, что добродетель — это знание, для Риса означает, что моральное знание не является эмпирическим. Это было бы тривиальным, если бы не намек Риса на то, каким в таком случае является моральное знание. Видимо, это знание сродни знанию языка:

³⁰ Rhees 1999: 5.

³¹ Rhees 1999: 101.

³² Rhees 1999: 101.

³³ Rhees 1999: 102.

Если ты не живешь праведно или не стараешься жить праведно, твоя жизнь не имеет смысла, и ты мог бы с тем же успехом не жить вовсе. Это чудное (queer) утверждение. Оно отчасти аналогично «с тем же успехом ты мог ничего не говорить, ведь твои слова не имеют смысла»³⁴.

В данном случае подозрительная странность аналогии определяется тем, что смысл выражения и смысл жизни как будто уравниваются. Но дело не в этом, а в том, что смысл высказывания следует из знания языка, подобно тому как смысл жизни следует из знания жизни: «смыслы» аналогичны, поскольку аналогичны соответствующие типы знания. Наивно полагать, что знание языка сводится к умению складывать высказывания, производить речь, «следовать правилу». Знать язык — как во множестве других мест писал Рис — это уметь жить соответствующей жизнью: шутить, ругаться, находить в ошибках смысл, вести беседу, говорить с детьми, обучать языку и т.п. Если на язык смотреть таким образом, вопросы «В чем смысл языка?» или «Что такое знание языка?» оказываются еще более чудными, ведь на первый, вероятно, неизбежным будет ответ «В языке»³⁵, а на второй — «Знание всего перечисленного и другого, что перечислять невозможно, но не бессмысленно». Языку в таком понимании научить нельзя, как и морали, поскольку язык оказывается «всем». Собственно, знание «всего» — моральное знание — Сократом и реализуется в конкретных ситуациях знания: каждая из них имеет смысл только в контексте осмысленности жизни³⁶.

В несколько более поздней работе Рис, продолжая тезис об осмысленности жизни как предмете философской заботы, не только подчеркивает, что в сократической модели самой большой ценностью жизни является ее понимание, но и обосновывает этим тезисом весьма специфическое прочтение Платона:

Когда он (Платон — *A.P.*) говорил о важности быть «одним че-

³⁴ Rhees 1999: 103.

³⁵ Для Риса равно правильным будет ответ «в том, чтобы жить».

³⁶ Ср. Rhees 1997: 179.

ловеком, а не многими»³⁷, он как будто полагал, что это одно из условий осмысленности жизни человека. Подобно тому как должно быть единство дискурса — как слова должны иметь одно и то же значение в разных обстоятельствах [речи], и особенно слово *есть* должно значить одно и то же, — чтобы дискурс или язык вообще был осмысленным; как можно было бы сказать, что язык должен иметь одну-единственную логику, — дабы в нем сохранялась какая-то осмысленность, — так должно быть и единство в жизни, чтобы жизнь вообще была осмысленной»³⁸.

Осмысленность жизни по Платону Рис уравнивает с осмысленностью дискурса: если в «Пармениде» последняя определяется сферой временного и явленного, то в «Государстве» способ жизни является условием знания, а в «Тимее» истинное (т.е. полное) знание оказывается недоступным человеку. Но так или иначе познаваемость жизни связана с обсуждением, разговором, беседой (учитывая, что индивидуального языка быть не может); и такое тотальное понимание языка противоречит его инструментальному пониманию софистами³⁹. Поразительно не то, как Рис толкует платоновскую философию в духе Витгенштейна, хотя само это намерение является для витгенштейнианцев исключительным. Как указывалось выше, здесь имеет место имплицитное, но довольно отчетливое отличие между практикой Сократа и теорией (созерцанием) Платона: если первая подчеркивает многоголосие реальной жизни (т.е. разумной жизни, являющей смысл), то вторая предполагает противоречащее этому утверждение единой формы языка⁴⁰. Не может быть единой теории языка, а следовательно, единой теории жизни и, тем самым, теории морали.

³⁷ Lg. 7, 847a: ἀλλ' εἰς μίαν ἕκαστος τέχνην ἐν πόλει κερτημένος ἀπὸ ταύτης ἄμα καὶ τὸ ζῆν κτάσθω (пер. А.Н. Егунова: «Нет, в государстве каждый должен владеть только одним ремеслом, которое и доставляет ему средства к жизни»). Рис, судя по всему, обращался к классическому переводу Б. Джоуэтта, в котором «every man is to be one man and not many» (Jowett 1871: 109).

³⁸ Rhees 1997: 182.

³⁹ Rhees 1997: 183–184.

⁴⁰ Rhees 1997: 188.

Такой взгляд на природу сократической философии можно считать артефактом самой философии обыденного языка — ясно, что и Рис, и Уиздом, и уж тем более Кавелл видят в Сократе тот идеал, который воспроизводит для них существо самой философии. Тем не менее у Риса немаловажное значение фигура Сократа приобретает в связи с тем обстоятельством, что его философия в традиции неизменно связывается с его жизнью. Не случайно Рис не раз обращается к известному сопоставлению Кьеркегором Христа и Сократа⁴¹ — грамматика выражений «следовать за Христом» и «следовать за Сократом» для Риса оказывается удивительно сопоставимой при всех отчетливых различиях; более того, говоря о соотношении морали и религии в посланиях Павла, Рис также обнаруживает сходство в противопоставлении внешнего и внутреннего в морали, ссылаясь как на Христа, так и на Сократа⁴². При этом именно понимание жизни (Гераклитово «научение уму») — практика осмысления конкретных ситуаций и перипетий, в которых оказывается человек, — составляет подлинное существо философии, оказывается сократическим воспитанием, в отличие от тренировки софистов⁴³.

Включение Рисом фигуры Сократа в околорелигиозный контекст особенно многозначительно. Вероятно, никто другой из последователей Витгенштейна — по крайней мере, первого поколения — не разработал столь сложной и многомерной философии религии. Одним из центральных пунктов этих опытов было решение вопроса о соотношении философии и религии. С одной стороны, всем без исключения витгенштейнианцам было очевидно, что соответствующие практики несопоставимы друг с другом уже потому, что философия, в отличие от религии, формой жизни не является. С другой стороны, поразительная симметрия между некоторыми философскими и религиозными практиками неслучайна: философия по Рису также оказывает

⁴¹ Rhees 1997: 194; Rhees 1999: 104.

⁴² Rhees 1999: 282.

⁴³ Rhees 2014: 166–167.

трансформирующее воздействие на субъекта (как и литература — добавил бы Уиздом), побуждая его видеть реальность, т.е. понимать жизнь, в новом свете и принимать более осмысленные решения. Вопрос о сходстве и различии может показаться банальным, но может оказаться и содержательным, если линии сопоставления будут интерпретироваться как в философском, так и религиозном ключе. Сократ, согласно Рису, «заботился о своей душе — и о душах других, — но это не была религия. Я не думаю, что стал бы обращаться к Иисусу за решением философской проблемы. Я не думаю, что ему было бы это интересно»⁴⁴.

Итак, можно подвести некоторые итоги.

Во-первых, замечательно, что при всей периферийности нашего сюжета для развития традиции он претерпел очевидную эволюцию. Если для раннего Витгенштейна и витгенштейнианства (в лице Уиздома) характерно понимание сократического метода как образцового для философии, в том числе и образцово ошибочного, то представлениям позднего Витгенштейна о практике философии он оказывается вполне созвучным. В свою очередь платонический идеал — или, скорее, стереотипное восприятие этого идеала — не является приемлемым ни для позднего Витгенштейна, ни для ранних витгенштейнианцев, например Уиздома.

Во-вторых, показательно, что в философии Раша Риса столь важную роль играет фигура Сократа, которого Рис делает субъектом, отыгрывающим нетипичные для лингвистической философии представления. Не до конца ясно, насколько интерпретация Рисом фигуры Сократа корректна в историко-философском смысле и мог ли Рис сформулировать принципы этической теории, не обращаясь к Сократу и Платону. Однако очевидно, что такое обращение позволило Рису особым образом артикулировать свои взгляды. Также показательно и то, что — вновь — фигура Сократа оказывается более живой и даже экзистенциально значимой в сравнении с Платоном.

⁴⁴ Rhees 1997: 30–31.

Наконец, метод Сократа Кавеллом и Рисом рассматривается в контексте связи языка и жизни; здесь на первый план выходят, с одной стороны, проблематичность этой связи для лингвистической философии, а с другой — понимание витгенштейнианцами философии не только как дескриптивной, но и как трансформирующей дисциплины. Такое понимание нетривиально и предельно не соответствует сложившемуся стереотипу, в соответствии с которым лингвистическая философия разрешает (если вообще разрешает) проблемы языка. Именно этим рассмотренный эпизод особенно ценен для меня: он позволяет оттенить те аспекты философии обыденного языка, на которые я — невольно следуя стереотипам — не склонен обычно обращать внимание.

Литература

- Витгенштейн, Л. (2008), *Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям»*. Пер. с англ. В.А. Суровцева и В.В. Иткина. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во.
- Витгенштейн, Л. (1994), *Философские работы*. Часть I. М.: Гнозис.
- Bambrough, R. (1974), "Literature and Philosophy", in R. Bambrough (ed.), *Wisdom: Twelve Essays*, 274–292. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Cavell, S. (1976), "Must We Mean What We Say?", in Id., *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, 1–43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gasping, D.A.T. (1974), "The Philosophy of John Wisdom", in R. Bambrough (ed.), *Wisdom: Twelve Essays*, 1–41. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Geach, P.T. (1966), "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary", *The Monist* 50.3: 369–382.
- Jowett, B., tr. (1871), *The Dialogues of Plato*. Translated into English, with analyses and introductions by B. Jowett. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press.
- Kuusela, O. (2019), "Wittgenstein's Reception of Socrates", in C. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, 883–907. Leiden: Brill.
- Rhees, R. (1997), *On Religion and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Rhees, R. (1999), *Moral Questions*. Palgrave Macmillan.
- Rhees, R. (2014), *Without Answers*. Routledge.
- Rowe, M.W. (2007), "Wittgenstein, Plato, and the Historical Socrates", *Philosophy* 82.1: 45–85.
- Trabattoni, F. (2013), "Wittgenstein, Plato and the 'Craving for Generality'", in L. Perissinotto and B.R. Cámara (eds.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*, 220–248. Palgrave Macmillan.
- Wisdom, J. (1934), "Symposium: Is Analysis a Useful Method in Philosophy?", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 13: 53–118.
- Wisdom, J. (1936–1937), "Philosophical Perplexity", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 37: 71–88.
- Wisdom, J. (1938), "Metaphysics and Verification (I.)", *Mind, New Series* 47.188: 452–498.
- Wisdom, J. (1952), *Other Minds*. New York: Philosophical Library.
- Wisdom, J. (1961), "The Inaugural Address: A Feature of Wittgenstein's Technique", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 35: 1–14.
- Wisdom, J. (1965), "Tolerance", in Id., *Paradox and Discovery*, 139–147. Oxford: Basil Blackwell.

3.

Рецепции платонизма: античность, Ренессанс, современность

Роман Светлов

Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника*

ROMAN SVETLOV

CYNICISM AND JUDAISM IN THE ESTIMATION OF JULIAN THE APOSTATE

ABSTRACT. In his polemic against Christianity, the Emperor Julian considered Cynicism and Judaism as two essentially different philosophical and religious phenomena and at the same time as two perfectly equal rhetorical arguments. We are going to examine in what way the Emperor's polemical tasks informed the images of these two communities. Ethnic, religious, ethical and behavioral traits of these images were losing their national, in the case of Judaism, and scholastic or philosophical particularity, in the case of Cynicism. They were transforming into attributes of social groups, evaluated in terms of their conformity with tradition and cosmic order. Both groups appeared as deviant, since they denied those aspects of life that the majority deemed natural. Still, their deviance, unlike that of the Christians, was justified in Julian's opinion. The Cynics probe the true nature of man, attempting to alter themselves into truly philosophical beings. Their wisdom goes back to Heracles, and therefore is sanctified by the gods. The Jews, too, are a legitimate part of the oecumene, despite their arrogance and refusal to worship other gods but their own. Their particularism is a detail that is part of the Whole, not an oddity destroying it. Fidelity to ancestors in observance of tradition, readiness to make sacrifices, to suffer the condition of social pariahs, makes them an example for Julian's contemporaries. Moreover, they are religiously connected with the cosmos, as it was viewed by Julian himself, since they worship the Creator of our world, who has a definite place in the Neoplatonic hierarchy of deities. KEYWORDS: Neoplatonism, Julian the Apostate, Cynicism, Judaism.

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда по проекту № 15-18-00062-П (Санкт-Петербургский государственный университет).

Император Юлиан — представитель крайне противоречивой эпохи с точки зрения оценки культурных и цивилизационных явлений, которые тогда имели место. Он был свидетелем все более быстрого усиления позиций христианства, которое к этому времени стало практически доминирующей религиозной традицией в империи, получило поддержку властей и создало собственную теоретическую вселенную, столкнувшись с рядом вопросов, решение которых было не менее значимо, чем «спор об идеях», или полемика академиков и стоиков о постигающем представлении, но имело значительно больший общественный и политический резонанс (имеются в виду догматические споры и вызванные ими Вселенские соборы). Христиане и язычники соседствовали друг с другом на государственных постах, в армии. Уже давно существовали христианские образовательные школы, самые известные из которых, александрийская и антиохийская, стали базой для формирования интеллектуальных традиций, конкурирующих друг с другом внутри Церкви. Христиане и язычники на равных учатся в Афинах — именно там Григорий Богослов и Василий Великий знакомятся с будущим императором Юлианом.

Эту эпоху, эпоху постепенной культурной и политической «маргинализации» язычества, рассматривают либо с точки зрения концепции конфликта между античной и раннехристианской культурами, либо с точки зрения их сосуществования, которое имело симбиотический (некоторое время) характер. В последнем случае апологии расцениваются как риторическое противостояние конкурирующих культурных групп, но не как отражение реальной социально-религиозной борьбы и преследований. Как известно, в течение большей части IV столетия (после Миланского эдикта) социальной депривации продолжали подвергаться иудеи, а после I Вселенского собора — различные группы христиан, которые считались властями девиантными. Лишь во времена правления Феодосия Великого в условиях нарастающего кризиса римской государственности происходит достаточно реши-

тельный поворот к политике мобилизации населения империи в рамках унифицированного «никейского» христианства (эдикт *De fide catholica* 380 г.). Это приводит к законодательному ограничению прав не только еретиков, но и язычников.

Впрочем, «Жизнь философов и софистов» Евнапия демонстрирует нам, что маргинализация языческих групп началась значительно раньше. Ему принадлежит очень любопытное суждение о философах, которые во второй половине IV в. встречались повсюду (конечно, имеется в виду восточная часть Римского государства). Он полагает, что большинство их были никчемными (φάυλους) мудрецами, проводившими время в судах, возившими с собой книги с завещаниями и всяческими контрактами, а не сочинения древних. В остальном от философов у них были только знаменитые кинические плащи да постоянные упоминания Сосипатры и ее мужа Евстафия¹. Не до конца понятна степень карикатурности этого фрагмента, так как их «судейские» интересы вполне возможно были связаны с попыткой юридическим образом доказать легальность деятельности философских кружков, то есть одной из последних попыток узаконить существование «общин философов» в поздней Римской империи.

В связи с этим можно предположить, что реальность взаимоотношений между язычниками и христианами в период между эдиктами Константина и Феодосия была и не чисто конфликтной, и не чисто «симбиотической». Попытка Юлиана Отступника выправить эту ситуацию привлекает наше внимание не только в связи с драматичностью этой исторической «точки бифуркации», но и в связи с тем, что в своей пропаганде император должен был опираться уже на совершенно иную социальную структуру общества, чем та, которая существовала во времена Платона и даже Плотина.

Мы коснемся только одной темы — использования Юлианом образов киников и иудеев как риторических аргументов в поль-

¹ Об известных неоплатонических «святых» эпохи Пергамской школы см. Eun. VS 6.10.1 Giangrande и далее.

зу «древнего благочестия». Эти образы встречаются в его письмах, в речах, в политическом памфлете «Ненавистник бороды», а также в сочинении «Против христиан», которое дошло до нас во фрагментах благодаря церковным критикам Юлиана (особенно Кириллу Александрийскому). Юлиан, который был сторонником платонизма в его пергамском варианте, воспринимал киническое учение как практическое воплощение философии Сократа (тексты Платона в таком случае — выражение его теоретической философии). С его точки зрения платонизм и кинизм не противоречили друг другу. Если кто-то полагает, что киники критиковали Платона, это означает, что он не понимает сути их учения. Экзегетическая методология Юлиана позволяла ему истолковывать даже те кинические «хрии», которые кажутся наиболее эпатажными и странными, в духе «отеческого» благочестия и истинных моральных норм².

Апелляция к кинизму была актуальна еще и по той причине, что в IV столетии было немало людей, которые называли себя киниками. Имелись они и среди христиан. Уже после смерти Юлиана случился «казус» Максима (Герона) Киника, египетского пресвитера, который поначалу дружил с Григорием Богословом, но затем попытался отобрать у него чин архиепископа Константинополя. Первое знакомство с Максимом произвело на Григория Богослова настолько позитивное впечатление, что он посвятил ему одно из своих «Слов». Аттестуя Максима как истинного философа, он приписывает ему «философский» (то есть кинический по происхождению) облик и образ жизни (аскеза, плащ-трибон, борода) и, вместе с тем, говорит о христианском содержании его убеждений и о его христианских добродетелях:

Стоит ли рассказывать, насколько добродетели эти лучше и выше хвастливости Антисфена, обжорства Диогена и кратетовской общности жен? Помилуем сих философов, хотя бы из-за их име-

² См. Светлов 2018: 114–118.

нования, чтобы и им от этого человека досталась хоть какая-то польза³.

«Уважение к названию» — это уважение к имени «Киник», которое носил Максим. Фрагмент показывает, что киническая внешность была свойственна ряду христиан того времени, а название «киник» не имело однозначной связи с содержанием кинического учения⁴.

Отсюда можно сделать вывод, что те киники, на которых ополчается Юлиан (например, в речи «К невежественным киникам»), или хотя бы какая-то их часть, были таковыми лишь по имени и школьной внешности, по своему же «выбору совести» — христианами. Тогда понятно, отчего они, нося кинический плащ, могли критиковать отдельные стороны образа жизни основателей кинической школы.

Юлиан, в частности, обвиняет адресатов своей речи в изнеженности и нежелании переносить те упражнения, которые были характерны для киников истинных, «древних» (*Or.* 6, 181ab). Этот же упрек повторяется в речи «К кинику Ираклию»: странствующие киники времен Юлиана изображаются им как стяжатели, сопровождаемые носильщиками, как попрошайки, окруженные прислугой. Он сравнивает их с христианскими отшельниками, и хотя отношение к «галилеянам» у императора однозначно негативное, «киники» оказываются хуже: в отличие от «чистых» христиан они приносят с собой сумятицу и волнения (*Or.* 7, 224a–c). Их «парресия» оказывается способом самоутверждения, их мифы — это либо детский лепет, либо вредные для целей воспитания фантазии. Истоком их неблагочестия Юлиан называет Энома из Гадары, киника II в. н.э., написавшего сочинение «Обличение обманщиков», в котором тот критиковал оракульные практики (*Or.* 7, 209ab).

³ *Or.* 25.7.

⁴ Давно идет полемика о возможном влиянии кинизма на формирование христианства, вот примеры: Seeley 1997, Downing 1998.

Надо иметь в виду, что близость кинизма и христианства неоднократно отмечалась уже античными авторами: «перечеканивание» Пеллея из христианина или члена какой-то иудео-христианской секты⁵ в киника без этой близости понять сложно. В связи с этим нет ничего удивительного, что для Юлиана христианство и современный ему кинизм оказывались в чем-то близкими явлениями.

Император решительно отказывает своим современникам в праве называться истинными последователями Антисфена и Диогена. Он конструирует образ «истинного» кинизма, который связан с трактовкой философского образа жизни, сформированной в Сирийской и Пергамской школах. Юлиан требует от философа не столько внешнего подражания древним киникам, сколько внутреннего поворота к философии. «Перечеканка ценностей» в его интерпретации превращается в испытание мудрецом своей природы (например, сыроядение Диогена) и в проповедь истинного благочестия (когда высмеиваются представления о богах «людей с улицы», вроде афинянина, который упрекал Диогена в том, что тот не посвящен в Элевсинские мистерии). Истинный киник обладает знанием своей природы, полученным путем практик самопознания и в буквальном смысле этого слова самоиспытания. Несуразность поведения и вызывающая у обывателя шок внешность истинного киника скрывают истинную внутреннюю драгоценность. Киник как бы демонстрирует изгоняемое и перечеканиваемое, но все это ему нужно не только ради эпатирующей манеры моральной проповеди. И грубый плащ, и спутанные волосы, и странные эксперименты над собой — проявления «практики себя». Того же самопознания и приуготовления к смерти, о которых говорил и Платон (см. *Or.* 6, 188с).

Киники в восприятии Юлиана становятся радикальным примером истинной философской практики, к которой, безусловно, способен далеко не каждый. Их традиция восходит даже не к Антисфену и Сократу, но к самому Гераклу (*Or.* 6, 187с), а потому

⁵ См. Брудасова 2011: 329–244.

имеет вполне респектабельный древний характер. Киники Юлиана похожи на юродивых, однако их не следует смешивать с христианством — по мнению императора, нравы последнего происходят от другого начала и являются лишь внешней формой благочестия.

Мы знаем, что ряд персонажей Ветхого Завета удивительным образом схожи с картиной «юродивого киника», созданной Юлианом. Особенно примечателен пророк Иезекииль, спавший с кирпичом, евший хлеб, испеченный на коровьем навозе, обривший себе голову (как это сделает много веков спустя Перегрин). Его поведение, так же как и в случае киников, имело символический характер. Кирпич — символ осаждаемого Иерусалима, нечистый хлеб — голод его защитников, сбритые волосы — символ поражения и подчинения чужеземцам.

Символизм поведения киников не имел столь четкой политической или религиозной окраски — хотя, быть может, мы просто не можем по историческим причинам «расшифровать» какие-то из «хрий» (во всяком случае, в рассказе об обстоятельствах смерти Диогена Синопского ощущается момент иранской обрядности⁶).

Когда Юлиан пишет об иудеях, то не для того, чтобы сравнить их пророков с киниками, хотя, конечно же, он прекрасно знал об Иезекииле и других. Образ иудея в его сочинениях — это образ этно-религиозного маргинала, принципиально придерживающегося своей маргинальной позиции, упрямо отказывающегося от каких-либо компромиссов с «нормальным» миром, а потому превратившегося в аутсайдера. В итоге он не видит среди них никого, кто мог бы сравниться с эллинскими и римскими мыслителями или политическими деятелями. Вместе с тем, доля истинности в их священных книгах есть, так как:

если пророки и толкователи какого-либо бога были негодными, это не мешает ему быть великим богом. Причиной же этого было то, что они не дали своим душам очиститься общим образовани-

⁶ См. Светлов 2019.

ем и не открыли своих сильно сомкнутых глаз и не разогнали окружающую их мглу⁷.

В сравнении с христианами иудеи в глазах Юлиана обладают определенными достоинствами. Во-первых — древность традиции, что говорит о ее пусть странной, но реальной укорененности в общий ландшафт религиозной ойкумены. Во-вторых, с его точки зрения иудеи все-таки знают об одном истинном божестве — демиурге чувственного космоса.

Они в своем роде весьма благочестивы, ибо почитают... [Бога], который воистину всемогущ и благ и управляет чувственным миром, которому, как я прекрасно знаю, и мы поклоняемся, но под другими именами⁸.

В своем «Письме к общине иудеев» Юлиан даже призывает своих адресатов молиться о его здоровье всемогущему Богу-создателю (δημιουργῷ θεῷ), «который почтил меня тем, что увенчал короной своею незапятнанной десницей»⁹. По логике императора именно Яхве является истоком легитимности его власти, так что община иудеев должна признать Юлиана как своего законного правителя.

Эта логика оказывается довольно двусмысленной — так как Юлиан не принадлежит к «ветви Давидовой», а потому не может претендовать на подобный статус, и пророчество Иезекииля не должно относиться к нему. Отметим, что ни в Вавилонском Талмуде, ни в других сочинениях близкой к тому времени эпохи нет прямых указаний на это событие¹⁰, причиной чему могла быть именно данная двусмысленность¹¹. Однако проект восстановления Храма совершенно ясно засвидетельствован в римской

⁷ Ep. 89b Bidez-Cumont, 235d–236a. Пер. Д.Е. Фурмана.

⁸ Ep. 89a Bidez-Cumont, 453d–454a. Пер. Д.Е. Фурмана.

⁹ Ep. 204 Bidez-Cumont, 397cd.

¹⁰ См. Adler 1893.

¹¹ Исключениями являются свидетельство рабби Ахи бар Иакова (אחי בר יעקב, учитель-аморай, живший в середине IV в.), полагавшего, что Храм будет восстановлен до восстановления царства дома Давидова (Bacher 1897: 169), и най-

историографии IV века (Аммиан Марцеллин) и у церковных историков¹².

Трудно сказать, насколько всерьез Юлиан, обращаясь в «Письме к общине иудеев» к патриарху Хилелю II, претендовал на то, чтобы стать «своим» для иудеев. Но на уровне риторики все разложено по полочкам: принимаешь Бога-создателя (чувственного мира), принимай и власть, которая имеет его своим истоком. Как писал апостол Павел: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога» (Рим. 13:1). Здесь Юлиан оказывается созвучен христианским представлениям о божественной «дистрибуции» политического права.

Первая глава книги Бытия в оценке Юлиана, возможно, вообще перекликалась с платоновским «Тимеем»: это связано не только с тем, что оба текста рассказывают о создании чувственно-телесного мира и одушевленных созданий, но и с ролью счета, числа в них (в большей степени ритуально-символической в Ветхом Завете, в большей степени имеющий характер «математического естествознания» в «Тимее»).

Но языческий пантеон, обработанный неоплатонической теологией, с точки зрения Юлиана «богаче» монотеистического иудейского. Он включает в себя божества более высокого ранга, сверхкосмические, да и «функционал» богов внутрикосмических в нем прописан весьма разнообразно (ср. речь Юлиана «К Царю Гелиосу»). Именно в знании этих божеств и заключаются преимущества эллинских мудрецов перед остальными, в том числе иудейскими.

Впрочем, «гносеологические границы» иудейской религии с точки зрения Юлиана не являются основанием в отказе ей в праве на существование. Он противопоставляет религиозное упрямство иудеев и их верность обычаям современным ему язычникам:

денная в 1969 г. цитата из пророка Исаи на западной стене Храма под «Аркой Робинсона»: «И увидите это, и возрадуется сердце ваше, и кости ваши расцветут, как молодая зелень» (Ис. 66:14). Но когда в реальности появилась данная надпись, сказать невозможно.

¹² См. Levenson 2004.

Ибо я видел, что те, кто предан учению... (иудейской религии), столь пламенны в своей вере, что предпочитают умереть, чем отречься от нее, переносить всяческую нужду и голод, чем попробовать свинину или мясо удушенного или удушенного животного, а мы столь равнодушны к постановлениям, относящимся к почитанию богов, что привели в забвение отцовские обычаи, так что, наконец, даже забыли, было ли вообще когда-либо что-нибудь в этом роде постановлено¹³.

Пример иудейской общины более чем поучителен: в отличие от язычников они всегда были религиозным меньшинством, но при этом смогли сохранить свою веру и свои этнические особенности.

Можно говорить о том, что решение Юлиана сблизиться с общиной иудеев имело и прагматическую военно-политическую цель: перед началом войны с Персией он хотел добиться расположения многочисленных еврейских общин в городах персидской Месопотамии. Но эта цель никак не отменяет того, что в текстах Юлиана иудаизм принимает черты явления более или менее понятного и родственного тем традициям, которые император считает «легальными».

Итак, кинизм и иудаизм оказываются для Юлиана вполне подходящими аргументами как в полемике с христианами, так и при нравоучении язычников, утративших связи со своей «природной» традицией. Обе группы кажутся девиантными — исходя из своего отрицания тех сторон жизни, которые большинству представляются естественными. Но Юлиан оправдывает их «девиантность» — в отличие от христианской. Киники испытывают истинную природу человека, перечеканивая себя в существа подлинно философские. Их мудрость ведет происхождение от Геракла, а потому эта традиция освящена богами. Их образ жизни — урок для нас, причем урок, к которому нужно возвращаться в нашем размышлении постоянно, чтобы не поддаться искусам жизни обывателя.

¹³ *Ep.* 89a Bidez-Cumont, 453cd. Пер. Д.Е. Фурмана.

Иудеи также являются законной частью ойкумены, несмотря на свою гордыню и отказ от почитания иных богов, кроме Яхве. Их партикуляризм — это одна из деталей Целого, с точки зрения императора не разрушающая его. Верность предкам в соблюдении традиций, готовность нести жертвы, терпеть состояние социальных «париев» делают их примером для других. И даже в религиозном отношении они связаны с космосом, каким его видит Юлиан, так как поклоняются создателю нашего мира, имеющему вполне определенное место в неоплатонической иерархии божеств.

Эти риторические конструкты в той или иной степени связаны с реальными киниками и иудеями. Но в них значительно больше от неоплатонической «политической космологии», где возможно существование даже девиантных групп, если их поведение можно аллегорически истолковать как отражение мирового порядка, вечно создаваемого и поддерживаемого сверхсущим Благом.

Литература

- Брудастова, М.А. (2011), “Христианство Перегрин: к вопросу об отношении киников и христиан”, *Вестник РХГА* 12.4: 239–244.
- Светлов, Р.В. (2018), “Юлиан Отступник — «последний киник»?”, *Платоновские исследования* 9.2: 106–120.
- Светлов, Р.В. (2019), “Философ на городской улице”, *ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 3.21: 11–26.
- Adler, M. (1893), “The Emperor Julian and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review* 5.4: 591–651.
- Bacher, W. (1897), “Statements of a contemporary of the emperor Julian on the rebuilding of the Temple”, *Jewish Quarterly Review* 10.1: 168–172.
- Downing, F. (1998), “Reflections on the Jewish Cynic Jesus”, *Journal of Biblical Literature* 117.1: 97–104.
- Levenson, D. (2004), “The ancient and medieval sources for the Emperor Julian’s attempt to rebuild the Jerusalem Temple”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35.4: 409–460.
- Seeley, D. (1997), “Jesus and the Cynics Revisited”, *Journal of Biblical Literature* 116.4: 704–712.
- Svetlov, R.V. (2018), “Yulian Otstupnik — «posledniy kinik»? [Julian the Apostate — ‘the Last Cynic’?]”, *Platonic Investigations* 9.2: 106–120. (In Russian.)
- Svetlov, R.V. (2019), “Filosof na gorodskoy ulitse [Philosopher on a City Street]”, *PRAΞΗΜΑ. Journal of Visual Semiotics* 3.21: 11–26. (In Russian.)

Игорь Тантлевский

Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона*

IGOR TANTLEVSKIY

ARISTOTLE'S TEACHING ON THE RATIONAL PART OF SOUL
IN THE CONTEXT OF PLATO'S "SOTERIOLOGY"

ABSTRACT. The article deals with the key aspects of the formation and evolution of the "soteriological" elements in Aristotle's teaching (starting with fragments of his "exoteric" works, such as the dialogues *Eudemus*, or *On Soul*, *On Philosophy*, and *Protrepticus*) about the rational "part" of the soul of man as his self, its "divinity", ways of attaining "immortality" (including implicit hints of "retribution") in conjunction with the doctrine of god's mind and its correlation with the human "active mind". The relevant aspects of the Stagirite's concepts are compared with the "soteriological" elements of Plato's teaching on the "immortal" (rational) part of the human soul and its fate upon separation from the body in the context of his doctrine of the world soul and the peculiarities of its "structure". The individual features of Plato's and Aristotle's ideas on the essence of virtue and its "soteriological" aspects in the process of human activity are also put in comparison.

KEYWORDS: Aristotle, Plato, immortality of soul, soteriology.

1. Становление учения Аристотеля о душе в «сотериологическом» ракурсе

I

Если в отношении Платона постановка вопроса о наличии в его концепции души элементов «сотериологии»¹ представляется

© И.Р. Тантлевский (Санкт-Петербург). tantigor@bk.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019) DOI: 10.25985/PI.10.2.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062-П).

¹ Во многих аспектах коррелирующей с релевантными орфико-пифагорейскими представлениями.

вполне допустимой², то в отношении Аристотеля это может показаться, на первый взгляд, даже парадоксальным. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что и в учении Стагирита о разумной части души выявляются особого рода «сотериологические» аспекты; причем, судя по дошедшим до нас фрагментам диалогов последнего, его учение уже на ранней стадии развития содержало ряд принципиальных отличий от соответствующих аспектов платоновской доктрины о бессмертии души, начиная с интерпретации концепции «анамнесиса».

Рассматривая *становление и эволюцию* релевантных воззрений Аристотеля, нельзя не согласиться с комментарием Н.В. Брагинской, из которого следует, что и в своих зрелых трудах (в том виде, в каком они дошли до нас) Стагирит, видимо, «колебался между представлением о загробном блаженстве как чистом мышлении ума — единственно бессмертной и божественной части души, возвращающейся после смерти к богу как его часть (подобие этого блаженства на земле — жизнь мудреца), — и платоновским учением о бессмертии души, не исключая при этом из своего умственного горизонта и традиционного представления об Аиде, населенном тенями»³. С другой стороны, отдельные пассажи в поздних трудах Аристотеля могут быть истолкованы в том смысле, что бессмертный действующий ум носит надличностный характер; при такой трактовке допустимо было бы говорить лишь об элементах трансперсональной «сотериологии» у позднего Стагирита.

У ряда античных авторов мы находим свидетельства о том, что им были доступны два вида произведений Аристотеля — «экзотерические», *sc.* общедоступные⁴, предназначенные для широкой публики, не посвященной в глубины философии, и «акроамати-

² Ср. Менн 2013: 191–216.

³ Брагинская 1983: 699 (прим. 60).

⁴ Ср., напр., *Cael.* 1.9, 279a30–31, где Стагирит упоминает о своих доводах «в общедоступных философских исследованиях о божественном (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφίᾳσι περὶ τὰ θεῖα)»; 1.3, 270a17: «в первоначальных (πρώτοις) исследованиях»; ср. также *Ph.* 4.10, 217b30–31 и прим. 8 ниже.

ческие»⁵, т.е. научные труды, имевшие хождение внутри его философской школы⁶. К первой группе относились, в основном, ранние труды Стагирита — по преимуществу диалоги, от которых до нас дошли лишь фрагменты, парафразы, реминисценции, аллюзии в сочинениях позднейших авторов, ко второй — зрелые. В комментариях *in Cat.*, приписываемых Элиасу Философу (или же Давиду⁷), говорится о том, что Аристотель обосновывал «бессмертие души» как в своих «акроаматических» трудах — «посредством определяющих доказательств (δι' ἀναγκαστικῶν λόγων)», так и в диалогах — «посредством правдоподобных (διὰ πιθανῶν)» доводов (114.25–27)⁸. Но главным образом Стагирит это обосновывал именно в своих диалогах (115.11–12)⁹; тут могут иметься в виду, прежде всего, диалоги «Евдем, или О душе»¹⁰, «О философии»¹¹ и, вероятно, «Протрептик»¹².

В своих диалогах он (Аристотель) говорит, что душа должна быть бессмертной, ибо все мы по самой (своей) природе (αὐτοφύως) со-

⁵ Цицерон, прилагавший «большие душевные усилия» для истолкования трудов Аристотеля (ср. Lindsay 1903: 2.394.27–28), обозначает эту группу произведений Стагирита в *Fin.* 5.5.12 как *commentarii*, «записки».

⁶ См., напр., Cic. *Fin.* 5.5.12, *Att.* 4.16.2; *Str. Geog.* 13.1.54; *Plu. Col.* 1115b, *Alex.* 7; *Clem. Str.* 5.9.58.3; *Luc. Sam. Vit. Auct.* 26; ср. *Orig. Cels.* 1.7.60. См. также *Phlp. In de An.* 145.21.

⁷ Оба философа-неоплатоника происходили из школы Олимпиодора в Александрии. См. далее Gertz 2018: 1–14.

⁸ Ср., напр., *Ph.* 4.10, 217b30–31, где Аристотель, имея в виду доказательства не строго научные, а рассчитанные на широкую публику, называет их «экзотерическими рассуждениями».

⁹ Ср., напр., *Arist. Eud. fr.* 2 (здесь и далее нумерация фрагментов Аристотеля дается по Ross 1955, кроме особо отмеченных случаев).

¹⁰ Евдем Кипрский, близкий друг молодого Аристотеля, был убит в 354 или в начале 353 г. Таким образом, диалог «Евдем», написанный Стагиритом фактически как *consolatio mortis* в память о погибшем друге, может датироваться около 352 г. или чуть более поздним временем (см., напр., Chroust 2016: 2.7 и сл.).

¹¹ Возможная датировка диалога — между приблизительно 350–349 и 348 гг. (Chroust 2016: 2.13 и сл., 145–158; ср. Wywater 2012: 64–87).

¹² «Протрептик» Аристотеля был создан, вероятно, как ответ на «Антидо-сис» Исократы (353/352 г.), т.е. мог быть написан около 352–350 гг. (ср. Алымова 2004: 60–64; Hutchinson, Johnson 2017; Chroust 2016: 2.8–11).

вершаем возлияния умершим и клянемся ими, но никто не может совершать возлияния тому, кто совершенно не существует, или же клясться им (*in Cat.* 114.33–115.3)¹³.

В комментариях *in Ti.* Прокл замечает, что в диалоге «Тимей» Платон представляет «теорию души только в физическом (φυσικόν)» аспекте, «описывая связь (ὁμιλίαν) души с телом»; и в «подражание» Платону

Аристотель в трактате «О душе» изучает ее в физическом отношении (φυσικῶς: «естественнонаучно». — *И.Т.*), не упоминая ни о нисхождении (καθόδου) души, ни о (ее) участии (λήξεων); но в (своих) диалогах он отдельно исследовал эти (темы) (3.323–324 Diehl).

Платон рассматривал вхождение души в тело в качестве своего рода наказания — как *изгнание* ее из небесного дома. Вероятно, аналогичной точки зрения придерживался и юный Аристотель. Так, в его диалоге *Eud.* fr. 1, засвидетельствована следующая фраза (в латинском переводе *Cic. Div.* 1.25.53):

когда душа Евдема покинет тело, она вернется домой (domum).

Прокл в комментариях *in R.*¹⁴ говорит о том, что Аристотель утверждал, что жизнь души вне тела «естественна» для нее и является ее «здоровым» состоянием, в то время как пребывание души в теле «неестественно» и сродни «болезни». Подобно некоторым больным, которые, хворая, могут подчас забыть даже буквы — чего не бывает с выздоравливающими,

душа, приходя оттуда (ἐκεῖθεν: из потустороннего мира. — *И.Т.*) сюда, забывает виды того (мира) (τῶν ἐκεῖ θεαμάτων), но уходя оттуда помнит там (ἐκεῖ: в потустороннем мире. — *И.Т.*) здешние события (τῶν παθημάτων) (2.349.14–16 Kroll).

Таким образом, используя в качестве обоснования (αἰτία)¹⁵ данной концепции «памяти» души восходящее к Платону¹⁶ пред-

¹³ См. *Arist. Eud.* fr. 3 Ross (fr. 61 Gigon). Ср. далее *Arist. Eud.* fr. 6, а также fr. 4.

¹⁴ Kroll 1901: 2.349.13–26 = *Arist. Eud.* fr. 5.

¹⁵ Досл.: «причина», «основание».

¹⁶ Или к Пифагору (см. Chroust 2016: 2.314, n. 48).

ставление о том, что жизнь души вне тела естественна, а в теле — равносильна болезни, Аристотель одновременно переосмыслиет и модифицирует его концепцию «анамнесиса», т.е. (по)знания как «воспоминания» (sc. припоминания) виденного¹⁷ в потустороннем мире (см., напр., Pl. *Men.* 81b–86c, *Phd.* 72e–76e, *Phdr.* 249a–250d; ср. также *R.* 10, 621ab).

В Plu. *Mor.* 2, 115e (Arist. *Eud.* fr. 6) засвидетельствовано также следующее положение из учения раннего Аристотеля:

Не быть рожденным — лучше всего, и смерть лучше жизни. <...>
«Лучшее, что доступно человеку, — это, родившись, умереть как можно раньше». (Из этого) ясно, что <...> время, проводимое по смерти, лучше (времени земной) жизни.

В диалогах «Евдем»¹⁸ и «О философии»¹⁹ Аристотель высказывал мысль о том, что на пороге смерти и иногда во сне и во время тяжелой болезни душа, отвлекаясь, освобождаясь от телесного и обретая свою «истинную природу», способна, например, прорицать будущее. «Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти»²⁰. Отметим также, что в последнем диалоге Стагирит, по-видимому, утверждал, что мистический опыт приводит не к научению или получению нового знания, но к некоему внутреннему изменению, к обретению нового состояния²¹.

Судя по сообщению Симпликия в комментариях *in de An.* 221.20–33²², уже в диалоге «Евдем» выкристаллизовывается учение Стагирита о разумной части души. Так, он говорит о том, что «душа — это форма (εἶδος)», «воспринимающая формы», имея в виду «не всю (душу), но только разумную (τὴν νοητικὴν) (е

¹⁷ Душа «видит / созерцает» «идею» (ἰδέα, εἶδος; собств., «(внешний) вид», «видимость», «наружность», «образ», «форма» и т.д.), «знание», «истину» (см., напр., Pl. *Prm.* 132a, *Phdr.* 247c–248e; Arist. *EN* 3, 1113a32–34 и др.).

¹⁸ Fr. 1 (= Cic. *Div.* 1.25.53).

¹⁹ Fr. 12a (= S.E. *Phys.* 1.20–23 & Cic. *Div.* 1.30.63).

²⁰ S.E. *Phys.* 1.21.4–5. Пер. А.Ф. Лосева.

²¹ См., напр., *De Phil.* fr. 15 (Synes. *Dio.* 8.48a).

²² = Arist. *Eud.* fr. 8.

часть)». В этом же диалоге Аристотель называл «ум» (νοῦς) «лучшей» (κρείττων: или «управляющей», «большей») частью души.

У Филона Александрийского в *Opif.* 6.42–45 (содержание *Opif.* 6.28–7.34 коррелирует с *Arist. De Phil.* fr. 19b) засвидетельствован фрагмент не дошедшей до нас трагедии Еврипида «Хрисипп»²³:

То, что из земли, возвращается в землю,
то же, что рождено от эфирного семени,
возвращается на небесный полюс²⁴.

Цицерон в *Tusc.* 1.26.65 пишет, что Еврипид полагал, что «душа / дух» (*animus*) человека есть «бог» (*deus*). Там же²⁵ он отмечает, что Аристотель первым заговорил о «пятой стихии» (у Цицерона: *quintum genus, quinta natura*), общей для бога / богов, небесного мира и человеческой «души / ума» (*animus / mens*²⁶). Будучи «божественными», «небесными», «вечными» и соотносясь с безымянной «пятой стихией», души «возносятся от земли особенно далеко (*a terra longissime se eferant*)». Следуя учению о том, что «пятая стихия» едина для богов и человеческих душ, Цицерон также утверждает в своем не дошедшем до нас сочинении «Утешение (философией)», что «происхождение душ не приходится искать на земле (*animorum nulla in terris origo inveniri potest*)» (1.27.66)²⁷.

Действительно, в *Arist. Cael.* 1.2, 269a30–32 мы находим замечание Стагирита о существовании небесной субстанциальной сущности, отличной от четырех элементов-стихий земли, огня, воздуха и воды и «более божественной и первичной (*θειοτέρᾳ*

²³ Fr. 839 Nauck.

²⁴ Ср. *Еккл.* 12:7: «И возвратится прах в землю, которою он и был, / а дух возвратится к Богу, Который его дал». Ср. далее Tantlevskij 2017: 133–140 и Тантлевский 2018а: 74–83.

²⁵ См. 1.10.22; 1.17.41; 1.26.65–27, 66.

²⁶ Sc. разумная душа / разумная часть души.

²⁷ Ср. также *Acad.* (editio posterior) 1.7.26; *Nat. deor.* 1.13.33 (fr. 21.1 Gigon); эти материалы из сочинений Цицерона условно относят к *Arist. De Phil.* fr. 26 и 27. (Ср. далее Nahm 1982: 60–74.)

καὶ πρoτέρα)» по отношению к ним всем²⁸. Это «первое», «божественное» «тело» (σῶμα: семантическое поле данного термина включает понятие «сущность»²⁹), равномерно вращающееся вокруг неподвижного центра (sc. Земли³⁰)³¹, полагается «невозникшим и неуничтожимым» (ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον), не подверженным изменениям и воздействиям (1.3, 270a12–b4), оно совершенно не имеет веса (270ab)³², в нем отсутствует материя (ὑλη), «из которой оно возникло» (270a24–25). И субстанция эта — единственное Небо, где «помещается все божественное (τὸ θεῖον πᾶν)» (1.9, 278b15). В 279a30–33 Стагирит утверждает, что «первое и высшее» (τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον) «божество (τὸ θεῖον) должно быть всецело неизменным», что он сам «множественно» (πολλάκις) доказывал в своих «общедоступных (τοῖς ἐγκυκλίοις) философских исследованиях о божественном (περὶ τὰ θεῖα)». Судя по этому замечанию, в своих ранних «эзотерических» работах (в том числе диалоге «О философии») Аристотель полагал Небо божеством. Это представление находит отражение и в *Cael.* 2.1, 284a2–6, где Небо коррелирует с «бессмертным и божественным» (ἀθάνατον καὶ θεῖον) существом, а в 1.3, 286a10–12 имплицитно отождествляется с «богом» (θεός). В 2.2, 285a29–30 Аристотель даже говорит — вслед за Платоном, — что «Небо одушевлено (ἔμψυχος) и (таким образом) содержит (в себе) начало (ἀρχήν: sc. первопричину. — И.Т.) (своего) движения». Поскольку в 2.1, 284a27–29 Аристотель полемизирует с доктриной Платона о душе Неба, засвидетельствованной в «Тимее» и в модифицированном виде в «Законах» (см. ниже, раздел 2.1), то можно допустить, что данное

²⁸ В *Cael.* 1.3, 270b20–24 Аристотель соотносит ее с «эфиром», о котором говорили древние.

²⁹ Ср., с другой стороны, *Cael.* 2.3, 286a10–12, где обозначение Неба в качестве «божественного тела (sc. сущности)» употреблено в параллелизме с обозначением его формы: «круглое тело».

³⁰ См., напр., *Cael.* 2.3, 286a20 и далее.

³¹ Именно из этого кругового движения, не присущего в качестве естественного движения четырем элементам нашего мира, и выводится существование данного «небесного» элемента.

³² Ср. также *Ph.* 8.8–9.

представление попало в *Cael.* из ранних «общедоступных» произведений (записанных лекций) Стагирита.

Поскольку, по Аристотелю, Небо (космос) безначально, а «время существовало всегда»³³, то его утверждение о «первичности» Неба, небесного элемента-сущности следует интерпретировать в онтологическом смысле³⁴, а не в хронологическом. Аналогичным образом надо, по-видимому, понимать и идею Стагирита о том, что душа есть «как бы (перво)начало (ἀρχή) живых существ»³⁵. Платон же полагал, что «время возникло вместе с Небом», sc. космосом (*Ti.* 37d–38b³⁶; см. далее ниже, 2.1–III)³⁷. При этом бог-демиург создал разумную душу космоса — включающую «сущность, претерпевающую разделение в телах» (*Ti.* 35a)³⁸, — «первенствующей (πρωτέραν) и старшей (πρεσβυτέραν)» по рождению и господствующей над «телом» космоса, которое «младше» ее (*Ti.* 34c; *Lg.* 10, 892c³⁹). «Тело» Вселенной бог-демиург создает из четырех стихий — огня, земли, воздуха и воды, которые, судя по *Ti.* 31c–33a, 53b, 69bc, он как бы вывел из первоначального «состояния полной неупорядоченности» материальных элементов. При этом космос рассматривается как «живое существо, содержащее все родственные ему по природе (αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγυεῖν) живые существа в самом себе» (*Ti.* 30d–31a). В свете доктрины о «первенстве» «души» над «телом», а также представления о *последовательном* созидании демиургом бессмертных душ для богов, небесных тел, человека и животных из духовных «смейсей» одного происхождения, но разного «порядка» чистоты (*Ti.* 41d), можно, вероятно, допустить предположение о том, что создание хаотического смешения материальных элементов, а затем и их упорядочение в четыре стихии — это первые два этапа со-

³³ См., напр., *Ph.* 8.1, 251b15–29.

³⁴ Ср. также *Ph.* 8.9.

³⁵ *De An.* 1.1, 402a6–7.

³⁶ Ср. *Ti.* 39e.

³⁷ Ср. Arist. *Ph.* 8.1, 251b15–19; *Cael.* 1.10, 280a28–32.

³⁸ О «структуре» души космоса см. ниже, 2.1 и III.

³⁹ Ср. также *Lg.* 10, 892ab, 896a и с.

зидания «тела» Вселенной⁴⁰ и что, следовательно, первоизданная материальная хаотичность *не совечна* богу-демиургу. В качестве параллели можно указать на библейское представление о творении «вечным» Богом вселенского хаоса, включая и первоизданный Океан (*Притч.* 8:24), и начала упорядочивания его еще до создания небесных светил — «орудий» для *отсчета* времени, созданных лишь в четвертый День Творения (*Быт.* 1:14–19).

Частично реконструируемое сочинение Аристотеля «Протрептик», т.е. «Увещевание» (к занятиям философией)⁴¹, также, вероятно, по форме являлось диалогом⁴². В нем Стагирит постулирует идею о том, что самость человека по сути тождественна разумной «части / доле» (μέρος, μόριον) его души; и именно в ней потенциально заключено его «блаженство», «божественность» и «бессмертие», и благодаря ей же оно достигается:

Какова бы (...) ни была добродетель этой части (τοῦ μέρους) [«души» (ψυχή), обладающей «разумным началом» (λόγος) и «мышлением» (διάνοια)⁴³. — *И.Т.*], она с необходимостью явно оказывается самой предпочтительной — и для всего вообще, и для нас. И я думаю, кто-нибудь сможет доказать, что мы в действительности и есть эта часть (τὸ μόριον) (души), полностью ли, или же

⁴⁰ Заметим, что Платон описывает мир в «Тимее» как «постоянно становящийся» (Ahbel-Rappe 2018: 164), как бы находящийся в процессе «отпечатывания» (Тантлевский 2019: 159 и сл.).

⁴¹ Ср. Pl. *Euthd.* 278e–282d, как возможный «образец» для «Протрептика» Аристотеля. (О «типологии» жанра протрептиков см. Collins 2015.)

⁴² Ср. *Hist. Aug.* 2.97.20–22, где сообщается, что Цицерон написал свой *диалог* «Гортензий» «на манер *Протрептика*» Аристотеля. По мнению Д.С. Хатчинсона и М.Р. Джонсона, «Протрептик» Аристотеля был написан в форме диалога между «Исократом», «Гераклидом Понтийским» и «Аристотелем», фрагменты которого они реконструируют, основываясь на релевантных материалах из двух произведений Ямвлиха: *Comm. Math.* 22–23, 26–27 и *Protr.* 6–12 (Hutchinson, Johnson 2014: 383–409; Hutchinson, Johnson 2017).

⁴³ *Iamb. Protr.* 7.41.29–30 (*Arist. Protr.* fr. 6). Ср. также 7.41.20–22: «А у души есть одна (часть) — разумное начало (λόγος), именно оно согласно природе правит и выносит суждения относительно нас, а другая (часть) — то, что следует (за ним) и (своей природой) предопределено для подчинения».

по преимуществу⁴⁴. <...> Мы не можем назвать лучшей деятельности (ἔργον) для мышления и мыслящей (части) души нашей, чем (стремление к) истине (ἀληθείας) [«знание» (ἐπιστήμη)⁴⁵ которой обретается через «умозрение» (θεωρία)⁴⁶. — И.Т.]⁴⁷. <...> Людям не принадлежит ничего божественного (θεῖον) или блаженного (μακάριον), кроме того единственного, что заслуживает всяческого усердия и относится в нас к уму и интеллекту (νοῦ καὶ φρονήσεως). Ибо из того, что у нас есть, только это, как кажется, обладает бессмертием (ἀθάνατον) и лишь одно это божественно (θεῖον)⁴⁸.

Отметим также, что Августин в *c. Iul.* 4.15.78, приводит цитату из несохранившегося диалога Цицерона «Гортензий», созданного под непосредственным влиянием аристотелевского «Протрептика»⁴⁹, в которой римский мыслитель, ссылаясь, по всей вероятности, именно на данное сочинение Аристотеля, соглашается с последним в том, что «наши души связаны с телами» наподобие того, как жестокие этруски прочно привязывали своих еще живых пленников лицом к лицу к уже мертвым телам их товарищей⁵⁰. Обращает на себя внимание в данной связи и другая цитата у Августина (*Trin.* 14.19.26) из «Гортензия» Цицерона, согласно которой последний, ссылаясь на мнение «древних философов» и «величайших людей», писал о «великой надежде (magna spes)» для «проводящих жизнь в философских размышлениях», так что «если <...> мы обладаем вечными и божественными душами (aeternos animos ac divinos habemus)», то, чем в большей мере души будут следовать путем «разума» и «исследования»,

⁴⁴ Iamb. *Protr.* 7.42.1–4 (Arist. *Protr.* fr. 6).

⁴⁵ Термин предполагает подлинное, научное знание.

⁴⁶ *Ibid.* 7.42.22–25.

⁴⁷ *Ibid.* 7.42.20–22.

⁴⁸ Iamb. *Protr.* 8.48.9–13 (Arist. *Protr.* fr. 10c).

⁴⁹ Arist. *Protr.* fr. 10b.

⁵⁰ Ср. также цитаты из диалога Цицерона «Гортензий», засвидетельствованные у Августина в *Trin.* 14.19.26, 14.9.12 и, как полагают, коррелирующие с «Протрептиком» Аристотеля (fr. 10c и 12).

«тем легче будет для них восхождение и возвращение на небо (ascensum et reditum in coelum)»⁵¹.

Уже в «Протрептике» Аристотель не коррелирует свою «соте-риологию» с «добродетельной деятельностью» — по крайней мере, в традиционном ее понимании, — на что он указывает, постулируя относительно разумной части души человека следующее:

Ее деятельность (ἔργον) не относится ни к чему тому, что полагают отдельными добродетелями (ἀρετῶν), ибо она лучше (их) всех⁵². <...> Какова бы <...> ни была добродетель (ἀρετή) этой части (τοῦ μέρους) [«души», обладающей «разумным началом» и «мышлением». — *И.Т.*], она с необходимостью явно оказывается самой предпочтительной — и для всего вообще, и для нас⁵³.

В другом месте «Протрептика» Аристотель выражает эту мысль в эпистемологическом аспекте:

Какое у нас есть более точное мерило (κανὼν) или критерий (ὄρος) благих вещей, нежели разумный (человек) (ὁ φρόνιτος)?⁵⁴

При этом понятие «разумный» (человек) в данном пассаже соотносится с обозначением «добродетельнейший» (ὁ σπουδαιότατος: «добропорядочнейший») человек⁵⁵. Таким образом, если для Платона «спасительным» является «приобщение» души человека к «добродетели» (ἀρετή) / «праведности» (δικαιοσύνη) и «разуму» (φρόνησις) (см., напр., *Grg.* 527b–e, *Phd.* 107c–108c, 113d–

⁵¹ Arist. *Protr.* fr. 10c. Ср. далее August. *Trin.* 14.9.12 (Arist. *Protr.*, fr. 12). Ср. также, напр., Cic. *Rep.* 6.24.26; *Tusc.* 1.65–66, 75.

⁵² Iamb. *Protr.* 7.43.6–7 (Arist. *Protr.* fr. 6). Ср., напр., альтернативную интерпретацию данного пассажа: «Ее деятельность не относится ни к чему тому, что называют ‘частями добродетели’ (parts of virtue), ибо она лучше их всех» (Hutchinson, Johnson 2017: 36).

⁵³ Iamb. *Protr.* 7.42.1–3 (Arist. *Protr.* fr. 6).

⁵⁴ Iamb. *Protr.* 6.39.16–17 (Arist. *Protr.* fr. 5).

⁵⁵ Относительно семантического поля этого термина ср. прим. 58.

⁵⁶ Iamb. *Protr.* 6.39.13–14.

115a, R. 10, 613e–621d, Lg. 2, 661bc)⁵⁷, то для Аристотеля уже на этапе «Протрептика» сам «(раз)ум» и оказывается в конечном счете высшей «добродетелью».

Много позднее, в EN 3, 1113a29–34, Аристотель приходит также к выводу, что оборотной стороной того, что именно разум человека становится «мерилом» или «критерием» «благих вещей», оказывается то, что только

добродетельный (человек) (ὁ σπουδαῖος⁵⁸) правильно судит в каждом отдельном случае, и то, что представляется (φαίνεται) ему (истинным) в каждом отдельном случае, есть истина (τάληθές). <...> Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) (ὁ σπουδαῖος) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (ὁρᾶν) истину (τάληθές) так, будто он их правило (κανὼν) и мера (μέτρον).

Таким образом, здесь Стагирит коррелирует эпистемологию с этикой и принципиально пересматривает знаменитый постулат Протагора, для которого

человек есть мера (μέτρον) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют⁵⁹.

Итак, высшая, «спасительная» добродетель, по Аристотелю, в конечном счете заключена не в справедливости, благочестии и т.п., а по преимуществу в мыслительной деятельности разумной «части» души человека в ее вечном поиске истины.

⁵⁷ В Мен. 88с–89а платоновский Сократ, правда, говорит о том, что обитающая в душе «добродетель» (ἀρετή) оказывается «полезной» для человека благодаря «разуму» (φρόνησις: или «рассудительности»), и в этом смысле «она и есть разум». Ср. далее также Pl. Smp. 212a.

⁵⁸ Также «добропорядочный», «достойный», «благонравный», «хороший»; «усердный», «дельный».

⁵⁹ См. Pl. Tht. 152a; S.E. M. 7.60; ср., напр., Arist. Metaph. 10.1, 1053a30–1053b5. (Ср. далее Reames 2018: 78–98 и Chappell 2005: 233–255.)

II

По смерти Платона в 347 г. Аристотель покидает Академию и отправляется в странствия. Иудейский историк Иосиф Флавий в *Ар.* 1.176–183, приводит рассказ Аристотеля — засвидетельствованный его учеником Клеархом из Сол Кипрских в первой книге не дошедшего до нас трактата «О сне» — о встрече Стагирита и его беседах с говорившим по-гречески иудеем из Келесирии (частью которой была Иудея), по всей вероятности имевших место в Мизии около 347–344 гг. В частности, по словам Иосифа Флавия, Клеарх передает следующие «подлинные слова» (1.176) Аристотеля о своем иудейском собеседнике:

«Мы были тогда в Азии, и он, странствуя в тех же местах, пришел, чтобы побеседовать с нами и с еще несколькими учеными мужами, испытывая нашу мудрость. Но поскольку он был близок со многими учеными людьми, то сообщал нам не только собственные суждения» (1.181)⁶⁰.

«Подробное изложение заняло бы много времени, но неплохо было бы обсудить некое его чудодейство (θαυμασιότητά) и одновременно философию. <...> То, что я расскажу, покажется тебе столь чудесным (θαυμαστόν), словно это сон» (1.177; ср. 182).

Однако о самом «чудодействе» Иосиф Флавий умалчивает. Возможно, иудейский историк имел в своем распоряжении не сам текст трактата Клеарха, а некую антологию о евреях, составленную иудейским апологетом или же языческим греческим автором (таким, например, как Александр Полигистор из Милета, написавший компиляцию «Об иудеях»), в которой был пропущен по каким-то причинам рассказ о творимых иудейским мудрецом чудесах. Нельзя также исключать возможность, что Иосиф Флавий умышленно опустил подробности свидетельства Клеарха об этом иудее по причине того, что они вступали в противоре-

⁶⁰ Ср. также *Clem. Str.* 1.15.70.2: «Клеарх Перипатетик говорит, что знал некоего иудея, который учился у Аристотеля».

чие с постулатами иудаистской религии⁶¹. В данной связи уместно обратить внимание на следующий отрывок из комментариев *in R. Прокла* (2.122.22–123.8 Kroll):

А то, что душа может входить в тело и выходить из него, показывает описанный у Клеарха человек, который воздействовал душеизвлекательным посохом ($\psi\chi\omicron\upsilon\lambda\kappa\omega\ \rho\acute{\alpha}\beta\delta\varphi$) на спящего отрока и тем убедил, как говорит Клеарх в своей книге «О сне», божественного Аристотеля в том, что душа отделяется от тела и что она входит в тело и пользуется им как временным пристанищем. Действительно, ударив мальчика посохом, он извлек душу и как бы отведя посохом подалее от тела, показал, что оно, оставаясь неподвижным и невредимым, ничего не чувствует⁶², как будто бы было мертво. Тем временем душа находилась на некотором удалении от тела. Но когда посох восстановил ее связь с телом и она возвратилась в него, отрок подробно описал все (произошедшее). В результате, говорит Клеарх, Аристотель и другие наблюдатели такого рода научных опытов пришли к заключению, что душа отделима от тела...

Прокл нигде не называет человека с «душеизвлекательным посохом» иудеем, однако некоторые исследователи объясняют это стремлением философа-неоплатоника избежать всего, что связано с иудаизмом и христианством⁶³.

*2. Элементы «сотериологии» в зрелых трудах Аристотеля
в корреляции с эволюцией его учения о разумной
части души человека и уме бога*

I

В своих зрелых трудах Стагирит выступает именно в роли того самого философа, который, как он и предрекал в «Протрептике», «докажет», что человек тождествен разумной части своей души,

⁶¹ Ср. Штерн 1997: 1.52.

⁶² До этого места цит. по: Штерн, *l.c.*; ср. также Ogden 2002: 171.

⁶³ Ср. Штерн, *l.c.*

способной обрести «божественность» и «бессмертие». Так, в *EE* 8, 1249b22–23⁶⁴ Стагирит приходит к заключению, что

наилучшее мерило (ᾠρος) для души такое: возможно меньше ощущать неразумную часть души (τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς) как таковую.

И это будет способствовать «созерцанию» (ἡ θεωρία), *sc. умозрению*, бога и «служению» ему⁶⁵. В этой связи следует иметь в виду, что для Стагирита «созерцание / умозрение» предполагает актуализацию познанного, и «созерцать» (θεωρεῖν) — это совершать «деятельность» (ἡ ἐνέργεια) (см. *Metaph.* 12.7, 1072b19–24; *ср.* далее, напр., *EN* 10.7, 1177a12–1178a1; 1178a22 и сл.; 1179a32 и сл.). Таким образом, интеллектуальное «созерцание» бога во многом оказывается, по Аристотелю, равносильно «служению» ему.

В *EE* 8, 1248a24–29, Стагирит привносит в свое учение о душе еще один знаменательный нюанс, утверждая, что «началом движения (ἡ τῆς κινήσεως ἀρχή) в душе», «началом» («разума» (λόγος / νοῦς) является «бог» (θεός) и что «божество⁶⁶ / божественное (начало)» (τὸ θεῖον) в нас каким-то образом приводит в движение все (πάντα)». Эта доктрина, как представляется, может быть соотнесена с *Ti.* 90a–с, где Платон пишет о том, что «божественное (начало)» (τὸ θεῖον) в человеке непосредственно коррелирует с «демоном», «приставленным» к каждому человеку «богом», — судя по *Ti.* 69с, имеется в виду сам бог-демиург. «Демон», мыслимый как «самый главный вид» (εἶδος), или часть, души, «сопутствует» человеку в обоих мирах⁶⁷. Исходя из того, что «божественен»

⁶⁴ В настоящее время практически все исследователи уверены в аутентичности *EE* и авторстве Аристотеля (Simpson 2013: ix; Kenny 2011: vii–xxviii; *ср.* также Dalimier 2013). Большинство исследователей полагают, что *EE* предшествовала *EN*. Три книги *EE* (4, 5, 6) и три книги *EN* (5, 6, 7) совпадают.

⁶⁵ *Ср.* *EE* 8, 1249b18, 21.

⁶⁶ Термин τὸ θεῖον употреблен в данном пассаже как синоним слова θεός.

⁶⁷ Согласно *Pl. Cra.* 398bc, «достойный человек» может быть приравнен к «демону» и называться им «вследствие своей разумности» (τῆς φρονήσεως) как при жизни, так и по смерти.

в душе ее «демон», сама душа человека (собственно «ум», νοῦς, в душе, которым обладают лишь «немногие люди»⁶⁸), ведомая «демоном», оказывается, по Платону, только «подобна» «божественному» (см., напр., *Phd.* 80ab; *Phdr.* 248a; ср. также 246de).

Согласно Платону, душа «движет саму себя» (см., напр., *Phdr.* 245c–246a)⁶⁹. Окончательную формулировку доктрина о самодвижении души получает в *Lg.* 10, 896a:

[душа — это] движение, способное двигать само себя (τὴν δυνάμενῃν αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν).

Аристотель же не согласен с мнением о том, что душа сама движет себя. В дополнение к вышеприведенному утверждению в *EE* 8, 1248a24–29 о том, что «началом движения в душе» является «бог», укажем также на *de An.* 1.4, 408b1–13:

Мы говорим, ⟨...⟩ что душа скорбит, радуется, ⟨...⟩ гневается, ощущает, размышляет. Все это кажется движениями (κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν). И потому можно было бы подумать, что и сама (душа) движется (κινεῖσθαι). Но это вовсе не необходимо (οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον). Ведь если скорбеть, радоваться, размышлять (διανοεῖσθαι) — это именно движения, и все это означает быть приведенным в движение, то (можно лишь сказать), что такое движение *вызывается* (курсив наш. — *И.Т.*) душой: при гнев или страхе сердце вот так-то приходит в движение, при размышлении же оно или что-то иное, может быть, (приходит в движение) вот так; причем в одних случаях происходят перемещения, в других — превращения. ⟨...⟩ Говорить, что (сама) душа гневается, — то же, как (если бы) сказать, что душа ткет или строит дом.

В «Метафизике» Аристотель говорит о том, что душа бессмертна — но «не вся, а ум» (μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς, 12.3, 1070a26), при

⁶⁸ *Pl. Ti.* 51e.

⁶⁹ Ср. *de An.* 405a29–405b1, где Стагирит пишет, что Алкмеон из Кротона утверждал, что душа «бессмертна (ἀθάνατον), потому что сходна с бессмертными существами. А бессмертия ей присуще, поскольку она находится в постоянном движении. Ведь все божественное (τὰ θεῖα πάντα) находится всегда в непрерывном движении: Луна, Солнце, звезды и все Небо».

этом постулируя, что ценность уму придает «мышление» (ἡ νόησις) и что «божественный» «ум» (ὁ νοῦς) —

мыслит (νοεῖ) сам себя через сопричастность умопостигаемому (τοῦ νοητοῦ: т.е. своему предмету. — *И.Т.*). Он становится умопостигаемым (νοητὸς), соприкасаясь (с ним) и мысля (νοῶν) (его), так что ум и то, что он мыслит, — одно и то же (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность (τῆς οὐσίας), есть ум; а деятелен он, когда обладает (предметом мысли) (12.7, 1072b20–23);

[ум] мыслит сам себя, если только он превосходнейшее (τὸ κράτιστον), и мышление (его) есть мышление о мышлении (ἡ νόησις νοήσεως νόησις, 12.9, 1074b33–35).

Эту доктрину Аристотель развивает также и в *de An.*:

Ведь у бестелесного (ἄνευ ὕλης: «нематериального», «невещественного». — *И.Т.*) мыслящее и мыслимое (τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον) — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же (3.4, 430a3–5);

в целом же ум в действии есть то, что он мыслит (3.7, 431b17)⁷⁰.

Итак, «ум приводится в движение умопостигаемым» (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, *Metaph.* 12.7, 1072a30); и тогда потенциальное состояние ума сменяется актуальным. Так что скорее само *обладание*, полагает Аристотель, а не способность к нему, является тем, что в уме «божественно» (θεῖον), «а умозрение (ἡ θεωρία) — это самое приятное и лучшее (τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον)» (см. 1072b19–24).

Ум бога есть ум, вечно созерцающий, его мысль — теоретическая, и деятелен он всегда:

деятельность (ἡ ἐνέργεια) ума — это жизнь (ζωή), а он (бог) есть деятельность; и деятельность ума его (<...>) есть самая лучшая и

⁷⁰ См. также еще пассажи из третьей книги *de An.* (3.4, 429b9; 3.5, 430a14–20; 3.8, 431b20–432a3), которые будут приведены ниже.

вечная жизнь. <...> Бог есть вечное, наилучшее живое существо...
(*Metaph.* 12.7, 1072b27–30)⁷¹.

Ум бога мыслит себя непосредственно⁷², в отличие от ума человека, который мыслит себя опосредованно.

В *Ph.* 8⁷³ и главным образом в *Metaph.* 12 Аристотель привносит в свою «науку о божественном» (θεολογική) важнейший элемент — учение о неподвижном «начале» (ἀρχή) / «первом движущем» (τὸ πρῶτον κινῶν), sc. перводвигателе, который идентифицируется с богом⁷⁴ / божественным умом (ὁ νοῦς)⁷⁵ — безначальным и вечным, не знающим становления и изменения. Будучи сам бестелесен / нематериален, он «движет как объект любовного стремления» (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον)⁷⁶. «Первое движущее» мироздания — в онтологическом смысле, не хронологическом — оказывается не только его причиной, но и конечной благой целью, к которой стремится все в мире. Время же, по Аристотелю, «существовало всегда» (см. выше, 1.1).

В отличие от платоновского бога-демиурга, «первое движущее» / ум бога, по Аристотелю, актуализирует мироздание *вечно*, в том числе, судя по приведенным выше пассажам, оказываясь и «началом движения» в душе человека. По Платону же

⁷¹ См. также *Metaph.* 12.7, 1072b13–17: «От такого начала (ἀρχῆς: имеется в виду бог — «первое движущее»; см. ниже, 2.п. — И.Т.) зависят Небо и природа. И времяпрепровождение его — самое лучшее, какое у нас бывает короткое время. В таком состоянии он (пребывает) вечно — для нас это невозможно, — поэтому его деятельность есть удовольствие (ἡ ἡδονή)...»

⁷² Ср., напр., *EE* 7, 1245b16–19: бог «не имеет нужды мыслить о чем-либо, кроме самого себя»; он «сам есть свое собственное благополучие (αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν)».

⁷³ См. *Ph.* 8.5, 256b20–10, 267b26.

⁷⁴ Таким образом, Аристотель принципиально пересматривает свою более раннюю точку зрения, нашедшую отражение в *Cael.* 2.3, 286a9–10, где говорится, что «богу по необходимости присуще вечное движение (κίνησιν αἰδίον)».

⁷⁵ В *Ph.* 8.5, 256b24–28 доктрина об уме как «начале движения» возводится к Анаксагору.

⁷⁶ *Metaph.* 12.7, 1072b1–14.

(*Ti.* 28b–38c, 50c и др.)⁷⁷, ум (*νοῦς*)⁷⁸ вечнотсущего бога-демиурга, взирая на вечный, неизменный, умопостигаемый (перво)образ (*τὸ παράδειγμα*: «образец»), создает в соответствии с ним космос, наделенный душой, в которой пребывает ум (*νοῦς*)⁷⁹, и вместе с ним — время⁸⁰. Эта космическая душа образована демиургом из трех «сущностей»: «неделимой и вечно тождественной», той, что подвержена времени и «претерпевает разделение в телах», и той, что причастна обеим и объединяет их; при этом «не поддающееся смещению» соединено в «одно» «силой» бога-демиурга (35a, 37a). В целом космос характеризуется в 92c как «чувственный бог, (созданный по) образу бога умопостигаемого (*εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ ὡς αἰσθητός*)». Согласно *Phdr.* 247d, «мысль бога питается умом и чистым знанием (*θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη*)» вечно, мысль же «ума в душе» человека, имеющей начало во времени, но потенциально бессмертной, — только в те периоды, когда она пребывает на небе, созерцая подлинное бытие.

II

В *EN* 1.11, 1101a35–1101b9 Аристотель утверждает, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как «счастливыми» (*εὐδαίμονες*) и «блаженными» (*μακάριοι*), так и «не счастливыми»⁸¹. А в *EN* 10.7, 1177a11–1178a8 Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству»: говоря об уме (*νοῦς*) как

⁷⁷ Ср., напр., *Ly.* 219cd.

⁷⁸ *Ti.* 39e; ср. также 38c и прим. 79 и 80.

⁷⁹ *Ti.* 30b и др. О космических уме и душе Платон говорит также в *Phlb.* 28c, 30a и *Lg.* 10, 897a–c, но в последнем произведении, по соображениям теодицеи, он допускает существование не только благой, но и «злой» космической души, привнося элемент дуализма в свою космогонию. Вероятно, это платоновское воззрение коррелирует с орфическим представлением об исконном дуализме доброй и злой природы человека. (Ср., с другой стороны, *Ti.* 29d–31a и *Arist. Metaph.* 1.2, 982b32–983a5.)

⁸⁰ Согласно *Ti.* 38c, «время родилось из разума и мысли бога (*ἐξ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ*)».

⁸¹ Ср. *EN* 1100a29–30. Ср. далее, напр., *Arist. Eud. fr.* 3 = *Elias (olim David) in Cat.* 114.32; *fr.* 4, 6.

наивысшей части души, который «то ли сам божественен (θεῖον)», то ли является «самой божественной (частью) (τὸ θεϊότατον) в нас»⁸², он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «созерцательной / *resp.* умозрительной деятельности (θεωρητική)». Чем интенсивнее мудрый человек способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. А посему —

надо, насколько допускает возможность, обретать бессмертие (ἀθανατίζειν)⁸³ и все делать ради жизни, соответствующей наилучшему (τὸ κράτιστον) в (самом) себе: действительно, если по объему это и малая (часть) (μικρόν), то по мощи и ценности она многократно все превосходит. Представляется, что сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (τὸ κύριον καὶ ἄμεινον) (частью его). Странно было бы поэтому предпочесть не жизнь (самого) себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Человеку (присуща) жизнь, подчиненная уму (τὸν νοῦν), поскольку человек и есть по преимуществу (μάλιστα) сам (ум) (EN 10.7, 1177b33–1178a7).

Эта доктрина явно коррелирует с *Ti.* 90bc, где Платон замечает, что у людей, погрязших в земных страстях, и «все воззрения (πάντα τὰ δόγματα)» неизбежно могут быть только «смертными (θνητὰ)», и таким образом они лишь увеличивают и усиливают в себе «смертную» составляющую. Тот же, кто более всего пестует в себе «любовь к знанию и к истинным мыслям (τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις)», «прикоснувшись к истине», «сподобится обрести мысли бессмертные и божественные (ἀθάνατα καὶ θεῖα)»⁸⁴ и будет обладать бессмертием в той мере, в какой «человеческая природа способна воспринять бессмертие (ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται)». Кто «вечно заботится о божественном (начале) (ἀεὶ θεραλεύοντα τὸ θεῖον)», соотносимом Платоном с «приставленным»

⁸² Ср., напр., *Pl. Phd.* 114a; *Grg.* 465d, 493a–c; *Cra.* 399e, 400c; *Phdr.* 247c, 248a, 253c–e; *Ti.* 89e–90d.

⁸³ Ср., напр., *Ti.* 90b–d.

⁸⁴ Ср., напр., *Smp.* 212a.

богом к человеку «демоном (δαίμων)»⁸⁵, оказывается «в высшей степени блаженным (εὐδαίμων)»⁸⁶.

В *de An.* Аристотель постулирует, что «ум» («ум в душе» / «та часть души, которую душа познает и понимает» / «мыслящая часть души», «то, чем душа размышляет и судит о чем-то» и т.п.) человека, воспринимая формы, есть «ум претерпевающий» (νοῦς παθητικός). В то же время суть человека составляет «ум деятельный» (νοῦς ποιητικός), который «ничему не подвержен» (см. ниже). «Ум» человека — точнее, по-видимому, именно его «деятельный ум» (ср. пассаж *de An.* 1.4, 408b1–13 и предложенную ниже его интерпретацию) — не связан непосредственно с каким-то телесным органом и, следовательно, не является органической функцией тела (*de An.* 3.4, 429a27–29; см. также 429b4–5: «способность ощущения невозможна без тела, он (ум) же (существует) отдельно (от него)»)⁸⁷, а как бы оказывается для человека в известный момент развития чем-то непосредственно данным.

«Ум» — или, точнее, именно «ум деятельный» — выступает в *de An.* как «бестелесная»⁸⁸ и «неделимая»⁸⁹ часть души, как самостоятельная «сущность», вступающая во временное взаимодействие с «растительной / питающейся»⁹⁰ и «животной / чувствующей» душами (sc. частями души), погибающими вместе с телом⁹¹. Платон также говорит о «смертном виде / роде души» человека, созданном, как и его тело, порожденными демиургом богами (*Ti.* 69cd) и подразделяемом на две «части» — «более благородную», «мужественную / страстную» (пребывающую в груди), и «более низкую», «вождеющую» — в нижней половине туловища (69d–76e, 86e–87a; см. также *Grg.* 493a–c; *R.* 439b–444a, 580de).

⁸⁵ См. выше, 2.1.

⁸⁶ Досл. «благим демоном». В тексте игра слов: δαίμων — εὐδαίμων.

⁸⁷ Ср., напр., Cohoe 2013: 347–377 и Cohoe 2014: 594–604.

⁸⁸ См., напр., *de An.* 3.4, 430a3–4.

⁸⁹ *De An.* 3.6, 430b15.

⁹⁰ Ср., напр., *EE* 2, 1219b38 и сл.

⁹¹ Ср., напр., Modrak 1991: 755–774; Amorose 2001: 97–106; Wood 2012: 169–182; Johansen 2015.

Рассуждая в *de An.* 2.1, 413a3–10 о «частях / долях» (μέρη) души, Аристотель замечает, что

ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела (413a6–7).

И далее, в *de An.* 2.2, высказывается следующее предположение:

Относительно же ума (τοῦ νοῦ) и способности к умозрению <...> кажется, что они иной род души (ψυχῆς γένος ἕτερον) и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего (μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τοῦ φθαρτοῦ). А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить (друг от друга)... (413b24–28).

В GA 2, 736b26–28 Аристотель утверждает, что «один только ум приходит извне (τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐλεϊσιέναι) и единственно он — божественен (θεῖον), ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью». В *de An.* 3.5 Аристотель говорит о «деятельном уме» так:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум (ὁ νοῦς), который становится всем (τῷ πάντα γίνεσθαι), с другой — ум, все производящий (τῷ πάντα ποιεῖν). <...> И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан (в том числе не соединен с телом, однако проявляет в нем свое действие. — И.Т.), будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. <...> Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно (ἀθάνατον) и вечно (αἰδίον). У нас нет воспоминаний (οὐ μνημονεύομεν), так как этот (т.е. «деятельный ум». — И.Т.) ничему не подвержен (ἀπαθείς; возможно, здесь присутствует аллюзия на предсуществование «деятельного ума» человека, из «вечности» приходящего и в «вечность» уходящего, равно как и на то, что он не сохраняет воспоминаний о земном бытии при переходе в мир иной. — И.Т.)⁹²; ум же, подверженный воздействиям (ὁ παθητικός

⁹² Ср., с другой стороны, приведенный в разд. 1.1 пассаж из Arist. *Eud.* fr. 5. Не исключено, что в данном пассаже из *de An.* содержится мысль о невозможности знания как «припоминания» (см.: Алымова 2004: 171).

νοῦς), преходящ и без него (т.е. «деятельного ума»). — И.Т.) ничего не может мыслить... (430a14–25).

Прекращение проявления действия «ума / мыслящей части души» в теле — т.е. как бы «отделение» его от «тела» — можно представлять себе, естественно, «не пространственно (κατὰ μέγεθος), а лишь мысленно (κατὰ λόγον)» (*de An.* 3.4, 429a10–13)⁹³, ибо «ум», будучи «бестелесен», не является функцией плоти человека. В то же время, согласно приведенному выше пассажиу *de An.* 1.4, 408b1–13, сердце⁹⁴ (или же какой-то иной орган тела) имеет возможность каким-то образом воспринимать ход и результаты процесса «мышления», реагировать на них⁹⁵. Вероятно, этот орган мыслился Аристотелем как своего рода «седалище» «ума претерпевающего» — «подверженного воздействиям», «воспринимающего формы» и «преходящего», как и тело. Что касается Платона, то он «мыслящую часть души» коррелировал с головным мозгом⁹⁶ (*Ti.* 71bc, 73a–d, 90a; ср. также: 69de), в котором «укоренены те узлы жизни, которые связывают душу с телом» (73b).

Итак, концепцию «ума / мыслящей части души» у Аристотеля можно попытаться интерпретировать таким образом, что человек ощущает свою самость вне соотнесения себя со своей памятью: в разных «ипостасях» личности ее воспоминания, естественно, могут быть различными, но вне зависимости от их меняющейся конкретики в те или иные периоды ее вечного суще-

⁹³ Ср. *de An.* 3.7, 431b17–19; 3.9, 432a18–20.

⁹⁴ Заметим в данной связи, что, напр., в Еврейской Библии, в частности, в книгах премудрости, термин «сердце» (לֵב / לֵבָב *lēb / lēbāb*) соотносится с разумом, сознанием, индивидуальностью, мыслится как носитель самости, рефлексии, эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью, также выступает как синоним «духа» (רוח *rūḥ*) человека.

⁹⁵ Эмпедокл соотносил «мысль / мышление (сознание)» (νόημα) с проходящей через сердце кровью (B 105.3 DK). Ср. *Pl. Ti.* 70ab.

⁹⁶ Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто стал коррелировать процесс мышления с деятельностью головного мозга, был Алкмеон Кротонский (кон. VI – пер. пол. V в.; ср. *Arist. Metaph.* 1.5, 986a22). См., напр., *Нр. Morb. Sacr.* 14.17 («переводчик сознания — это мозг»); *Calc. in Ti.* 246; ср. *Pl. Phd.* 96ab; *Arist. APost.* 2.19, 100a3; *Thphr. Sens.* 25.

ствования она всегда воспринимает себя именно как *вот эта самая личность*⁹⁷. Это ощущение вечной самоидентичности «обеспечивает» вечный действующий ум, который как бы вступает во временный «альянс» в каждом из своих проявлений в теле с «умом претерпевающим» и «через сопричастность предмету мысли», в конечном счете, «мыслит самого себя». Конкретная же личность с именно ее особенностями формируется «умом претерпевающим», который всякий раз оказывается иным в каждой из «ипостасей», «претерпевая» то, что связано с его очередной конечной жизнедеятельностью. В то же время, как было отмечено выше, ряд фрагментов из позднего Аристотеля могут интерпретироваться и таким образом, что действующий ум является «надличностной» сущностью. В этом случае допустимо, естественно, говорить лишь об элементах трансперсональной «сотериологии», но это уже является отдельным предметом рассмотрения.

III

Таким образом, по учению Аристотеля, оказывается, что сущность ума / «мыслящей части» души состоит в ее деятельности, и истинное бытие ее — это бытие деятельное. При этом в уме деятельном субъект и объект тождественны⁹⁸. Например, как было отмечено выше, в *Metaph.* 12.7, 1072b21–24 Аристотель утверждает, что «ум и то, что он мыслит», sc. предмет ума, — «одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает» предметом мысли⁹⁹. В *de An.* 3.5, 430a14–15 эта мысль получает такое развитие:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий¹⁰⁰.

⁹⁷ Ср., с другой стороны, более ранние воззрения Аристотеля по данному вопросу, отраженные в его диалогах (разд. 1.1).

⁹⁸ Ср., напр., Лосев 1975: 47–52.

⁹⁹ Ср. далее также, напр., *Metaph.* 12.9, 1074b33–34; *de An.* 3.4, 429b9, 430a3–5; 3.7, 431b16–17; 3.8, 431b20–28.

¹⁰⁰ В связи с данным пассажем А. Бергсон, коррелируя *νοῦς ποιητικός*, т.е.

Согласно Аристотелю, также оказывается, что сущее имеет не только пространственную (материальную) сферу (измерение), но и мыслительную / духовную, на что, вероятно, он намекает в *de An.* 3.8, 431b20–24:

Подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа (ἡ ψυχή) есть все сущее (τὰ ὄντα). Действительно, сущее — это либо воспринимаемое чувствами (αἰσθητὰ), либо постигаемое умом (νοητὰ); знание (ἡ ἐπιστήμη) же оказывается некоторым образом тем, что познается, а ощущение — тем, что ощущается¹⁰¹.

При этом вещь в уме в определенном смысле оказывается более реальной, чем вещь в мире материальном, поскольку именно в уме она «актуализируется», ибо форма, которая есть действительность вещи, «отделима от того, формой чего она является, лишь мысленно, в уме, где она и обретает свою действительность как форма»¹⁰². Как замечает Аристотель в *de An.* 3.8, 431b28–432a2,

(душа) необходимо должна быть либо самими (предметами), либо (их) формами; однако самими (предметами она), конечно, (быть) не может: ведь в душе (находится) не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν)...

В *de An.* 429a27–29 Стагирит указывает на следующий нюанс своей концепции души как «местонахождения» форм — с акцентом именно на ее «мыслящую» часть и имплицитным намеком

«действующий ум», с интеллектуальной «интуицией» человека, замечает, что именно «она-то и “производит все”, играя по отношению к интеллекту дискурсивному (в данном контексте: «уму претерпевающему». — *И.Т.*), который движется во времени, ту же роль, что играет сам неподвижный Двигатель по отношению к небесному движению и ходу вещей» (Bergson 1908: 348–349).

¹⁰¹ С другой стороны, можно допустить, что Аристотель высказывает здесь мысль о том, что с эпистемологической точки зрения душа познающего мироздание человека как бы объемлет мир, становится тождественной всему сущему. (Ср. далее Тантлевский 2018b: 86–89.)

¹⁰² Алымова 2004: 171.

на то, что Платон на этом аспекте специальным образом не останавливался:

Правы те, кто говорят (имеется в виду, прежде всего, сам Платон. — *И.Т.*), что душа есть местонахождение форм — (но) с той оговоркой, что не вся (душа), а (ее) мыслящая (часть), — и имеет формы не в действительности, а в возможности.

Что касается ума бога, то, поскольку он действителен вечно, Вселенная вечно существует «формально», *sc.* идеально, в уме бога. Отметим *ad hoc* распространенное мнение, согласно которому засвидетельствованная у Филона Александрийского в *Orif.* 20 идея о том, что формы находятся в уме Бога, восходит именно к интерпретации соответствующей доктрины Аристотеля¹⁰³.

Говоря о «божественности» «деятельного ума» человека, Аристотель, вероятно, подразумевает его «причастность» уму бога и имеет в виду то, что он может соединиться с умом бога по прекращении проявления своих действий в теле. Не исключена возможность, что, согласно представлению Аристотеля, «деятельный ум» человека, «отделяясь» от материального мира и соединяясь с умом бога, мыслит себя, как ум бога, *непосредственно* — и в этом смысле «у нас нет воспоминаний, так как этот (деятельный ум) ничему не подвержен». В период же проявления своих действий в теле «ум мыслит сам себя через сопричастность предмету мысли»¹⁰⁴, т.е. *опосредованно*; и на этой основе возникает и работает память¹⁰⁵.

Обобщая «сотериологические» аспекты учения Аристотеля, можно допустить, что, согласно его концепции, «воздаяние» не «эсхатологично» — свою «участь / долю» каждый получает сразу по смерти. Эта «участь», вероятно, прямо коррелирует со степенью интенсивности мыслительной деятельности человека, преж-

¹⁰³ Blyth 2018: 113.

¹⁰⁴ Arist. *Metaph.* 12.7, 1072b19 и сл.

¹⁰⁵ Ср., с другой стороны, Arist. *Eud. fr.* 4–5.

де всего с тем, насколько он был погружен в занятия философией. Через эту деятельность человек в процессе «обретения бессмертия» может увеличить (или же, с другой стороны, уменьшить) «долю» своей разумной души, способной к *бессмертному, вечному* существованию. Возможно, что акцент на «спасительной» «доле / мере» (большей или меньшей) бессмертной «части» души разумного человека в учении Аристотеля имплицитно предполагает, что установленная к моменту земной кончины человека «пропорция» могла мыслиться Стагиритом не окончательной. С другой стороны, Аристотель говорит о возможности влияния — впрочем, не решающего — событий мира сего на степень «счастья / блаженства» перешедших в мир иной предков (см. *EN* 1.11, 1100a29–30, 1101a35–b9; ср., напр., *Pl. Mx.* 248bc), что предполагает наличие представления об относительной транспарентности между обоими мирами.

Остается не вполне ясным, что конкретно имел в виду Аристотель под «божественностью», «бессмертием» и «вечностью» «ума» / разумной «части» души человека. В его ранних произведениях, диалогах, возможно, допускалась и индивидуальная «деификация». Во всяком случае, даже в своем позднем трактате *EN* Стагирит говорит (возможно, отдавая дань народным верованиям) как о «счастливых» и «блаженных» предках, пребывающих в потустороннем мире, так и о «не счастливых» (см. 2.ii).

С другой стороны, можно допустить возможность того, что в зрелых работах Аристотеля *имплицитно* присутствует идея о присоединении индивидуального ума (мудрого) человека к уму бога по прекращении проявления им своей деятельности в мире материальном. В свете широко распространенного воззрения о переселении душ нельзя также исключать того, что не только в годы пребывания в платоновской Академии, но и впоследствии Аристотель допускал, что это могло происходить многократно (либо даже вечно). В пользу такого предположения, например, имплицитно говорит пассаж *Cael.* 1.3, 270b16–20, где Стагирит замечает, что «те же самые мысли приходят к нам (сно-

ва) не единожды и не дважды, а бесчисленное число раз (ἀπειράκις)». Замечание Аристотеля в *Metaph.* 12.7, 1072b13–17, о том, что «времяпрепровождение (διαγωγῆ) бога — «самое лучшее, какое у нас бывает короткое время (μικρὸν χρόνον)», и что «в таком состоянии он (пребывает) вечно — для нас это невозможно», допустимо, как кажется, интерпретировать как скрытый намек на те периоды, когда «деятельный ум» человека присоединяется к уму бога (а не как указание на «приятность» процессов «бодрствования, восприятия, мышления») (ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις) в краткий период жизни человека (*ibid.*, 17–18), т.е. ощущений, *несопоставимых* с «удовольствием» (ἡ ἡδονή) интеллектуальной деятельности ума бога). (Ср. далее также, напр., *Arist. Eud.* fr. 6; *EE* 1, 1215b27–36.)

В определенной мере эту доктрину можно соотнести с воззрением Платона, согласно которому «мысль души» смертного в те периоды, когда она пребывает на небе, «питается умом и чистым знанием» (*Phdr.* 247d). «Паря в вышине», душа имеет возможность «распространяться по всему небу» и «управляет всем миром (πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ)» (*Phdr.* 246bc)¹⁰⁶. Последнее может быть интерпретировано таким образом, что душа умершего входит во временный альянс с космической душой, которая «правит всем, что есть на небе, на земле и на море» (*Lg.* 10, 897a; ср. 4, 709c). Возможность этого обусловлена тем, что одним из аспектов сущности космической души является то, что она может «претерпевать разделение в телах» (*Ti.* 35a), а следовательно — и принимать в себя обратно многократно возвращающиеся души умерших. Души же «очистившихся в достаточной степени философией живут (впредь) без тел (οἱ φιλοσοφίᾳ ἰκανῶς καθηράμενοι¹⁰⁷ ἀνευ τε σωμάτων ζῶσι)» в прекрасном, блаженном вышнем мире, выйдя из круга перевоплощений (*Phd.* 114c). При этом каждая душа сохраняет свою самоидентичность в полной мере.

¹⁰⁶ Ср.: *Ti.* 34c.

¹⁰⁷ В культовом отношении глагол καθαίρω имеет значение «очищаться (от грехов)».

Но «ум» (νοῦς) — это «достояние» богов и лишь «редкого рода людей» (Ti. 51e). Возможно, что Аристотель аналогичным образом полагал, что разумная душа истинного философа, в конечном счете, присоединится к уму бога.

Литература

- Алымова, Е.В., пер. (2004), *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти*. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Брагинская, Н.В., пер. (1983), *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 4: *Никомахова этика*, 53–294, 687–752. М.: Издательство «Мысль».
- Лосев, А.Ф. (1975), *История античной эстетики*. Т. 4. М.: Искусство.
- Тантлевский, И.Р. (2018a), “Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (Эккл. 7:27)”, *ΣΧΟΛΗ* 12.1: 72–85.
- Тантлевский, И.Р. (2018b), “Мироздание в душе человека: Аристотель, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 и *Экклесиаст* 3:10–11”, *ΣΧΟΛΗ* 12.1: 86–89.
- Тантлевский, И.Р. (2019), “Концепция Вселенной как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона и в учениях средневековых еврейских мыслителей”, *Платоновские исследования* 10.1: 158–171.
- Штерн, М., ред. (1997), *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*. Русское издание под научной и литературной редакцией Н.В. Брагинской. Т. I. М.; Иерусалим: Гешарим.
- Ahbel-Rappe, S. (2018), *Socratic Ignorance and Platonic Knowledge in the Dialogues of Plato*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Alymova, E.V., tr. (2004), *Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamtyati [Aristotle. Protrepticus. On Sensory Perception. On Memory]*. Saint Petersburg: SPbGU Publishing House. (In Russian.)
- Amorose, M. (2001), “Aristotle’s Immortal Intellect”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75: 97–106.
- Bergson, H. (1908), *L’Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan.
- Blyth, D. (2018), “God and Cosmos in *Politicus* 269c–270a and Aristotle”, in B. Bossi, Th.M. Robinson (eds.), *Plato’s Statesman Revisited*, 107–118. Berlin; Boston: De Gruyter.

- Braginskaya, N.V., tr. (1983), *Aristotel'. Sochineniya v chetyryokh tomakh [Aristotle. Works in four volumes]*. Vol. 4: *Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]*, 53–294, 687–752. Moscow: Mysl'. (In Russian.)
- Bywater, I. (2012), "Aristotle's Dialogue *On Philosophy*", *The Journal of Philology* 7: 64–87.
- Chappell, T. (2005), "The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity Without Worldcentredness in Aristotle's Moral Epistemology", in Ch. Gill (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, 233–255. Oxford University Press.
- Chroust, A.-H. (2016), *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. Vol. 2. New York: Routledge.
- Cohoe, C. (2013), "Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: *De Anima* 3.4", *Phronesis* 58.4: 347–377.
- Cohoe, C. (2014), "Nous in Aristotle's *De Anima*", *Philosophy Compass* 9.9: 594–604.
- Collins, J.H. (2015), *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford University Press.
- Dalimier, C., tr. (2013), *Aristote. Ethique à Eudéme*. Paris: Flammarion.
- Diehl, E., ed. (1906), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Vol. 3. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Gertz, S., tr. (2018), *Elias and David: Introductions to Philosophy with Olympiodorus: Introduction to Logic*. Bloomsbury Academic.
- Gigon, O., ed. (1987), *Aristotelis Opera*. Vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Hahm, D.E. (1982), "The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia*: A Critical Re-Examination", *The Journal of Hellenic Studies* 102: 60–74.
- Hutchinson, D.S., Johnson, M.R. (2014), "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 383–409. Cambridge University Press.
- Hutchinson, D.S., Johnson, M.R., eds. (2017), *Aristotle. Protrepticus or Exhortation to Philosophy*. URL: <http://www.protrepticus.info>.
- Johansen, Th.K. (2015), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Kenny, A. tr. (2011), *Aristotle. The Eudemian Ethics*. Oxford University Press.
- Kroll W., ed. (1901), *Proclus. In Platonis Republicam Commentarii*. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Lindsay, W.M., ed. (1903), *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina*. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Menn, S. (2013), "Plato's Soteriology?", in V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, 191–216. Berlin; Boston: De Gruyter.

- Modrak, D.K.W. (1991), "The Nous-Body Problem in Aristotle", *Review of Metaphysics* 44.4: 755–774.
- Nauck, A., ed. (1889), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Ogden, D., ed. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford University Press.
- Reames, R. (2018), *Seeming and Being in Plato's Rhetorical Theory*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Ross W.D., ed. (1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press.
- Simpson, P.L.P., tr. (2013), *Aristotle. The Eudemian Ethics*. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Tantlevskij, I.R. (2017), "Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1: 133–143. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2018a), "Kak priyti k pravil'nomu resheniyu? K interpretatsii epistemologicheskogo opredeleniya metoda sravneniya u Aristotel'ya (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) i Ekklesiasta (*Ekkkl.* 7:27) [How to Come to the Correct Solution? To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) and *Ecclesiastes* 7:27]", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.1: 72–85. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2018b), "Mirozdaniye v dushe cheloveka: Aristotel', *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 i *Ekklesiast* 3:10–11 [The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and *Ecclesiastes* 3:10–11]", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.1: 83–89. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2019), "Kontseptsiya Vselennoy kak bozhestvennogo «otpechatka» v «Timeye» Platona i v ucheniyakh srednevekovykh yevreyskikh mysliteley [The Concept of the Universe as a Divine 'Imprint' in Plato's *Timaeus* and in Doctrines of Medieval Jewish Thinkers]", *Platonic Investigations* 10.1: 158–171. (In Russian.)
- Wood, A. (2012), "Incorporeal Nous and the Science of the Soul in Aristotle's *De Anima*", *International Philosophical Quarterly* 52.2: 169–182.

Татьяна Литвин

Длительность вечного: язык вражды
в нарративах позднеантичных космологий*

TATIANA LITVIN

THE DURATION OF ETERNITY: THE LANGUAGE OF ENMITY
IN THE NARRATIVES OF LATE ANTIQUE COSMOLOGIES

ABSTRACT. The article deals with mythologemes about time and eternity in Late Antique stories about the creation of the world, known through the Platonic-Pythagorean, Hermetic, and Gnostic interpretations. The idea of the eternal in the world, the relation between time and eternity is considered using the example of the conflict of Remus and Romulus, which gave the name to the eternal city. The focus of analysis is the language of Late Antiquity, in which the ancient pantheon intertwines and new Christian semantics arise. Eternity as signified and the act/conflict of naming as signifier, as beginning of new history is thought dialectically not only in myths, but also in the criticism of Christian authors, in particular Augustine. Platonic dialectics turns out to be an epistemological solution for the internal semantic conflict of the Christianization of Late Antique cosmologies, the establishment of the eternal on earth (City of God) takes on the character of a name, a symbolic beginning of the new creation.

KEYWORDS: Late Antiquity, dialectics, the *Timaeus*, Augustine, cosmology, narrative.

Современное общество не живет в едином социальном времени — каждая культура имеет собственное представление об идентичности, о национальной истории. Ассиметрия исторического времени не означает отсутствие синхронии, однако приводит к появлению новой социальной мифологии не только в массовом сознании, но и в научных формах распространения зна-

© Т.В. Литвин (Санкт-Петербург). littatiana@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.11

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00727 (18-00-00628).

ний. В результате создаются стереотипы и искусственные псевдопроблемы, в частности «враждующие» методологические традиции (континентальная и аналитическая), «гегемония» разума и непрекращающийся кризис морали. Чем более противоречива теория, тем больше ее эвристический потенциал, но тем более конфликтогенной становится ее буквальная интерпретация и перенос в локальную сферу социальных взаимодействий.

Данная статья призвана внести вклад в анализ языковых аспектов конфликтных процессов, с опорой на опыт поздней античности, в котором христианизация языческого мировоззрения проходила посредством «борьбы смыслов», разотождествления норм языка. Эта эпоха похожа на современность, в ней тоже были переплетены различные культуры и идеологии, а древнегреческий язык служил «лингва франка» для философских и религиозных идей. Значимым для любого переломного мировоззрения и социокультурной коммуникации был переход от космологии к этике, унаследованный монотеизмом из языческих культов. Но если в язычестве граница между сакральным и профанным была довольно четкой, то всеобщая «доступность» спасения в христианстве приводит к смещению масштабов историзма, неопределенности и контингентности дискурсивного поля. Иными словами, темпоральность означающего, которое и так произвольно, становится еще более подвижной.

Ключевым методологическим подходом исследования является феноменологический, гуссерлианский, наиболее эффективный для измерения тех темпоральных явлений, где затруднен эмпирический анализ. Историческое сознание античности можно реконструировать лишь текстологически, а пресловутая смена цикличности и линейности не дает достаточно содержательных доказательств. Применительно к космологии феноменологический подход в 20 веке был опробован в работах А.-Т. Тыменецка и Ж.-Л. Мариона. Кроме того, методология включает в себя анализ, характерный для французского структурализма и примененный К. Леви-Стросом. Поскольку любая мифологема — это символ, то

в качестве рабочей модели космологическую мифологию целесообразно поделить на означающее и означаемое, проясняя связь между ними.

Объектом исследования является мифологема времени в позднеантичных сюжетах о сотворении мира, известных по платоновско-пифагорейской, герметической, гностической интерпретациям и подвергнутых критике Августином. Предметом, сужающим исследование и придающим ему прикладное значение, будет служить конфликт, лежащий в основании «града земного», представленный в сочинении Августина и имеющий архетипическое для космологии значение. Этот сюжет включает в себя вопрос о начале «вечного города», который должен быть подобен «Граду Божьему», вопрос об установлении вечности на земле, вечности, пребывающей во времени. С фокусировкой на понятие вечности в мире будут изучены те представления, которые стали частью единой интеллектуальной культуры поздней античности и до сих пор формируют ключевые принципы европейского исторического сознания.

1. *Означаемое. Время, вечность и творение*

Во времена поздней античности язычество было представлено многочисленными культами, восходящими не только к греческой, но и к древнеегипетской мифологиям. Зачастую «халдейская» мудрость и в целом отголоски египетских влияний¹ остаются «иррациональной» частью учений о времени эпохи птолемеянской космологии, поскольку дошли до нас в виде фрагментов, псевдоэпиграфов, пересказов². Аллегореза же первых веков, состоящая из разных типов символизма, в комбинации с платоновско-пифагорейской диалектикой воплощает разные варианты античной языковой игры, возникающей на пересечении жанров и культур. Августин приводит практически все значимые

¹ Batto 2013: 13–15; Ассман 1999: 118–120; Коростовцев 2000: 100–101, 286–288.

² Bremmer 2004; Copeland 2004; Stephens 2003: 28–31.

для политеизма традиции, в которых сотворение мира и иерархия богов служит основой мирового порядка. Будучи епископом в Северной Африке, он был довольно хорошо осведомлен не только о ересях, но и о герметических учениях, о чем подробно пишет в трактате «О Граде Божиим». Нет оснований полагать, что Августину не были известны египетские космогонические представления. Можно сомневаться в целесообразности его интереса к апокрифической литературе, но осведомленность Отца Церкви в египетских культурах несомненна уже потому, что сама метафора «небесного града» намного более ранняя, чем христианские тексты, и восходит, вероятно, к образу Фив.

Египетская космогония, хотя и не отличается систематичностью, дает, тем не менее, весьма интересное представление о сотворении, ассимилированное и иудейской традицией, и христианской³. Я. Ассман подчеркивает, что у египтян не было понятия пространства, однако космос они мыслили именно в категориях времени и процессуальности⁴. Типичной для египтян была двойственность, почти диалектичность, с которой они давали обозначения (например, Египет как «две Земли», «Север и Юг», боги Амон-Ра, Ра-Горахти и т.д.). Подобным же образом и космическое время выражено двумя словами — нехех (*nḥḥ*) и джет (*d.t*), которые передают дизъюнкцию полноты и сакральности времени. Ассман подчеркивает, что эту пару нельзя сводить к эллинистическому соотношению времени и вечности, речь идет об иной онтологии. Египетское космическое время — это абсолютное, завершенное время, включающее в себя вечность, но целостное, не бесконечное. Дизъюнкция «нехех-джет» выражает «абсолютный горизонт целостности», «все сущее»⁵. Поскольку в афразийских языках нет деления на три временные формы, то и понятийный аппарат иной, нежели в европейской грамматике, восходящей к древнегреческому линейному письму. У египтян нет обо-

³ Ассман 1999; Copeland 2004; Plumley 1975.

⁴ Ассман 1999: 118.

⁵ Ассман 1999: 119.

значения прошлого времени, но есть перфектность, завершенность. Кроме того, идею нехех-джет можно понять через объединение изменчивости (Хепри, утреннее Солнце) и результативности (Атум, вечернее Солнце). Время пребывает и длится, будучи завершенный в полноте бытия, при этом оно движется, изменяясь, существует. По мнению Ассмана, ту матрицу всех традиционных культур, которую Мирче Элиаде обозначил как «миф о вечном возвращении», можно приписать «нехех», вторая же часть будет воплощать природу Осириса и манифестировать «состоявшееся», ставшее и вечно «пребывающее созревшим». Монументальность этого измерения сравнима с увековечиванием мумий, пирамид, письменности, то есть детально структурирована в ритуалах. Длительность, континуальность включает в себя также и переход. Его можно выразить через цикличность (в космическом масштабе — круговорот жизни и смерти), но важно, что такая цикличность у древних не содержит механистической повторяемости, это ритуал поддержания жизни либо инициации, завершенный в самом себе⁶. Таким образом, образуется констелляция Ра и Осириса, которая переживается как непрерывное бытие космоса, поддерживающая любое проявление жизни людей.

Такое представление о времени вполне можно назвать экзистенциальным, учитывая укоренность в языке и особую роль погребальных ритуалов в древнеегипетской религии⁷. Уже у немецкого египтолога Э. Хорнунга можно встретить такую интерпретацию — онтология всегда имеет прагматическое выражение, встроенное в повседневность⁸. Время связи души и тела, время трансформации и перехода описано в 17 главе Книги Мертвых. Египтянин должен был обрести осознание конечности человеческого существования. Само удвоение времени вполне можно рассмотреть как феноменологическое различие и сравнить с аристотелевской энтелехией, анализ которой дал толчок для развития

⁶ Assmann 1975: 28–29.

⁷ Assmann 1975: 18–19.

⁸ Hornung 1971: 184.

дальнейшей идеи развертывания и пребывания в бытии. Как и у Гегеля, и в феноменологии 20 века в онтологизации союза изменчивости и длительности выражается попытка описать живой процесс событийности.

Известно, что у египтян единство полноты бытия описывало не только другие дизъюнкции пантеона и человеческой природы (в частности, столь же неразрывно-вечны тело человека и его «ба»), но и онтологию Высшего Существа как Вселенского Бога и Спасителя. Этот теологический итог рамессидского солярного культа вполне можно сравнить с монотеистическом представлением о трансцендентном божестве. Формула «один, который превращается в миллионы», «всё — это один», а также «одна, которая еси всё», *una quae es omnia*, приписывались культуре Исиды вплоть до христианизации Египта⁹.

Подобным же образом можно увидеть диалектику Единого и множественности в герметических текстах, авторство которых приписывалось на территории Римской империи Гермесу Тризмегисту. В «Асклепии» вечность оживляет мир и все вещи в мире, «вечность, неподвижная сама по себе, движется посредством времени, которое есть в ней и содержит все движение». Как и в других учениях, Бог и вечность подобны друг другу, герметики мыслили Бога единственным. «Бог всегда был неподвижным, с Ним неподвижна и Вечность, заключая в себе (еще?) нерожденный мир»¹⁰. Бог поддерживает единство и жизнь мира, связь между родами сущего и бессмертие души. Восхваление Бога-Творца, единого, невидимого и явленного, сотворившего мир Словом, довольно ясно прочитывается в герметическом своде. Само же представление о времени как о календарной смене времен года не отличается от подобных в других традициях. Важно подчеркнуть, что герметические тексты, возникшие в первые века, как и достигший своего расцвета культ Исиды в этот же период, повествуют о единстве многого. Именно так манифестируется идея,

⁹ Ассманн 1999: 353–355.

¹⁰ Пер. К. Богуцкого.

близкая к иудеохристианскому монотеизму. Следует добавить, что к этому же периоду относится и практика комментирования платоновских диалогов, прежде всего «Тимея» и «Парменида», в которой диалектика единого и многого достигала настолько высоких форм искусства, что послужила основой неоплатонической онтологии. Интересно отметить, что Августин считал, будто Гермес предвидел появление христианства как истинной религии. И критикуя идолопоклонничество, восхваляя Единого Бога, Гермес тем не менее открыто не говорит о христианстве, «как друг этих самых демонских глумлений» (*Civ.* 8.23)¹¹. Августин сокрушается, но признает правоту Гермеса в вопросе человеческой роли — будучи созданным Богом, человек наделен божественным умом и управляет существами мира, в том числе и богами. Посвящая целую главу взглядам Гермеса на религию предков, Гиппонский Епископ не только настаивает на упразднении египетских культов, но подробно аргументирует минусы двойственной позиции Триждывеличайшего, встраивая герметизм в иудеохристианскую ангелологию. Тем самым ставится еще и философский вопрос — сотворив богов, может ли человек им подчиниться? Как Творец может подчиниться своему творению? Общий аргумент Августина, разумеется, христианский — вера в Единого Бога упорядочивает весь пантеон, придавая его составляющим верный статус. Потому, будучи созданным Богом по образу его, человек сближается с жителями Олимпа, хотя и не ведает все их констелляции. К этому же выводу можно прийти и читая рассуждения Августина о Душе у Плотина¹², где также идея творения меняет всю иерархию и место в ней человека.

В целом, отсылая к Варрону и Сенеке, Августин приводит три вида теологии, характерных для языческих обществ. Мифическая, «баснословная» теология — это сказания поэтов и народные интерпретации. Теология философов (физическая) — наиболее верная, по Августину, поскольку именно философы говорят

¹¹ Здесь и далее пер. Киевской духовной академии.

¹² Литвин 2014.

об устройстве мира, бессмертии богов и природе в целом. Третий вид, гражданская (политическая) теология — это установления, которые следует знать о богах всем гражданам и сохранять жрецам (*Civ.* 6.5). Критика им первого и третьего видов звучит необычайно современно — Августин порицает их за театральность, пустые ритуалы, лживость и лицемерие. В обширной, можно сказать, религиозно-критической работе Августин говорит о древнегреческом пантеоне, не касаясь египетских богов. Лишь вскользь упоминая мудрость Исиды и исчезновение Осириса, он практически не говорит более о египетском пантеоне. Все возмущение Епископа направлено на олимпийских богов, с их безнравственностью, беспощадностью к смертным, властолюбием и всеми, по сути, человеческими пороками, возведенными божественной силой в превосходную степень. Таким образом, о его взгляде на египетскую космогонию мы узнаем через полемику с Гермесом, а греко-римский пантеон подвергается основательной разрушительной критике и заменяется философской теологией. Отдельных богов необходимо считать делами одного Бога, и надобность в полчище мелких богов отпадает. Важно подчеркнуть, что замена несметного и бессмысленного пантеона на фигуру Единого Бога мыслится именно в контексте творения, а уже потом для нужд гражданской религии.

2. Время и история. Конституирование исторического как идеального бытия. Означающее

Один из современных философов истории Ф. Анкерсмит, рассуждая о времени, указывает на три способа интерпретации. Первый способ — время как трансцендентальная категория в философии Канта. Несмотря на то, что Кант мыслил определение времени как формы созерцания применительно к естествознанию, это же определение можно приложить и к социальным наукам¹³. Второй способ — хронологическое время. Время исторических событий, которое, как известно, не вызывает никаких сомнений, а

¹³ Ankersmit 2012: 30–32.

потому и интереса, у философов, а у историков участвует в поисках достоверных фактов. Третий способ — время как воплощение человеческой историчности, «проживаемое время». Именно этот способ интерпретации становится ключевым для философии истории 19–20 веков, будучи источником герменевтических, источниковедческих и всех нарратологических гипотез. Что такое историческое время? Действительно ли нужно отказаться от трансцендентального понятия, как и от метанарратива, и обратиться к оттачиванию методов репрезентации в современной философии истории? Концепция Ф. Анкерсмита вполне систематична, насколько она должна быть систематична в критике традиционных подходов к анализу истории и в уточнении эффективности логического позитивизма. Мы еще вернемся к его теории нарратива. Но экзаменуя модернистские и постмодернистские гипотезы историзма, Анкерсмит не придает какого-либо значения религиозной философии истории. Справедливо полагая, что после Вико, Гердера и Гегеля философский взгляд на прошлое рассматривает религиозные сюжеты как примеры наряду с другими, автор тем не менее упускает из виду, что христианское понимание истории включает в себя понятие трансцендентного. А значит, включает в себя еще один вид субъективации, авторство удваивается, нуждаясь в ином рассмотрении структуры предложений. (Поздне)античные языческие космогонические нарративы анонимны, не предполагают человеческого видения, но записаны «со слов» пророков и богов. Можно сказать, что они представляют собой часть диалога, в которой недостает активного собеседника-человека, человек остается молчаливым слушателем, конспектирующим сакральное знание.

Эту форму Августин дополняет, доводя форму диалога до разговора с Богом, где слушатель уже и сам задает вопросы, но не только по-платоновски, но и с правом обращения к Богу, которое было бы слишком смелым для язычников. И хотя в форме диалога написаны большей частью ранние произведения, диалоговость явственно прослеживается в «Исповеди», а в «Граде

Божием» встроена в нарратив путем последовательной полемики со всеми политеистическими культами. Учитывая, что Августин признавал практически все герменевтические методы, можно увидеть, что языческая манера повествования им вполне ассимилирована. Критика же возникает всякий раз, когда из космологических положений необходимо сделать нравственные выводы. Единство как принцип веры выступает также и логической возможностью упорядочить противоречивый материал языческих космогоний, придать ему смысл и цель. Этот момент не только фундирует христианскую философию истории, но и институализирует понимание творения. Мир, возникший и существующий в конфликте и соперничестве властных богов, сменяется миром, в котором душа человека может объять все творческие способности и при этом спастись, не потеряв связи с Богом.

Вечность становится политической метафорой, когда Августин пишет о двух Градах — небесном и земном. Если критика политеистических религий строится в его сочинении в форме апологетики, то разъяснение политических идей в одиннадцатой главе «О Граде Божием» он осуществляет христоцентрично. Подняться до понимания вечности как земного установления можно только через персонификацию — Дух сотворил, пророк написал, Мудрость присутствовала при сотворении, Писание передано через Иисуса Христа.

Ключевой вопрос о воли Творца — о том, что вечный Бог решает создать временный мир — выводит рассуждение в политическую плоскость. Августин, как и в одиннадцатой книге «Исповеди», предостерегает от приписывания вечности темпоральных предикатов¹⁴. Кроме того, вечность — это не бесконечность в смысле бесконечности пространства (или времени). Подобно числу, которое имеет начало, но не имеет конца, мир существует сотворенный однажды, но не имеющий точной «даты» завершения. Вечный Творец создает мир и время вместе с ним, а потому

¹⁴ Литвин 2013: 21.

его воля не измеряется до начала мира. «До» и «после» — земные временные предикаты, Творец же не меняется, сотворив нечто.

Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени бы не было, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? (*Civ.* 11.6)

Характер этого движения и есть характер воли Творца, природа покоя Божьего.

Но несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются утро и вечер, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было днем седьмым, и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое Божиим (*Civ.* 11.6).

Именно для понимания этой числовой формулы, числа, имеющего начало и завершенность, но идущего от вечности, движения, в котором создается каждый день, отделяется свет от тьмы, Августин предпринимает подробное описание англелогии творения.

Может быть, это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от наших взоров, или же тот, которым впоследствии было возжено солнце; а может быть, именем света обозначается святой град, состоящий из святых ангелов и блаженных духов, о котором говорит апостол: «Вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» (*Гал.* 4:26) (*Civ.* 11.7).

В конечном итоге, совершенство шестерицы, включающей в себя все другие земные измерения, создает архитектонику творческого действия и упорядоченность всем земным творениям, которые можно измерить мерой, числом и весом.

А.-Т. Тыменецка, применяя феноменологический подход к вопросу о творении, считает, что индивидуальное человеческое бытие конституируется между двумя бесконечностями — между границами бытия и границами ничто, в которых совпадение реального и актуального существования контингентно¹⁵. Поскольку для феноменологии вопрос о конституировании индивидуальных объектов (и их идеальных коррелятов) — один из ключевых, то христианская постановка вопроса о человеческом бытии-с-вечностью звучит довольно органично. Применяя мысль Тыменецка для религиозного опыта, можно сказать, что духовная автономия и существование человека перед лицом вечного Бога — это процесс конституирования, наполнения содержанием полноты его присутствия в мире. Именно полнота присутствия (как в экзистенциальном, так и в религиозном смысле) становится той вечностью, которая в земной жизни воплощает бессмертие души. Контингентность совпадения, с одной стороны, примиряет внутренний разрыв между реальным и актуальным, между временным и вечным, с другой стороны — еще больше открывает интенциональный горизонт, который в религиозном мировоззрении наполнен идеальным объектом (Богом). Самосознание оказывается внутренне разомкнутым и получает целостность существования только через сопresутствие с Богом, которое, как уже отмечено, не дано изначально, а становится скорее целью. Внутренний конфликт души в том, что она бесконечно направлена к Богу, а при этом находится в рамках неопределенности земного существования и эсхатологического ожидания. Структура конфликта повторяет структуру символа, где означаемое, вечное, тем не менее имеет завершенность присутствия, а означающее, земное, бесконечность конституирования. Контингентность как характер их связи, разумеется, лишь феноменологическая гипотеза, хотя и способствующая индивидуализации бытия, персонификации объекта.

¹⁵ Tymienicka 1966: 11–12, 18–20.

3. Град земной и град небесный. Столкновение смыслов и рождение исторического времени

Общеизвестная история вражды братьев Ромула и Рема, которая сопровождает основание и, что важнее, наименование Рима, описана у Августина в контексте библейского сюжета соперничества Каина и Авеля. Братоубийство, лежащее в основе новой истории, оценено Отцом Церкви отрицательно еще и вследствие несправедливости богов, снисходительно позволивших беззаконие. Для сравнения с конфликтом наименования Рима можно привести сюжет о наименовании Афин, также описанный Августином: епископ сокрушается о цене, которую заплатили афинянки, выиграв у бога-мужчины и назвав Афины именем богини (*Civ.* 18.9). Августин часто ставил языческих богов в один ряд с правителями, отмечая жестокость и своеправие и тех, и других. Подобно греческим трагикам, повествующим о войнах людей как о репрезентации войн богов, Августин видел причины неудач героев в несправедливости, алчности либо слабости их покровителей. Теомахия в гражданской теологии была, таким образом, не только типом нравственного нарратива или эпической композиции, но и самой целью критики Епископа, необходимой для христианской апологетики.

Такой ли была роль теомахии и вражды героев-основателей в космогонии? Опираясь на сравнительный анализ нескольких древних космогонических эпосов, можно выделить три варианта теомахии:

1. Боги сражаются между собой.
2. Боги борются против каких-либо (злых) существ.
3. Боги вмешиваются в конфликты людей¹⁶.

В разных эпосах можно встретить разные категории теомахий — вражда внутри семьи отцов и детей, претендующих на их

¹⁶ Walton 2011: 68–69.

место, борьба со злом (хаосом, беспорядком) как обязанность бога, «классовая» вражда богов различных статусов влиятельности и др.¹⁷ Если сравнить несколько ближневосточных античных источников, а именно шумерский, аккадский, египетский эпосы, то можно обнаружить следующие основные свойства теомахии в древних космогониях:

1. Теомахия типична для древнего Ближнего Востока, однако никогда не сводится к космогонии.
2. Соперник богов всегда персонифицирован.
3. Борьба ведется не против порядка в космосе, а против роли бога/богов. То есть, борьба политическая, а не космогоническая.
4. Для исходной космогонии не характерна теомахия ни в одной из известных традиций древнего Ближнего Востока. Иными словами, борьба происходит не при сотворении мира, а при распределении функций и ролей пантеона, а также в межпоколенческих конфликтах богов¹⁸.

Нет основания считать, что греческий пантеон был исключением на фоне этого правила. Что же означает конфликт основателей Рима для наименования земного Града? Отражает ли он новый порядок или становится в ряду других демонстрацией разрушительной силы богов? Августин решает этот вопрос как истинный платоник, диалектически. Признавая вечный характер космического порядка, наименование Рима, он, тем не менее, оценивает его как начало новой истории, новой точки отсчета времени. Конфликт — это не установление новой воли (каковая всегда была неизменной волей вечного Творца), но рождение нового имени. И разрушение Рима — это не конец, но продолжение его вечно-го существования, ведь христианская история вбирает в себя все эпизодические сюжеты прошлого и будущего.

Таким образом, древнеегипетская космогония как яркий пример столкновения вечности и событийности для других позд-

¹⁷ Walton 2011: 69.

¹⁸ Walton 2011: 73–74.

неантичных пантеонов прочитана христианским Епископом на языке платоновской диалектики. Конфликт божественных сил, управляющих основателями города, удвоение имен (или радикальное молчание¹⁹) отражают язык вражды, но и язык новой истории. Означающее и означаемое легко меняются местами, становятся двумя сторонами одной и той же актуализации творения. Град Божий и град земной никогда не перестанут быть метафорами и экзистенциальной истории, и феноменологическим различием ноэзиса и ноэмы новой веры. И сами христиане — странники, живущие «на два города», подобно чужестранцам диаспор²⁰. Событийность конфликта — в удвоении вечности, в осознании собственной историчности, которая неразрывно связана с земной жизнью бессмертной души.

Литература

- Ассман, Я. (1999), *Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации*. М.: Присцельс.
- Богущкий, К., ред. (1998), *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. Киев: «Ирис»; М.: «Алетейа».
- Коростовцев, М.А. (2000), *Религия Древнего Египта*. СПб.: Журнал «Нева»; «Летний сад».
- Литвин, Т.В. (2014), «О времени и вечности у Плотина и Августина», *Платоновские исследования* 1: 239–255.
- Литвин, Т.В. (2013), *Время. Восприятие. Воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля*. СПб.: Гуманитарная академия.
- Ankersmit, F.R. (2012), *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Assmann, J. (1975), *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

¹⁹ В этом контексте афинянки полностью противоположны римлянам, обре- ты немоту, молчание после события наименования.

²⁰ TeSelle 1998: 61–62; Dyson 2001.

- Batto, B.F. (2013), *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Bremmer, J.N. (2004), "Contextualizing Heaven in Third-Century North Africa", in Ra'anan S. Boustan, Annette Yoshiko Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 159–173. Cambridge University Press.
- Copeland, K.B. (2004), "The Earthly Monastery and the Transformation of the Heavenly City in Late Antique Egypt", in Ra'anan S. Boustan, Annette Yoshiko Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 142–158. Cambridge University Press.
- Dyson, R.W. (2001), *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: Boydell Press.
- Hornung, E. (1971), *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Litvin, T. (2014), "O vremeni i vechnosti u Plotina i Avgustina [On Time and Eternity in Plotinus and St. Augustine]", *Platononic Investigations* 1: 239–255. (In Russian.)
- Litvin T. (2013), *Vremya. Vospriyatiye. Voobrazheniye. Fenomenologicheskiye shtudii po probleme vremeni u Avgustina, Kanta i Gusserlya*. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya. (In Russian.)
- Plumley, J.M. (1975), "The Cosmology of Ancient Egypt", in Carmen Blacker, Michael Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, 17–41. London: Allen & Unwin.
- Stephens, S.A. (2003), *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- TeSelle E. (1998), *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought*. Scranton, PA: University of Scranton Press.
- Tymieniecka, A.-T. (1966), *Why is There Something rather than Nothing? Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*. Assen: Van Gorcum.
- Walton, J.H. (2011), *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Анна Степанова

Принцип природосообразности и антропологический
вектор скептической мысли (от Секста Эмпирика
к Антиоху Аскалонскому и Цицерону)*

ANNA STEPANOVA

THE PRINCIPLE OF CONFORMITY TO NATURE
AND THE ANTHROPOLOGICAL VECTOR OF SCEPTICAL THINKING
(FROM SEXTUS EMPIRICUS TO ANTIOCHUS OF ASCALON AND CICERO)

ABSTRACT. The article focuses on the issue of the formation of Cicero's teachings as an expression of the views of the Sceptics and Stoics about man reflecting the paradigm of conformity to nature. The relevance of the topic is due to the task of elucidating the subtleties of intellectual evolution of thinkers of sceptical persuasion from the "sceptical Platonism" of the 2nd and 3rd Academy to the "eclectic Platonism" of the 4th Academy. The transition from fierce criticism of the Stoics by the Sceptics to the integration of elements of the Stoic thought into the fabric of the new teachings of Antiochus and Cicero requires a detailed study. The article discusses the definition of man given by Sextus Empiricus and its relationship with the definition given by Antiochus. Special attention is paid to the principle of conformity to nature described as a key point of the Stoics and Sceptics, which plays the role of a mediator in the teachings about impressions important to Cicero. Antiochus, in his attempt to revive Platonism, tried to link the theory of receptivity (impressions) with the forms of Plato. The question of the extent of knowledge of the world, considered by the Sceptics of the 2nd and 3rd Academy, was translated, thanks to Cicero, into the terms of the 4th Academy. It was no longer only about the degree of knowledge of ethical principles, the extent of utility, but also about the degree of human abilities and their roots. The concept of nature extended to the natural value-relevant categories, has become the basis for understanding the broad scope of human life and activity.

KEYWORDS: understanding, conformity to nature, Sceptics, Stoics, affinity, Sextus Empiricus, Antioch of Ascalon, Cicero.

© А.С. Степанова (Санкт-Петербург). a-step@mail.ru. Российский государственный педагогический университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.12

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00349/19 «Скептическая традиция в античном платонизме».

Известно, что античный скептицизм в его школьном выражении не был однороден и вообще претерпел значительные трансформации. В научной литературе обсуждается вопрос об освоении скептиками философских проблем, связанных с различными частями философии и их приоритетах. Так, Дж. Аннас и Дж. Барнс в своей монографии «Пути скептицизма: древние тексты и современные интерпретации» отмечали первостепенное значение для скептицизма Античности и Нового времени эпистемологии, причем «прежде века логики наступил век эпистемологии», — утверждают они¹. Существенно следующее их высказывание применительно к скептицизму Нового времени:

Такие мыслители, как Декарт и Локк, Юм и Кант, посчитали базовыми вопросами философии не язык и мысль, а, скорее, природу и масштаб человеческого понимания².

Поэтому именно с этих позиций, т.е. выяснения контекста функционирования категории понимания у античных авторов, следует исследовать тексты скептиков. Г. Страйкер отмечает большие успехи скептиков именно в эпистемологии, а обсуждая вопрос о степени раскрытия скептиками этической тематики по сравнению с эпистемологической, замечает явное отставание в области первой — впрочем, усматривая «значительно большую прозорливость в этих вопросах представителей Академии»³. Учет данных критических замечаний требует выработки стратегии исследования, которое было бы ориентировано не на ошибки скептиков, а на выявление рациональных моментов их учений, содержащих эвристический потенциал. Ближайшей задачей, трудность которой заключается в критическом характере изложения скептического учения, является исследование остающихся «за кадром» философских спекуляций тем, скрытых за явной эпистемологической проблематикой. При этом остается требующим

¹ Annas, Barnes 1985: 1.

² *Ibid.*

³ Striker 1996: 193.

внимательного рассмотрения вопрос о «положительном» аспекте содержания учений скептиков, стимулировавшем в дальнейшем появление его обновленных вариантов в рамках четвертой Академии. В этом отношении интерес представляют тексты не только Секста Эмпирика, но и Антиоха Аскалонского и Цицерона. В методологическом плане используется герменевтический принцип с терминологическим анализом.

Мысль скептиков предельно рефлексивна, направлена на выяснение того, как формируется образ восприятия у познающего субъекта, причем принципиальным моментом становится не столько фиксация образа внешнего, сколько механизм функционирования внутреннего его содержания. Так, описывая позицию Протагора, Секст резюмирует точку зрения скептика: «Значит, если нельзя ничего взять вне [субъективного] состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию» (М. 7.63–64)⁴. Подчеркивание субъективного момента в тексте Секста Эмпирика обычная практика: «не существует никакого знания помимо знающего», — сообщает он (М. 1.74). Кто же такой знающий? Подход скептиков имплицитно предполагает разъяснение феномена человека.

Отмечая наличие в человеке особого природного начала, нацеленность его на стремление к познанию, Секст Эмпирик указал тем самым на уникальность человека и, следовательно, непреходящую ценность; таково уже само даваемое им определение человека: «человек есть живое существо, по природе любящее истину» φύσει φιλάληθες ζῶον εἶναι τὸν ἄνθρωπον (М. 7.27)⁵. Выражение «по природе» относится не столько к живому существу, сколько к любящему истину, чем подчеркивается аксиоматичность сугубо человеческого свойства «любить истину», в чем и заключается естество человека. Важно, что выражение «по природе», частотность которого в трактате Секста Эмпирика высока, принимается

⁴ Опираемся на текст Mutschmann 1914 и Mutschmann, Mau 1961 и используем перевод А.Ф. Лосева (1975–1976), кроме особо оговоренных случаев.

⁵ Пер. А.Ф. Лосева с изменениями.

им именно аксиоматически, причем употребляется то по отношению к субъекту, то по отношению к объекту. Следует признать и наличие сходства в этом вопросе с позицией стоиков. Принцип природосообразности соотнесен с категорией жизни, поэтому примечательно замечание Секста:

«живое существо» относится к тому, что является для него акциденцией всегда, потому что невозможно быть человеком, не будучи живым существом (М. 7.272.3–5).

Здесь же обнаруживается еще родственное по смыслу высказывание: «когда мы существуем в качестве людей, мы живем...» (М. 7.272.7). Поэтому особое значение в исполнении замысла скептиков в изложении Секста Эмпирика приобретает по отношению к человеку фактор жизни. Это выдает в скептике экзистенциалиста; не случайно, задаваясь вопросом «философ ли скептик?», А. Несс замечает: «всегда сохранится возможность назвать скептицизм базовым философским подходом, экзистенциал-философией»⁶.

Второе определение человека, приводимое Секстом, подчеркивает его целостность: «Ведь человек не есть что-нибудь помимо телесной массы, ощущений и рассудка» (М. 7.287). Одновременно уточняется: «нелепо делать различия между телесной массой, ощущениями и рассудком» (М. 7.291). Здесь скептик спорит с догматическими философами, делающими такое различие, и в другом месте уточняет: «ведь человек есть синтез (σύνθεσις) цвета, величины, фигуры и некоторых других качеств» (М. 7.346–347)⁷.

Наиболее важным вопросом становится тема постижения, прежде всего, самого человека, обладающего телесной массой: «[ощущения] не имеют телесной природы» (М. 7.294). Отсюда скептик делает вывод о том, что ощущения не могут постичь че-

⁶ Næss 1968: 29–30.

⁷ Пер. мой – А.С.

ловека: «не существует понятия о человеке в смысле понятий догматиков; следовательно, он и непостижим» (М. 7.283–284).

Тем более знаменательно, что, обсуждая вопрос о критерии и постижении, Секст Эмпирик прибегает к помощи образа человека, объявляя его первым критерием: человек как критерий — это «то, чем». Согласно скептику, если сам критерий непостижим, то «познание истины не может быть найдено». Чтобы постичь этот критерий, должна быть «возможность его помыслить», но проблема заключается как раз в том, что «до сих пор помыслить человека не удавалось. Значит человек и совершенно непостижим» (М. 7.263–264). Несмотря на итоговый постулат о невозможности указанного мысленного конструкта, мысль скептиков о том, что понимание человека должно принадлежать не только философу, а всем, что явствует из его критики позиции Демокрита (М. 7.266–267), вовсе не тривиальна и не случайно транслируется Секстом Эмпириком. Главное, как полагал скептик, «дать человека», «остающегося самим собой» (М. 7.271–272). Немаловажным признаком природы человека, судя по всему, Секстом признается феномен понимания (σύνεσις), поскольку значительную долю своих рассуждений он посвятил этой теме в разных ее аспектах (М. 7.320, 323, 325–326, 335, 358). Секст Эмпирик использует термин σύνεσις ‘связь’ обычно в значении ‘понимание’. В этом же значении он встречается у Фукидида и Диодора⁸.

Тема человека раскрывается у скептиков и в других ракурсах, причем с учетом разнообразия их подходов к теории восприятия. Так, ссылаясь на Карнеада, Секст считал допустимым для представления быть критерием в случае, если оно является в виде истинного, при этом он уточнял, что «мы не можем ничего воспринять более наших собственных аффекций» (М. 7.193). Тема «аффекта» (πάθος), программная для эллинистической эпохи, становится и для скептиков ключевой, поскольку напрямую связана с человеческим фактором и восприятием феноменов. При этом отчетливо проводится мысль о практической значимости

⁸ См. Дворецкий 1958 s.v.

проблемы восприятия. Говоря о критерии для выбора или избегания, скептик Тимон таковым называл предпочтительное для скептиков *явление*, необходимое, по его мнению, для того, чтобы «не быть бездеятельными и в жизненных делах непрактичными (ἄπρακτοι)» (М. 7.30)⁹. Не случайно, далее, детализируя предмет рассуждения, Секст вновь обращается к вопросу о необходимости рассмотрения каждого критерия, касающегося жизни (κατὰ τὸν βίον). Следует также отметить, что вводимый Аркесилаем единственный критерий вместо стоических двух, а именно «благоразумие» (εὐλογόν, ср. М. 7.193), был нацелен не просто на разумное основание, но на фактор личного предпочтения, позволяющего совершить поступок, ведущий к успеху. Поэтому неудивительно, что аргумент *ad hominem* стал для скептиков ключевым в эпистемологии. Таким образом, вопрос о критерии из теоретической плоскости малозаметно переходил в этико-практическую. Не случайно, что Секст отмечает большую опытность пирроновцев по сравнению с другими философами.

Обращение к теме образования является логическим следствием базовой антропологической парадигмы и основывается на известной эпистемологической схеме. Отрицание возможности образования, следующее у скептиков за отрицанием возможности познания — хотя сам Секст мимоходом и отмечал природное стремление человека к знанию, — кажется неколебимым принципом скептиков. Так, философ доказывает, что обучение не происходит на основании очевидности:

очевидность принадлежит к области предметов наглядных. Наглядное же явствует, а явное, поскольку оно явствует, воспринимается всеми одинаково, а то, что воспринимается всеми одинаково, не есть предмет изучения. Следовательно, то, что в силу очевидности наглядно, не подлежит изучению (М. 11.240).

Вместе с тем выражение «по природе», вводя фактор всеобщности, может разъяснить присутствие в учении скептиков лазейки для возможности появления впоследствии образовательного

⁹ Пер. мой — А.С.

вектора в качестве не только допустимого, но и необходимого фактора самой человеческой природы. В этом смысле знаменательны фразы: «чувственное должно действовать на всех одинаково» (М. 8.191), «нельзя учиться никакому чувственному как чувственному... знание всего этого достается нам от природы» (М. 8.203); таковы же и рассуждения о рассудке, который бы перед распознаванием истинного и ложного «гораздо раньше устремлялся к своей собственной природе, через которую он существует» (М. 7.348). Эти реминисценции напоминают мотив οἰκείωσις как «сродства» всех сущих, со-чувствующих друг другу. Фактор чувства действительно приоритетен для системы доказательства Секста, даже в тех случаях, когда он спорит со стоиками относительно чувственного знака. Так, согласно скептикам, свойство «чувствовать» укоренено в человеке, поэтому правомерно замечание Г. Страйкер о том, что для скептиков как представителей эллинистической эпохи характерна мысль о внутренней обусловленности индивидуального счастья, поскольку речь не идет о том, «как люди действительно живут, но лишь о том, как они чувствуют»¹⁰. Даже пытаясь доказать невозможность обучения, Секст прибегает к понятию чувства. В разделе Περὶ σῶματος скептик утверждает:

Ведь чувственное, поскольку оно чувственное, в свою очередь не преподается, [ибо] «чувствовать» относится к непреподаваемому и присуще нам от природы (М. 1.23).

Вместе с тем, в другом фрагменте, отвергая существование чувственного и уподобления ему знака, он отмечает совсем в духе стоического природного принципа οἰκείωσις ('склонность', 'привязанность', 'сродство'), что «все чувственное по природе является объектом для всех, находящихся в одинаковом состоянии и одинаково ими воспринимается» (М. 8.187). Любопытно, что, отрицая возможности обучения в целом, как и любые элементы учебного процесса, Секст Эмпирик неоднократно использует

¹⁰ Striker 196: 193.

глагол «обучать» в других разделах своего трактата в значениях ‘убедить’, ‘растолковать’, ‘разъяснить’, ‘показать’, например: καθὼς προβαίοντος τοῦ λόγου διδάξομεν («как мы покажем в дальнейшем изложении», М. 2.328). Поэтому подспудно критика скептицизмом догматиков имела противоположный эффект, и следует принять к сведению реплику А.Ф. Лосева относительно роли скептицизма: «он весьма оригинально, сильно и глубоко выполнял просветительские функции»¹¹.

Заканчивая изложение аргументов против обучения, Секст обозначил свою миссию как «исцеление разума», что соотносимо с терапевтической доминантой у стоиков и вполне отвечает гуманистической доминанте мировоззрения эллинистическо-римской эпохи. В то же время заявка скептиков на обсуждение проблем человека, его жизненных ориентиров имела продолжение в лице Антиоха из Аскалона. Определение Антиохом человека, которое необходимо для определения высшего блага, напоминает определение Секста с его акцентированием целостности человека как синтетического существа:

Наконец, не тело ли и душа вместе составляют человека? Причем человек состоит из двух этих частей, однако только они вместе составляют человека, подобно тому, как упряжку из двух лошадей мы не разделяем на переднего и заднего коней, но вместе называем парой¹².

Однако представления скептиков изрядно разбавлены стоицизмом, при этом речь идет о новациях концептуального свойства. Следует признать справедливый замечание А.А. Лонга:

критика Антиохом стоической этики базируется на проблемах естественных свойств, и его признание, что природа человека важнее, чем добродетель, благодаря ее стремлению к совершенству, особенно примечательно¹³.

¹¹ Лосев 1975: 57.

¹² Ap. Aug. Civ. 19.3. Пер. Е.В. Афонасина (цит. по: Диллон 2002: 82).

¹³ Long 1986: 229.

Отсюда понятно, что у Цицерона при посредничестве Антиоха сохраняется приверженность тезису «по природе», но он уже определенно принимает вид стоического «согласия с природой», понимаемого Цицероном в качестве эмбрионального свойства ὄρμη ('стремления' в учении стоиков). В то же время у Цицерона мы обнаруживаем термин *studium* в том же значении природного свойства, склонности, но уже в значении уникально человеческой способности стремления человека к благу (Cic. Ac. 1.2.20), а также и свойства *animi appetitus* 'душевного побуждения' (Cic. Fin. 5.9.24). Помимо природных первоначал — «первоначальных побуждений души» (5.15.41) — существует выявляющаяся значительно позднее «вторая природа» (5.25.74), собственно человеческая, благодаря которой человек сам начинает стремиться к благу (5.14.40, 15.41). Она-то и является причиной «достойных поступков» (*honesta facta*), это одно само по себе «достойное» (*honestum*). Она же проявляется и в способности к созданию сообществ, чему способствует *communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani*, «общность интересов и сама склонность рода человеческого» (5.23.66). Эта апелляция Цицерона к чувствам не случайна и имеет корни не только в стоической, но и в скептической традиции, а Антиох в своем стремлении оживить платонизм пытался связать теорию восприятий (впечатлений) с идеями Платона.

Так вопрос о пределах знания о мире у скептиков второй и третьей Академии трансформировался благодаря Цицерону в условиях четвертой Академии в вопрос не только о пределах знания о нравственных началах, о пределах блага, но и о пределах человеческих возможностей и их корнях. Этой эволюции способствовали новые приоритеты, а именно «идеал смешанной жизни»¹⁴, т.е. сочетания созерцательности и практичности. Цицерон обсуждает вопросы о пользе философии для житейской практики обычного человека, демонстрируя вполне сформировавшееся убеждение. Мысль о том, что сама природа учит нас быть небезразличными к людям, — этот стоический постулат Цицерон раз-

¹⁴ См. Диллон, 2002: 85.

вил до понятия, обозначающего совокупность всех задатков в человеке — нравственных, творческих, гражданственных, образовательных и, как следствие этого, — пробуждение чувства долга перед другими, обязанность перед человеческим сообществом.

Таким образом, обнаруживая у Цицерона теорию, описываемую терминами *humanitas* и *honestum*, знаменующими открытие им значимости гуманитарной области и необходимости обоснования уникальности человека, мы не должны забывать, что у этого феномена — глубоко античные корни, как было показано, во многом как скептические, так и стоические. Очевидно, что после скептиков, чьи идеи не без влияния стоиков воспринял Антиох Аскалонский, восстанавливавший платонизм, тема человека была продуктивно развита Цицероном. Понятие природного расширилось до ценностно-значимой категории, став основой для осмысления широкой сферы жизни и деятельности человека. В теоретическом плане у Цицерона не только тема человека вообще, но и природа человеческого понимания становится центральной темой античной мысли, во многом инициированной скептической традицией.

Литература

- Дворецкий, И.Х. (1958), *Древнегреческо-русский словарь*. В 2 т. Под ред. С.И. Соболевского. М.: Государственное издательство национальных и иностранных словарей.
- Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Лосев, А.Ф., ред. (1975–1976), *Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах*. Общ. ред. и пер. А.Ф. Лосева; ред. Т.В. Васильевой. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1975), “Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика”, in А.Ф. Лосев (ред.), *Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах*, Т. 1, 5–58. М.: Мысль.
- Федоров, Н.А., пер. (2000), *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков*. М.: Российский государственный гуманитарный университет.
- Федоров, Н.А., пер. (2004), *Учение академиков*. М.: Индрик.

- Annas, J.; Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge University Press.
- Schiche, Th., ed. (1915), *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Long, A.A. (1986²), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. University of California Press.
- Mutschmann, H., ed. (1914), *Sexti Empirici Opera*. Vol. 2: *Adversus mathematicos libros VII–XI continens*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Mutschmann, H.; Mau, J., eds. (1961²), *Sexti Empirici Opera*. Vol. 3: *Adversus mathematicos libros I–VI continens*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Næss, A. (1968), *Scepticism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Striker, G. (1996), “Ataraxia: Happiness as Tranquility”, in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, 183–195. Cambridge University Press.

Илья Гурьянов

Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино*

I LYA GURYANOV

THE SPATIAL ASPECT OF PLATONIC METAPHYSICS
AND THE 'GREATNESS OF MIND' IN FICINO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. In Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, the Latin concept *magnanimitas* is used in paraphrases of Plato's *Republic* (6, 485 sq.), which makes its equivalence to the Greek μεγαλοπρέπεια quite clear. I argue that 'greatness of mind' would be a more accurate translation for this concept than 'magnanimity'. Ficino claims that the 'greatness of mind', along with sharp insight and tenacious memory, are innate abilities, 'gifts of nature' necessary for producing a man of virtues, that is, a Platonic philosopher. A further study of how Ficino presents the constitution of a soul appropriate for a philosophical life shows that by the 'greatness of mind' in the epistle he means not moral virtue in relation to other people but a strong focus on knowledge of the highest things. This aspiration for the highest level of knowledge is not just a trope bidding for rhetorical persuasiveness, but an expression of a spatial aspect of Platonic metaphysics, which should be taken literally: the schematization and geometrization of reality is perfectly clear, e.g., in Plato's *Timaeus*. Thus, it is not surprising that Ficino emphasizes the etymology of the terms *magnanimus* and *magnanimitas* to point out that aim towards the 'highest' is constitutive for a Platonic philosopher. He actualizes the physical and spatial semantics of the word *magnus*, signifying something great in size, vast, possessing great force. I argue that, in Ficino's philosophical language, the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities is eliminated. The paper also offers a commented Russian translation of Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*.

KEYWORDS: Ficino, anthropology, spatial images, *magnanimitas*, greatness of mind.

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.13

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Метафизические рассуждения Платона насыщены пространственными образами, часть из которых носит чисто иллюстративный характер (и в этом качестве они могут быть заменены на образ из принципиально другой сферы), другие же, указывая на то, чем они не являются, на некую *идею*, занимают уникальное и определенное место в целостной картине мироздания и не могут быть замещены. По своему смыслопорождающему механизму первые работают как аллегория, вторые — скорее, как метонимия. Сразу же оговорюсь, что меня будет интересовать не столько интерпретация пространственных образов в контексте самих диалогов Платона, сколько их восприятие в последующей традиции, быть может, весьма отличное от замысла ее основателя. Самым известным примером образов первого типа я бы назвал символ линии из VI книги «Государства» (509d–511e), назначение которого — проиллюстрировать разные виды сущего с точки зрения их отношения к четырем состояниям (παθήματα), возникающим в душе¹. Пространственные свойства линии, актуализируемые Платоном в данном случае, — это вертикальная ориентация, делимость на части и относительная величина этих частей: ведь образованные первым делением отрезки называются неравными (ἄνισα τμήματα). В драматической рамке диалога предложенная лапидарная иллюстрация сменяется другой знаменитой аллегорией: символом пещеры или мифом о пещере (R. 7, 514a–516b), отсылки к которому будут встречаться вплоть до конца VII книги. Исследователи не раз отмечали, что четырехчастная линия «рифмуется» с четырьмя ступенями восхождения в мифе: от «теней» и «отражений» к подлинным вещам и самому Солнцу². Однако, если вынести за скобки этот доктринальный аспект, — идею иерархического, как бы вертикального, соподчинения состояний души, которую хочет проиллюстрировать Сократ, — то предложенный образ указывает в большей степени не на свойства пространства, где есть, например, верх и низ, но, скорее, на физиологиче-

¹ Пример анализа данного фрагмента см. Месяц 2011.

² См., например, Протопопова 2011.

ские особенности человеческого зрения. И фактор времени, необходимого для привыкания к новой ситуации, играет здесь более важную роль: «Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время (χρόνος), — разве не казался бы он смешон?» (R. 7, 517a)³. Если бы первоначальное положение узников было, например, в силу характера выработки горных пород выше выхода из пещеры, то смысл аллегории изменился бы незначительно: зрению все равно нужно адаптироваться к более сильному источнику света, какой бы путь к нему ни привел. Таким образом, можно зафиксировать два важных момента: 1) чисто пространственный образ линии может быть заменен другой аллегорической иллюстрацией, в которой, однако, пространственный компонент вовсе не так важен, хотя и сохраняется; 2) никто из комментаторов Платона, насколько мне известно, не понимал образ линии буквально, то есть не утверждал, что наша или мировая душа действительно имеет форму линии.

Объяснение эвристического потенциала для платонической традиции второго типа пространственных образов в диалогах Платона следует начать с указания на случаи буквального понимания образов непространственных, предметных. Так, например, В.В. Петров обращает внимание на метафору души как ткача, который бесперывно ткет свое одеяние, то есть тело в *Phd.* 87de⁴. В явном виде она подхватывается неоплатоником Порфирием в экзегетическом сочинении «О пещере нимф», посвященном истолкованию фрагмента из «Одиссеи» (13.102–112). Примечательны здесь и жанр произведения (аллегорическая интерпретация авторитетных поэтов древности конститутивна для всей античной философской традиции⁵), и свободное обращение Порфирия с исходным платоновским контекстом: метафора души как ткача вложена Платоном в уста Кебета, общий дух суждений которого

³ Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

⁴ Петров 2016: 24–27.

⁵ Ср. суждение Ю.А. Шичалина в передаче Н.В. Брагинской: «Комментарий к эпосу стал началом философии — греческой философии и вообще философской прозы» (Брагинская 2009: 63).

последовательно оспаривается протагонистом диалога Сократом. Образ, используемый Порфирием, в данном случае одновременно и выражает философское учение об онтологическом превосходстве души над телом и телесным, и прочитывается как буквальное описание зримо представимого, «природного» процесса. В этом последнем статусе никакой другой образ уже не может заменить «ткача»: душа, согласно Порфирию, действительно творит чувственно воспринимаемое человеческое тело под себя. Однако подлинный смысл этого события, происходящего лишь в одном из регионов сущего, в дольном мире — это указание на онтологическую иерархию, сам принцип устройства мироздания: душа первична и конститутивна по отношению к телу (не только душа человека, но и Душа мира).

Хотя Платон активно пользовался материалом традиционных греческих мифов в своих диалогах и даже создавал образные повествования, которые устами своих персонажей называл «мифами» (например, знаменитый $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma \mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ в *Ti.* 29d, 59c, 68d), все же я согласен с исследователями, утверждающими, что в произведениях афинского философа можно различить собственно «мифологический» и «метафизический» языки⁶. При этом последний доминирует как в количественном, так и в качественном отношении, а его цель — научить читателя *точному*, то есть философскому, способу смотреть на вещи⁷. Однако в тот момент, когда платоновские рассуждения начинают рассматриваться как намеренно «темные», ограждающие тем самым сокровенную истину от людей непосвященных, и одновременно «священные» тексты, они распадаются в восприятии комментаторов на последовательность образов, каждый из которых может толковаться относи-

⁶ Данную дистинкцию я заимствую у Р.В. Светлова, см. Светлов 1996: 85–87.

⁷ Образцом экспликации этого точного философского видения согласно Платону я считаю работу И.А. Протопоповой (2018). Формулой для его выражения могут быть следующие слова: «мир доксы и мир эйдосов — это не какие-то “натуральные” миры с натуральными границами: это прежде всего смена способа рассмотрения “тех же самых” вещей, изменение взгляда, перемена метода; переход в другой мир является сменой оптики» (Протопопова 2018: 70).

тельно независимым способом и отсылать не только к одному, но сразу к нескольким философским учениям, иногда не вполне консистентным⁸. Собственно, умение достигнуть согласия между авторитетными доктринами и становится основной эпистемической добродетелью комментатора в позднеантичный период. Интеллектуальной вершиной подобной работы с текстами Платона можно считать неоплатонический комментарий⁹. Доказывать оригинальность философских построений философско-неоплатоников было бы излишним, однако полноценное понимание их аргументации требует сугубого внимания к их буквалистскому пониманию платоновской образности наряду с очевидно аллегорическими толкованиями.

Говоря о пространственных образах Платона, следует особо отметить в контексте метафизических рассуждений представление о сфере «идеальных», то есть умопостигаемых, смыслов как ὑπερουράνιος τόπος, то есть наднебесной или занебесной области, зафиксированное в знаменитом фрагменте *Phdr.* 247b–248a. При этом о душах, которые в наибольшей степени уподобились богу, говорится, что их аллегорически названная наиболее разумная часть — даже не весь «возничий», а лишь его голова — «поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду»¹⁰. Эта ассоциация между онтологически первичным, а также ценностно более предпочтительным для человека в сущностно свойственной ему познавательной деятельности и высоким в пространственном смысле отчетливо проговаривается Платоном и в *Ti.* 29e–40d, где демиург творит видимый

⁸ Р.В. Светлов отмечает роль александрийской экзегетики и общего настроения религиозных исканий первых веков н.э. в этом новом восприятии произведений Платона как «сокровенных» текстов, см. Светлов 1996: 69–70, 100–124.

⁹ Разумеется, генезис данного жанра имеет собственную историю и отмеченная мной черта вовсе не должна мыслиться в качестве самодостаточной доминанты этого процесса; скорее, его нужно рассматривать на фоне институционализации образовательных практик поздней античности, см. Бугай 2001: 58–103; Baltzly 2014.

¹⁰ *Phdr.* 248a. Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

космос как живое существо, наделенное душой и умом (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον). Прежде всего, через превосходные и сравнительные формы прилагательного καλός в диалоге утверждается, что обладание умом «прекраснее», то есть онтологически предпочтительнее, состояния лишенности ума (ἀνοήτων); ум же конститутивно связан с душой. В *Ti.* 34c еще раз подтверждается, что душа старше тела космоса по рождению и первостепеннее по своему совершенству (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρoτέραν καὶ πρoσβυτέραν ψυχὴν σώματος). Однако с точки зрения исследования пространственной образности важнее, что душа оказывается еще и больше тела космоса, охватывая его как небо извне: «В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне (καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν)»¹¹. Устройство неба в диалоге уподобляется армиллярной сфере, имеющей внешний и внутренний круги, соответствующие онто-гносеологическим понятиям «тождественного» и «иного». Вращение «тождественного» связывается Платоном с разумным проявлением души космоса, которое опять же пространственно охватывает или же выше «круга иного», соответствующего низшим проявлениям души: эта неразумность души, например, наглядно проявляется в существовании «блуждающих» планет. Сфера же неподвижных звезд, зримо являющая собой движение «тождественного», называется в *Ti.* 40a «разумением высшего» (τοῦ κρατίστου φρόνησιν). В той мере, в какой сфера «высших» целей и содержаний познания связана с божественным, она, конечно, может пониматься буквально, ведь в *Phdr.* 246bc говорится, что сами бессмертные боги пребывают на «небесном хребте» (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότω), созерцая «то, что за пределами неба» (θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ)¹². Но несмотря на очевидные параллели между образными

¹¹ *Ti.* 34b. Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева. Ср. *Phdr.* 246b: «Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу (πάντα δὲ οὐρανὸν περιτολεῖ), принимая порой разные образы (εἶδεσι)».

¹² Платон в *Phdr.* 246cd ограничивает познаваемость и выразимость в слове

рядами в диалогах «Федр» и «Тимей», только в первом из них повествование носит отчетливо аллегорический характер. Кроме того, одно дело утверждать, что душа трехчастна и устремлена к «высокому», другое — что она буквально представляет собой окрыленную упряжку (ἰποπτήρου ζεύγους) и возникшего (ἠνιόχου). В метафизических рассуждениях пространственные образы, как мне представляется, больше располагают к буквалистскому прочтению, чем предметные, располагающие именно к аллегорическим способам толкования, но и те, и другие вполне успешно отсылают к общему кругу философских идей.

Как отмечает В.В. Петров, пространственная и геометрическая образность в диалоге «Тимей» играет важную роль в рассуждении Платона не только об устройстве космоса, но также и человека: когда младшие боги создавали людей, то поместили в «сферовидное тело», то есть голову, два вида божественных круговращений — «тождественное» и «иное» — и придали в помощь голове тело, как колесницу (Ti. 44de)¹³. Тело человека, однако, оказалось наделено способностью к новым линейным видам движений, менее совершенным, чем круговые, и образующим противодействующий последним мощный поток (παραμόν). Эти входящие извне в человека потоки — ощущения или же претерпевания (παθήματα) — могут вовсе лишить его ума (ἄνοους γίγνεται), то есть подчинить себе круговращения души, выражающие в данных рассуждениях Платона ее разумное начало. Другим проявлением неразумия является инверсия «тождественного» и «иного» в мире горнем для опрокинутого вниз головой вследствие воздействия ощущений человека в мире дольном: аналогией здесь выступает инверсия правого и левого для человека, стоящего вверх ногами (Ti. 43d–44a). Но пространственная метафорика в данном диалоге не сводится к этим отношениям подобия между микро- и макрокосмосом, где круговращения «тожде-

(ἔξ ἐνὸς λόγου) сущности бессмертных (есть ли у них душа и тело, характер их связи).

¹³ Петров 2019: 708–710.

ственного» и «иноного» вступают своеобразным средним термином, связывающим верх и низ: ведь истинное знание должно быть одним и тем же на всех уровнях мироздания. Тело человека, как и зримое небо над землей, несет в себе уникальную пространственную символику, артикулирующую и раскрывающую все то же учение об онтологической первичности души: через призму этой идеи читатель смотрит на все новые и новые «вещи» в развертываемом повествовании. Так, например, согласно Платону, человек отличается от животных тем, что выпрямлен, тогда как их тела согнуты, а головы направлены к земле. Такая ориентация человеческого тела в пространстве позволяет ему поднимать взор к горнему, к небу — созерцать звезды и их круговращения, что сохраняет в чистоте его ум и побуждает к богоподражанию — $\acute{\omicron}\mu\acute{\omega}\iota\omega\varsigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}$. Прямохождение тела (чувственно воспринимаемое и пространственное) указывает на обращенность души к высшим смыслам. В.В. Петров отмечает, что этот образ был подхвачен широким кругом позднейших авторов, включая Аристотеля, Макробия, Григория Нисского и Августина¹⁴. Важно, однако, что из рассуждений Платона можно сделать вывод, что «границы» тела и души могут не совпадать: в *Ti.* 87e–88b говорится, что душа, в которой преобладают неразумные начала, может превосходить ($\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omega\nu$) по своей мощи тело, вызывая в нем недуги, а тело, в свою очередь, тоже может быть $\acute{\upsilon}\lambda\acute{\epsilon}\rho\psi\upsilon\chi\omicron\nu$, что приведет к отуплению разумной части души, сделав ее непонятливой и забывчивой. Кроме того, разумная часть души может простираться за пределы тела в небесную область, где она изначально была рождена (ведь само небо было образовано онтологически первичной душой космоса), что выражается с помощью образа «небесного растения» ($\phi\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \omicron\rho\acute{\upsilon}\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$). Здесь Платон вновь делает ссылку на пространственную ориентацию человеческого тела, ведь именно укорененность «головы и корня» ($\tau\eta\nu\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \rho\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$) в вышнем и небесном обеспечивает «всему телу прямую осанку» (*Ti.* 90ab). Образ «небесного растения», как показывает

¹⁴ Петров 2019: 709–710.

В.В. Петров, также был подхвачен широким кругом позднейших христианских и языческих мыслителей¹⁵.

Таким образом, целый ряд приведенных Платоном пространственных образов указывает на то, что душа превосходит тело и может «выходить» за его пределы, направляясь к «высокому», каковое состояние предпочтительно для подлинного познания, выражающего саму сущность человека. Вне зависимости от того, каков был статус этих рассуждений у Платона, в последующей платонической традиции они начинают пониматься буквально, «натурализоваться», при этом не переставая указывать на ограниченный набор метафизических идей, которые начинают восприниматься как «ядро» платонической традиции.

Так, например, Плотин, говоря об онтологическом различии души и тела, первичности души, а также необходимости мыслить присутствие души во всем теле целиком, а не в отдельных частях, пишет в трактате «О сущности души»:

Поэтому тот, кто постигнет это величие души (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς) и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее (καὶ τῶν ὑπὲρ τὰ χρεῖματα φύσεων): не имея величины, она — вместе с любой величиной; и будучи в одном месте, она и в другом, но не другой своей частью, а в качестве того же самого. Поэтому она в разделении и в то же время вне разделения; вернее, она вне разделения и не претерпевает его, потому что целиком остается сама с собой, а в телах разделяется только потому, что они в силу своей собственной делимости не могут вместить (δέξασθαι) ее без разделения; так что деление претерпевают тела, но не она¹⁶.

Приведенный фрагмент — только одна из многих иллюстраций учения Плотина, согласно которому «индивидуальная» человеческая душа никогда полностью не отделяется от онтологически вышестоящей Мировой души, соединяясь с телом¹⁷. Это

¹⁵ Петров 2019: 711–715.

¹⁶ *Enn.* iv.2.66–76. Пер. Ю.А. Шичалина.

¹⁷ Caluori 2015: 134–179.

представление не было общим для всех философов-платоников: так, например, ученик Плотина Порфирий полагал, что души ниспадают в тела из чисто умопостигаемого мира, подобно отдельно летящим метеорам, и, проходя через нижестоящие уровни мироздания, даже обретают духовное или пневматическое тело, имеющее тонкую материальную природу¹⁸. Чисто метафизическое рассуждение Плотина лишено таких ярких предметных образов, как колесница или растение, однако встречавшиеся нам в диалогах «Тимей» и «Федр» пространственные образы прослеживаются здесь вполне отчетливо.

Более сложный для анализа случай буквалистского прочтения пространственных образов, получивших распространение в платонической традиции, можно встретить у флорентийского философа-платоника XV в. Марсилио Фичино. Речь идет всего о паре слов, которые, на первый взгляд, принадлежат к этико-риторическому словарю эпохи. В произведениях флорентийца часто встречается эпитет *magnanimus*, обращенный к его покровителю Лоренцо Медичи: гораздо чаще, чем ожидаемый *magnificus* (устоявшийся перевод эпитета — «великолепный»). Конечно, это не единственный корреспондент Фичино, удостоенный такой характеристики, и невозможно отрицать чисто риторической прагматики данного обращения. Можно было бы ожидать, что у флорентийца как у гуманистически ориентированного автора понятия *magnanimus* и *magnanimitas* будут соотноситься с этическим понятием *μεγαλοψυχία*, введенным еще Аристотелем. Последний в «Никомаховой этике» (EN 1107b21–23, 1123a34 sq.) называет такую душевную статью (ἔξις) украшением всех добродетелей, связывает ее с понятием чести (τιμή) и предписывает, как ясно из контекста, именно людям богатым и знатым, обладающим высоким социальным положением. В русском переводе Н.В. Брагинской понятию *μεγαλοψυχία* почти всегда соответству-

¹⁸ Corrias 2012.

ет «величавость», хотя этимологически более буквальным переводом будет «великодушие» или «величие души»¹⁹:

Проявлять себя в великом (περὶ μεγάλα) величавости (μεγαλοψυχία) подобает уже по самому названию <...> Величавый (μεγαλόψυχος) же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого (ὁ μέγας), будучи этого достойным <...> В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благороден, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же, как красота бывает в большом теле (ἐν μεγάλῳ σώματι), а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны <...> Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего — самый добродетельный <...> Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и особенно если он достоин величайшего, то этим величайшим в первую очередь бывает что-то одно. [Понятие] достоинства относится к внешним благам, а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди (καὶ οὐ μάλιστα ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι), и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ <...> Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого (εἶναι μεγαλοψύχου τὸ ἐν ἑκάστη ἀρετῇ μέγα) <...> Итак, величавость — это, видимо, своего рода украшение (κόσμος) добродетелей, ибо придает им величие (μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ) и не существует без них²⁰.

Фактический правитель Флоренции Лоренцо Медичи был достаточно «высокопоставлен», чтобы быть достойным и желать той чести, какая подобает «величавому» или же «великому душой» человеку. Однако Фичино известен как переводчик на латинский язык и толкователь корпуса сочинений Платона, а выражение *μεγαλοψυχία* в Платоновском корпусе вовсе не встречается

¹⁹ Ср. «the virtue of the great-souled or the great-spirited man», Schütrumpf 1989: 11.

²⁰ EN 1123a34–1124a3. Пер. Н.В. Брагинской.

ся. Небольшое послание флорентийца «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» (*De Platonica philosophi natura, institutione, actione*)²¹ позволяет установить, что латинские выражения *magnanimus* и *magnanimitas* появляются у него в контексте парафраза диалога «Государство» (*R.* 6, 485 sq.). Таким образом, можно утверждать, что с их помощью передается понятие Платона *μεγαλοπρέπεια*. Но это не означает, что Стагирит перестает быть релевантным контекстом для прояснения рассуждений флорентийца, потому что принципиальная установка философии Фичино — это утверждение и демонстрация экзегетическими средствами полного согласия между Платоном и Аристотелем.

Платон нигде не дает определения того, что он понимает под *μεγαλοπρέπεια* и явным образом не этимологизирует это понятие²². Однако очевидная этимологизация встречается у Аристотеля при определении *μεγαλοψυχία*: по названию (*ἕκ τοῦ ὀνόματος*) ясно, что «величию души» подобает проявляться «в отношении к великим вещам» (*περὶ μεγάλα*). Хотя общие подходы и к этике, и к антропологии у Аристотеля и Платона очевидно различны, Э. Шютрумф отмечает сходство в способах определения «великого душой» у обоих философов²³. Рассуждения Платона можно понять так, что все добродетели предполагают друг друга и даже как будто являются частями единой добродетели (*R.* 7, 536a), у Аристотеля вплоть до разговора о *μεγαλοψυχία* все добродетели в «Никомаховой этике» описываются как приобретаемые независимо. В *EN* 1123b30 Стагирит утверждает, что «великий душой

²¹ Далее для краткости: *De Platonica*.

²² Ср. у Платона: «есть ли у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным (*μεγαλοπρεπής*), тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?» (*R.* 6, 487a); «в него должны входить мужество, великодушие (*μεγαλοπρέπεια*), понятливость, память» (490c).

²³ Schüttrumpf 1989. То, как сам Аристотель рассматривает добродетель *μεγαλοπρέπεια*, имеет очевидные отношения к способам траты богатства, и для нашего рассмотрения менее релевантно, чем его понимание *μεγαλοψυχία*.

обладает наивысшим в каждой добродетели» (εἶναι μεγалоψύχου τὸ ἐν ἑκάστη ἄρετῇ μέγα) — это поясняет этимологическое определение, данное в начале рассуждения. Особый статус μεγалоψυχία как «украшения», словно бы венчающего все добродетели, созвучен рассуждениям самого же Аристотеля о мудрости (σοφία), которым посвящена вся шестая книга «Никомаховой этики» (EN 1138b18–1145a11): мудрость — это высшая интеллектуальная добродетель и наука (ἐπιστήμη), которая связана с высшей же частью души, с умом (νοῦς). И здесь тоже намечается сближение с контекстом рассуждений Платона: к высшему душа обращается не целиком, а определенной своей частью.

Обратим также внимание на две аналогии, встречающиеся в приведенном выше рассуждении Аристотеля: отношение μεγалоψυχία к «величию» (μεγέθει) поясняется через натуралистическую аналогию с «большим телом», в котором только и может быть красота. Здесь имеется в виду высокорослость именно как особенность природной конституции человека. А далее он говорит, что честь, подобающая «великим душой», воздается и богам, что устанавливает между этими онтологически разноуровневыми существами отношения некоего подобия. Разумеется, в рассуждениях Аристотеля не встречается таких ярких образов несовпадения границ души и тела или превосходения первой второго, как у Платона. Однако, натурализуя метафизический язык Платона и этический — Аристотеля, Фичино вполне мог заключить их в единый пространственный образ «великой духом» души, простертый к горнему миру, на вершине которого сама мудрость, то есть Бог; и притом, такая душа есть врожденное, а не приобретенное, свойство философа. Поскольку у души есть и низшие части, каковые, согласно Платону, следует обуздывать, отличать будущего философа от нефилософа должна именно «природа» высшей части души: ее размер и ориентация в пространстве.

Рассмотрим исторический контекст и композиционные особенности *De Platonica*. В IV томе «Посланий» флорентийца данное произведение располагается между письмами, датирован-

ными 26 апреля и 14 июня 1477 года, что позволяет нам обозначить примерное время создания данного произведения. Однако в рукописном наследии Фичино сохранились свидетельства о более длительной работе философа над этим философско-педагогическим рассуждением, что косвенно подтверждает и его первый биограф Джованни Корси²⁴. Он сообщает, что между 1464 и 1469 годами Фичино читал во Флоренции (вероятно, в церкви Санта Мария дельи Анджели) публичные лекции, посвященные диалогу Платона «Филеб». Ранние же версии комментария флорентийца к данному диалогу текстологически совпадают с приведенным письмом, а также со следующим за ним почти во всех сборниках «Посланий» Фичино пространственным произведением «О жизни Платона» (*De Vita Platonis*). Само послание *De Platonica* представляет собой, на первый взгляд, простой парафраз нескольких «педагогических» фрагментов из шестой и седьмой книг диалога Платона «Государства» с многочисленными отсылками к образам из других произведений Платона, который заканчивается патетическими заверениями в духе христианского платонизма, что через истинную философию можно приблизиться к Богу и уподобиться Ему. Однако, кроме педагогических, в нем обнаруживаются и вполне определенные метафизические идеи: именно они определяют словоупотребление Фичино и саму композицию рассуждения.

Композиционно послание, согласно названию, распадается на три раздела: о природе философа, его воспитании и образе жизни²⁵. Во-первых, будущий философ должен быть самой *природой* предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы стать философом;

²⁴ Allen 2000: 10–15.

²⁵ Трехчастная структура рассуждения многократно встречается и в самом тексте послания, ср.: «Из этого следует, что философия — и дар Божий, и уподобление, и блаженнейшее подражание [Ему]. Если кто ей проникся, то в силу уподобления Богу он на земле будет тем же самым, кем Бог является на небесах. Ибо философ занимает среднее положение между Богом и людьми: он — человек для Бога и бог для людей». В этом абзаце акцент сделан на моральном наставлении (*moralis institutione*), то есть во втором компоненте рассуждения. Таким

во-вторых, он должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом — олицетворением которого выступает сам Платон — в моральной философии (*institutio moralis*); в-третьих, философ, дошедший до созерцания блага самого по себе или же уподобившийся Богу, наставляется в своей дальнейшей жизни уже самим этим знанием божественного. Парафраз диалога Платона «Государство», где и появляется понятие *magnanimitas*, соответствует именно первому разделу послания Фичино: о природе философа. Флорентиец утверждает, что *magnanimitas* наряду с остротой ума и крепкой памятью — это врожденные способности, «дары природы», необходимые для формирования мужа совершенной добродетели, то есть философа-платоника. Понятие *magnanimitas* оказывается синонимично «свободе духа» философа, воле к высокому: ибо, как утверждает флорентиец, ценить ничтожные вещи — противно и весьма отвратительно для того, кто намеревается созерцать истину. Здесь Фичино следует тексту Платона *R. 6, 486a*, где говорится, что «мелочность — злейший враг души» (ἐναντιώτατον γάρ που σμικρολογία ψυχῆ)²⁶. Однако, как было показано выше, устремление к высокому — это не просто троп, обладающий риторической убедительностью, а выражение пространственного аспекта метафизики платонизма, который можно понимать буквально, как было нами показано на примере диалогов «Федр» и «Тимей». В диалоге Платона «Государства» мы встречаем отголоски той же образности: так, например, Сократ предписывает философам устремляться к знаниям наивысшим — τὰ μέγιστα μαθήματα (*R. 6, 503e, 504d*). Поэтому нет ничего удивительного, что Фичино актуализирует этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Букваль-

образом, кажущиеся синонимами *similitudo* (уподобление) и *imitatio* (подражание) в действительности отсылают к разным частям трехчастной схемы.

²⁶ «Мелочность души» противопоставляется философам и в диалоге «Тезетт», ср.: σμικροί... τὰς ψυχάς (*Tht. 173a*).

но понятие «величие духа» у флорентийца отсылает к семантике *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). Из трех компонентов формирования философа: природа, воспитание, образ жизни — обладание «великим духом» соответствует именно первому разделу, а значит, само понятие духа (высшей разумной части души) натурализуется²⁷.

На то, что «великий дух» как высшая часть души не вполне ограничен телом человека, указывает многократное повторение Фичино тезиса, что он может отделяться от тела. Уже в разделе о воспитании философа, говоря о переходе от начальной ступени морального воспитания к математическим наукам, флорентинец пишет: «Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам». Это еще не окончательное отделение духа от тела, а именно превосходение высшей частью души иноприродной ей телесности, потому что наукам будущего философа обучает все-таки наставник. Об окончательном отрешении Фичино говорит в завершении послания, отсылая к платоновскому образу крылатой колесницы души и ее неоплатоническому прочтению²⁸:

Согласно Платону, души (*animi*) предающихся философии, вновь обретя крылья благодаря мудрости и справедливости, едва отрешившись от тела, тотчас же воспаряют назад в свое небесное отечество; и там они выполняют те же обязанности (*officiis*), что и на земле <...> Поэтому древние богословы по заслугам почитали умы (*mentes*) предающихся философии, как только последние отрешались от тела, словно полубогов, героев и блаженных духов (*demones*).

²⁷ Для обозначения духа понятия *animus*, *mens* и *ingenium* используются Фичино синонимичным образом.

²⁸ О неоплатонических источниках представления Фичино, что философы после смерти становятся *demones*, и его связи с антропологией флорентийца см. Corrias 2012.

Представленное в послании *De Platonica* понимание «величия духа» как натурализованной пространственной метафоры делает более понятным рассуждения Фичино в трактате «О жизни» (*De vita* III.1.94–104), где в едином ряду предметов, помогающих стяжать астральную силу (*virtus*) Солнца, оказываются: цветы-гелиотропы, золото, мускус, баран и петух, а также люди «златоволосые, кучерявые, часто лысоватые и великие духом (*magnanimiti*)»²⁹. То есть «величие духа» здесь тоже понимается как природное свойство, врожденное определенным людям, подобно цвету волос.

Таким образом, в философском языке Фичино устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического плана, для чего пространственные образы, использованные Платоном для выражения метафизических идей и закрепившиеся впоследствии в традиции, толкуются флорентийцем буквально. Так, например, понятие *magnanimitas* (величие духа) является для флорентийца и этической характеристикой, и отсылкой к неоплатонической метафизике Плотина, и природным свойством отдельных людей, выражающим пространственные отношения души и тела: их относительную величину и устремленность.

²⁹ Латинский текст цит. по: Kaske, Clark 1989: 246–248.

О платоническом понимании
природы философа, его воспитания и образа жизни³⁰

Марсилио Фичино приветствует славнейшего мужа Джованни Франческо Ипполито, графа Гаццольдо³¹.

Некогда я уже написал Бернардо Бембо³², венецианцу, довольно длинное письмо, посвященное похвале философии. А недавно — нечто в том же духе на сей предмет Марко Аурелио³³, славнейшему оратору. Очевидно, что мне остается теперь написать, каково же платоническое понимание природы философа, его воспитания³⁴ и образа жизни, чтобы стало яснее, каким путем нам

³⁰ Перевод выполнен по изданию Ficinus 1576: 761–763 с учетом критического аппарата, содержащего чтения лучших рукописей, в издании Ficino 1981: xii–xiii, 105–106. Перевод данного произведения Фичино на русский язык, выполненный Т. Д. Стецюрой и опубликованный под названием «О природе, наставлении, поведении философа сообразно Платону», принимался нами во внимание, однако мы не имеем возможности подробно его обсуждать, см. Стецюра 2015. Кроме того, мы имели в виду перевод на английский язык, см. Ficino 1981: 28–31. Несколько переводческих решений У. Трёгер также были нами учтены, см. Tröger 2015: 401, 406.

³¹ Джованни Франческо Ипполито, граф Гаццольдо (вторая пол. XV в.) — представитель знатного мантуанского семейства, известного как минимум с XI в., имевший ярко выраженные гуманистические интересы и состоявший в переписке с Фичино. Жанровая прагматика обращений Фичино как философа-платоника к современным ему властителям, конечно же, восходит к письмам Платона сиракузским тиранам. О жанровом своеобразии писем Фичино в контексте эпохи см. Tröger 2015.

³² Бернардо Бембо (1433–1519) — венецианский чиновник, юрист и дипломат, дважды побывавший послом Венецианской Республики во Флоренции; на родине он входил в гуманистический кружок Альда Мануция, а его длительное пребывание во Флоренции позволило Фичино представить Бембо в качестве члена сообщества философов-единомышленников, которые позднее стали ассоциироваться с первым поколением «Флорентийской платоновской академии» — и это несмотря на то, что Бембо имел репутацию аверроиста, а не платоника. См. подробнее Giannetto 1985; Hankins 2011; Кудрявцев 2018: 129–134.

³³ Марко Аурелио (ок. 1435 – после 1478) — венецианский чиновник и дипломат, увлекавшийся греческой классикой и занимавшийся меценатством. О переписке Фичино с Аурелио см. Laneri 2007.

³⁴ Перевод *institutio philosophi* как «воспитание философа» следует признать

лучше всего отыскать то самое драгоценнейшее сокровище философии, а отыскав, — на каком законном основании обладать им и оценивать его.

Так как «философия» определяется всеми как любовь к мудрости (что выражает само это имя, введенное Пифагором), а мудрость — это созерцание божественного, то, несомненно, цель философии — познание божественного. Это утверждает в седьмой книге диалога «Государство» наш Платон, когда говорит, что истинная философия — это восхождение от всего преходящего, возникающего и уничтожающегося, к тому, что воистину есть и всегда пребывает в постоянстве³⁵. Следовательно, философия включает в себя столько разделов и содействующих умений (*partes & facultates ministras*), каково число ступеней, возводящих от низшего к высшему³⁶. Эти ступени преодолеваются отчасти благодаря природе, отчасти же человеческим усердием (*diligentia*). Ибо, как сообщает Платон в шестой книге диалога «Государство», любой будущий философ должен быть самой природой предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы, во-первых, легко и с готовностью братья за любые рода наук³⁷. Во-вторых, пусть он будет от

весьма условным для обозначения учения Фичино о том, как становятся философами, поскольку это зависит не от одного лишь социально-педагогического воздействия. Данный процесс складывается под действием ряда факторов: во-первых, будущий философ должен быть самой природой предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы стать философом; во-вторых, он должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом — олицетворением которого выступает сам Платон — в моральной философии (*institutio moralis*); в-третьих, философ, дошедший до созерцания блага самого по себе или же уподобившийся Богу, наставляется в своей дальнейшей жизни уже самим этим знанием.

³⁵ R. 7, 521c.

³⁶ К разделам философии очевидно относятся дисциплины квадривиума и диалектика (возможно, и грамматика), а к умениям, содействующим восхождению к наивысшему, надо полагать, — игра на кифаре, гимнастические навыки, возможно также владение основоположениями наилучших законов.

³⁷ Отсюда и до конца абзаца идет парафраз R. 6, 485 sq. Комментаторы отмечают, что данный фрагмент частично совпадает с эпитомой Фичино к «Учебнику платоновской философии» Алкиноя, который флорентиец перевел на ла-

природы правдив и совершенно чужд всяческой лжи. В-третьих, пусть, презрев всё подверженное уничтожению, он направляет ум к тому, что пребывает неизменным. Надобно ему также иметь величие духа (*magnanimus*) и быть отважным (*fortis*): ни смерти не страшиться, ни суетной славы не желать. Кроме того, он от рождения должен иметь надлежащее устройство души (*temperatum*), и те ее части (*animi partes*), которые обычно влекутся страстями, воспринять от природы укрощенными³⁸. Ибо всякий алчущий мудрости обращает ум (*mentem*) к созерцанию божественного и пренебрегает наслаждениями тела. Далее, философ должен быть свободен духом (*animus*)³⁹. Ибо человеку, намеревающемуся созерцать истину, чуждо и в высшей степени несвойственно

тинский язык и опубликовал под названием *De Doctrina Platonis*, см. Ficino 1981: 88, Ficinus 1576: 1496.

³⁸ В платонической традиции душа обычно подразделяется на разумную, яростную (или пылкую) и вожделеющую части или виды, ср., например: «как мы уже не раз повторяли, в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения» (*Ti.* 89e); «под влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное» (*R.* 8, 550ab). От рождения в человеке могут преобладать разные начала, но для занятий философией необходимо, чтобы именно разумная часть души главенствовала над остальными, см., например, *R.* 4, 441a–с; ср. 444b. Однако Фичино воспринял и неоплатоническое учение, согласно которому душу следует мыслить как одновременно единое и многое, делимое и неделимое, см. *Enn.* iv.4.2.39–55. Вот почему у Фичино *animus* (ум или дух) как высшая часть души может метонимически обозначать единую и неделимую душу.

³⁹ Обычно в философии Фичино под *animus* более или менее отчетливо подразумевается душа, пребывающая в присущей ей одной познавательной активности и устремленная к предметам наивысшим и наиболее достойным постижения. Он не стремится противопоставить это философское понимания души христианскому вероучению. В данном письме *animus*, *mens* и *ingenium* используются синонимичным образом; однако часто *animus* еще и отсылает к тем местам диалогов Платона, где говорится о ψυχή, и в этих случаях *animus* переводится нами как «душа». В данном же фрагменте контекст — упоминание обращенности прочь от «ничтожных вещей», — по-видимому, сближает «свободу духа» с добродетелью «величия духа», ср. у Платона: «ведь мелочность — злейший враг души (ἐναντίωτατον ἄρ του σμικρολογία ψυχή), которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности»

прельщаться ничтожными вещами. Если же он вполне посвятит себя истине, надлежащему устройению души (*temperantia*)⁴⁰ и свободе, то воля его сверх того возлюбит (*diligit*) справедливость⁴¹. Более же всего при этом, очевидно, необходимы острота ума (*ingenii*), память и величие духа (*magnanimitas*)⁴². Сии три дара природы, а именно: острота ума, память и величие духа — сочетаясь

(R. 6, 486a). «Мелочность души» противопоставляется философам и в диалоге «Теэтет», ср. σμικροί... τὰς ψυχὰς (*Th.* 173a).

⁴⁰ Термин *temperantia* используется Фичино для передачи σωφροσύνη в тех разделах диалога «Государство», где говорится о надлежащем соотношении трех частей души: R. 4, 430c–431b; 442cd. См. также Kim 2017. В «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* 8.3.3), где Фичино, ссылаясь на Платона (R. 4, 429a–435c), определяет *тпу* моральные добродетели (*iustitia, fortitudo, temperantia*), о последней говорится, что она «отвращает от сладострастного вожделения», то есть обеспечивает верховенство разумной части души, см. Hankins et al. 2002: 288.

⁴¹ Имеется в виду, что в поступках человека, направляемых свободной волей, справедливости всегда будет воздаваться должное (*diligit*); соответственно и усердие (*diligentia*), о котором пишет Фичино, следует мыслить не только как «ежедневный труд», но и как проявление эротической увлеченности тем, что в высшей степени достойно любви. О понимании воли в философии флорентийца см. Albertini 2001.

⁴² Тяготение Фичино к триадической структуре способностей можно объяснить влиянием Августина, см., например, *Trin.* 11.3.6; 11.7.11–12. Триадические построения неоплатонизма, подобные *Enn.* v.1, только подкрепляли эти симпатии, см. Gersh 2019: 29–33. Ср. у Платона: «есть ли у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятьливым от природы, способным к познанию, великодушным (μεγαλοπρεπής), тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?» (R. 6, 487a); «в него должны входить мужество, великодушие (μεγαλοπρέπεια), понятливость, память» (R. 6, 490c); еще один набор из четырех способностей, необходимых для философов R. 6, 503c; а в R. 7, 536a Платон выражается таким образом, что все названные качества оказываются «частями» одной добродетели (τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη). Следует отметить, что латинский термин *magnanimitas*, используемый Фичино, представляют собой этимологически точный эквивалент греческого слова μεγαλοψυχία. Однако это понятие Аристотелевской этики (*EN* 1123a34 sq.); выражение μεγαλοψυχία у Платона не встречается, подробнее см. Schüttrumpf 1989. В то же время важный контекст для понимания «величия» души или духа находим у Плотина: «Поэтому тот, кто постигнет это величие души (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς) и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее

с обучением и подобающим воспитанием, формируют мужа совершенной добродетели⁴³. Если же ими пренебрегут, — говорит Платон, — это станет причиной величайших злодеяний⁴⁴.

Следовательно, природу надлежит дополнить таким человеческим усердием (*diligentia*), на какое мы только способны; и пусть человек, названным образом от природы одаренный, с самого детства учится читать, что первостепенно для освоения всех наук⁴⁵. Его неустроенная душа (*animus inconcinnus*) благодаря игре на кифаре приобретет надлежащее устройство частей⁴⁶. Тело ему следует упражнять гимнастическими играми, чтобы оно, приоб-

восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее...» (*Enp.* iv.4.2.66–69; пер. Ю.А. Шичалина).

⁴³ Ср. перечень трех способностей души, которые, согласно Фичино, необходимы подлинному ученому, то есть философу-платонику, в трактате «О жизни»: «пылкая и непреклонная воля, острый ум (*ingenii*) и крепкая память» (Гурьянов 2015: 159–161). Схожая семантика выражений позволяет нам утверждать, что под «величием духа» у Фичино следует понимать не этическую добродетель (великодушие), обращенную к людям, а устойчивую волевою нацеленность на познание предметов наивысших, интенциональность подлинного познания.

⁴⁴ Ср. слова Сократа: «Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол» (*R.* 6, 491e). О том же *R.* 6, 495a–c.

⁴⁵ Речь идет об освоении грамматики — первой из дисциплин тривиума. Фичино использует метонимию, говоря о необходимости учить буквы, названные «*scientiarum omnium elementa*». Очевидно желание флорентийца сказать, что без умения читать дальнейшее обучение невозможно, но было бы ошибкой переводить это место буквально и назвать сами буквы «составными частями», «началами» наук. Отметим, что в *R.* 7, 536d Платон пишет, что все науки, предшествующие диалектике, должны осваиваться еще в детском возрасте (*παισίν οὔσι*).

⁴⁶ Платон считал обучение игре на кифаре важной частью программы воспитания юных граждан идеального государства, как оно изображается в диалоге «Государство», см. *R.* 3, 399c; 7, 522a; ср. *Lg.* 7, 809c, 810a. «Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположности, наоборот, — близкое подражание рассудительности и нрав-

ретья подобающий вид, сделалось бы помощником в изучении философии⁴⁷; и в то же время нужно внимать основоположениям наилучших законов. Умеренные и благопристойные ободрения будут так развивать душу (*animus*) подростка, что она станет сдержанной и миролюбивой. Сие моральное воспитание (*educationem*) называют этикой.

Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела⁴⁸, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам, которые имеют дело с числами, плоскими и пространственными (*solidis*) фигурам⁴⁹, а также с разнообразными движениям последних. Так как идеи (*rationes*) чисел, фигур и движений познаются скорее мышлением, чем внешними чувствами⁵⁰, посредством их изучения дух отрешается не только от телесных влечений, но и от чувств, обращаясь к внутреннему размышлению⁵¹. И именно так нужно думать о смерти (что является обязан-

ственности» (R. 3, 401a). Об устройении души с помощью музыки у Фичино см. Kim 2017.

⁴⁷ R. 7, 521de.

⁴⁸ Ср. в трактате Фичино «О жизни»: «душа, весьма часто и чрезвычайно целеустремленно предающаяся созерцанию вещей божественных, благодаря подобной пище настолько возрастает и обретает такую мощь, что превосходит свое тело, становясь больше, чем может вместить природа тела, и в слишком резких своих порывах иногда словно бы устремляется от него прочь или, как порой кажется, почти от него отрешается» (*De vita* 1.4.44–48; Гурьянов 2015: 171–172). Ср. «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания чего бы то ни было... А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою» (*Phd.* 66e–67a. Здесь и далее пер. С.П. Маркиша).

⁴⁹ Имеется в виду наука о трехмерных фигурах, соответствующая *στερεομετρική*. Краткое введение в представления Фичино о математических науках и их источники, см. Allen 1994: 28–42.

⁵⁰ Т.е. пятью чувствами нашего тела. Это кажущееся плеонастическим понятие в латинской традиции, вероятно, восходит к образу «внутреннего человека» (*homo interior*) и «внешнего человека» (*homo exterior*) ап. Павла, популяризации которого весьма способствовали труды Августина, см. *Trin.* 11.1.1; 2 *Кор.* 4:16; ср. Кол. 3:9–10.

⁵¹ Ср.: «мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с примене-

ностью философа, как пишет Платон в диалоге «Федон»⁵²), благодаря чему мы вновь возвращаемся к состоянию подобия Богу, как известно из диалогов «Федр» и «Теэтет»⁵³.

Порядок же овладения математическими науками, согласно философам-платоникам, таков⁵⁴: за арифметикой должна следовать геометрия, за геометрией — стереометрия, потом астрономия, и, наконец, за астрономией — музыка. Ибо числа предшествуют фигурам, а плоские фигуры предшествуют пространственным или трехмерным. Тела же трехмерны (*solida*) прежде, чем могут приобрести движение. Порядок же и числовые отношения [разновысотных] звуков (*vocum*) следуют за движением⁵⁵. Итак, пусть арифметика, которая имеет дело с числами, будет первой; за ней пусть следует геометрия, изучающая плоские фигуры, далее пусть идет стереометрия, рассматривающая трехмер-

нием общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне (τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἔάσσομεν), раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (R. 7, 530bc).

⁵² «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним умиранием и смертью», «истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (*Phd.* 64a, 67e).

⁵³ «по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог» (*Phdr.* 249c); «одно лишь тело его пребывает... в городе, разум же... парит надо всем... мера просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил» (*Tht.* 173e. Пер. Т.В. Васильевой).

⁵⁴ Этот и следующий абзац кратко парафразируют R. 7, 522c sq.

⁵⁵ R. 530d–531d; ср. у Боэция: «Хотя слуховое ощущение и распознает консонанс как таковой, только разум веско судит о нем» (*Inst. mus.* 1.28; здесь и далее пер. С.Н. Лебедева). Латинская музыкальная терминология, используемая Фичино, восходит к Августину и Боэцию: Фичино знал и какие-то версии трактата «Основы музыки» Боэция, и трактат Августина «О музыке», который он цитирует в своей «Платоновской теологии». Под лат. «vox» в данном случае следует понимать высотно определенный звук (ср. англ. «pitch»), причем не обязательно произведенный человеческим голосом, а также с помощью музыкального инструмента или же просто возникающий при движении. О непрерывной связи звука и движения (в том числе, о зависимости высоты звука от скорости движения) у Боэция см. *Inst. mus.* 1.3; 4.1.2; Лебедев 2012: 15–18, 186–187.

ные тела; четвертое место пусть занимает астрономия, которая поднимает взор к движению трехмерных тел, то есть сфер⁵⁶. Последнее же — музыка, которая исследует порядок звуков, порождаемых движением.

Когда эти науки усвоены⁵⁷, Платон обучает диалектике, то есть науке о доказательстве истины. Он утверждает, что диалектика — это не только логика, которая обучает начальным и в высшей степени формализованным⁵⁸ правилам умозаключений, но и высокое искусство подготовленного ума, предназначенное для постижения самой истинной и чистой сущности (*substantiam*) всякой вещи посредством вначале физических, затем метафизических способов рассуждения⁵⁹. Дабы стало возможным и раскрыть суть (*ratio*) чего угодно, и воспринять, наконец, сверх природы чувств и тел свет ума, а также познать бестелесные формы вещей, кои мы зовем идеями. И через них созерцался бы сам единый источник всех форм, прародитель, а также свет умов и душ, первопричина и цель всего (который Платон именуется благом самим по себе)⁶⁰.

⁵⁶ «Из величин одни неподвижны, как, например, квадрат, треугольник или круг, а другие подвижны, как, например, небесная сфера и всё, что в ней с надлежащей скоростью вращается» (*Inst. mus.* 2.3.5).

⁵⁷ «счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать... еще в детстве» (*R.* 7, 536a). Опираясь на Платона, Фичино меняет порядок освоения дисциплин, принятый в современных ему университетах, согласно которому диалектика относилась к дисциплинам тривиума, изучавшимся прежде квадривиума.

⁵⁸ Выражение «*minutissimas regulas*» не следует понимать как «ничтожнейшие правила», потому что в высоком искусстве диалектики не может быть ничего ничтожного; речь именно о каких-то очень простых и легко формализуемых правилах умозаключения в духе Аристотелевой силлогистики.

⁵⁹ Платонов панегирик диалектике см. *R.* 7, 532a–536d. Однако предложенный Фичино методический порядок познания вещей (от физического к метафизическому) скорее напоминает Аристотелевы рассуждения: «для нас» первое и более известно то, что ближе к чувственному восприятию или физическое, с которого и начинается познание с целью достичь того, что является первым «по природе», то есть наиболее общим или метафизическим (*APo* 1.2, 71b34–72a4; *Ph.* 1.1; *De An.* 2.2, 413a11–13).

⁶⁰ Ср. 1 *Тим.* 6:16; *Фил.* 4:7; *Рим.* 11:36.

Созерцание этого и есть мудрость, любовь к которой совершенно верно именуется философией.

После того, как дух (*animus*) философствующего созерцал высшее благо само по себе, на этом основании он судит, что было бы благом в делах человеческих, а что — злом, что постыдным, а что почетным, что вредоносным, а что полезным; и по образцу наивысшего он организует человеческие дела. Он отвращает их от зла и направляет к благу и, руководствуясь данным разумением (*prudencia*), устраивает частные, семейные и общественные дела; учит законам и способам управления. Оттого-то законы и появились.

Вот почему Платон в диалоге «Тимей» называет философию даром Божиим, превосходнее которого нет ничего из того, что дал нам Бог⁶¹. Ибо ничего лучше не могло даровать человеку благо само по себе, каковое и есть Бог, нежели сколь возможно полное уподобление Его божественности. Ведь кто усомнится, что Бог есть свободная от тела истина, имеющая обо всем попечение (*providentem*)? Философ же посредством морального наставления (*moralis institutione*) и того первоначального образования, о котором мы уже сказали, освобождает дух от телесных влечений и чувств; посредством диалектики достигает истины; посредством гражданской науки промышляет (*providet*) о людях. Из этого следует, что философия — и дар Божий, и уподобление, и блаженнейшее подражание [Ему]⁶². Если кто ей проникся, то в силу уподобления Богу он на земле будет тем же самым, кем Бог является на небесах. Ибо философ занимает среднее положение между Богом и людьми: он — человек для Бога и бог для людей⁶³. Обладая

⁶¹ «возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» (*Ti.* 47b).

⁶² О тонких различиях христианского и платонического понимания уподобления Богу см. Шуфрин 2013: 206–214. См. также Петров 2019: 708.

⁶³ Эта медиальная функция философа становится понятна в свете дальнейшего рассуждения, согласно которому высшая и разумная часть души философа подобна демону. Ср. диалог Сократа и Диотимы: «Ведь все гении (δαίμόνιον) представляют собой нечто среднее между богом и смертным. — Каково же

истиной, Богу он — слуга (*familiaris*); обладая свободой, себе самому он — хозяин; обладая разумением в гражданских делах (*civili prudentia*), он начальствует над всеми остальными людьми⁶⁴. Потому-то и считается, что некогда при таком правителе был золотой век (*aurea secula*), который, согласно предсказанию Платона, вернется только тогда, когда власть (*potestas*) и мудрость вместе войдут во единый дух (*animus*)⁶⁵.

Согласно Платону, души (*animi*)⁶⁶ предающихся философии⁶⁷, вновь обретя крылья благодаря мудрости и справедливости, едва отрешившись от тела, тотчас же воспаряют назад в свое небесное отечество⁶⁸, и там они выполняют те же обязанности (*officiis*), что и на земле. Пребывая с Богом, они радуются истине⁶⁹; между собой торжествуют о свободе⁷⁰; движимые состраданием (*pietate*),

их назначение? — спросил я. — Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами» (*Smp.* 202de. Пер. С.К. Апта).

⁶⁴ Ср. у Плотина в трактате «О добродетелях»: «Мышление (*νόησις*) там [в уме, в наивысшем] есть знание и мудрость (*ἐπιστήμη καὶ σοφία*); обращенность к самому себе — самообладание (*σωφροσύνη*); исполнение своего дела — справедливость (*οἰκειοπραγία*)» (*Enn.* 1.2.7.3–6; пер. С.В. Месяц). См. также комментарий к переводу *Sent.* 32 Порфирия, который достаточно точно следует Плотину: Месяц 2008: 289–294. Несмотря на то, что Фицино перевел и трактат Порфирия на латинский язык, в имевшемся у него манускрипте отсутствовали сентенции 9, 14, 29, 32–44: Catana 2014.

⁶⁵ «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам не избавиться от зол» (*R.* 5, 473cd). Ср. о «золотом веке» Hes. *Op.* 109–120.

⁶⁶ Поскольку парафразируется текст Платона (*Phdr.* 246a sq.), где говорится о ψυχή, данный перевод представляется уместным.

⁶⁷ Использование обозначения *philosophantes* вместо обычного *philosophi*, вероятно, призвано сделать акцент на образе жизни философа — философской практике (*actione*), которая тем самым противопоставляется природным задачам *philosophi futuri*, обуждавшимся сначала.

⁶⁸ *Phdr.* 246a–249d.

⁶⁹ Ср. о Боге и «радости истины» у Августина, например, *Conf.* 10.23.33, что стало общим местом у христианских авторов.

⁷⁰ Вероятно, имеется в виду свобода от «оков» материального мира, иноприродных высшей и разумной части души.

они промышленяют (*provident*) о людях, подобно вестникам Бога и пророкам, продолжая и в том мире делать все то же, что и в этом. Они обращают души (*animos*) людей к Богу и разъясняют человеческим умам (*mentibus*) сокровенные божественные тайны⁷¹.

Поэтому древние богословы по заслугам почитали умы (*mentes*) предающихся философии, как только последние отрешались от тела, словно полубогов, героев и блаженных духов (*demones*)⁷², точно так же, как они почитали те тридцать тысяч духов (*demonum*), упомянутых у Гесиода⁷³.

Итак, философия, если говорить коротко, есть восхождение духа (*animi*) от низшего к высшему, от тьмы к свету. Ее первопричина (*principium*) — вдохновение от божественного ума (*mentis*), средоточие (*media*) — умения и науки, о коих мы поведали, а цель (*finis*) — овладение высшим благом; и наконец, польза ее — в справедливом правлении над людьми.

Всем этим я поделился с Франческо Берлингьери⁷⁴, нашим другом-философом, а ты из тех же соображений поделись с нашим Джулиано Бурго⁷⁵. Прощай.

⁷¹Под «*arcana Dei mysteria*» могут подразумеваться именно теологические учения древних мудрецов. Об историософии Фичино и «*prisciorum arcana*» см. Кудрявцев 2018: 335–357.

⁷²Платон пишет, что разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу» (*Ti.* 90a); ср. *Cra.* 398bc. Ср. также у Прокла *In Ti.* 77.9–15. О неоплатонических источниках представления Фичино, что философы после смерти становятся *demones*, и его связи с антропологией флорентийца см. Sordas 2012. Однако Дж. Хенкинс предостерегает от того, чтобы понимать ссылки Фичино на поэтов и древних мудрецов, выражавшихся поэтично, в таких случаях слишком буквально, см. Hankins 2006.

⁷³«Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады / Стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют, / Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят / По миру всюду они, облеченные мглой туманной» (*Op.* 252–255, пер. В.В. Вересаева). Ср. у Платона *R.* 5, 468e–469a.

⁷⁴Франческо Берлингьери (1440–1501) — флорентийский дворянин, поэт и географ, а также покровитель Фичино, участвовавший в издании его трудов. См. также Кудрявцев 2018: 358–359.

⁷⁵Никаких сведений о современнике Фичино по имени «Джулиано Бурго» (*Iuliano Borgo*, *Juliano Burgo*) найти не удалось.

Литература

- Брагинская, Н.В. (2009), “Комментарий как механизм инноваций в традиционной культуре и не только”, in О.С. Воскобойников, Ю.В. Иванова (ред.), *Культура интерпретации до начала Нового времени*, 19–68. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.
- Бугай, Д.В. (2001), *Прокл Диадох как комментатор Платона*. Дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни 1.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018²), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Лебедев С.Н., пер. (2012), *Бозций А.М.С. Основы музыки*. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория».
- Месяц, С.В. пер. (2008), “Порфирий. «Подступы к умопостигаемому»”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2: 277–308.
- Месяц, С.В. (2011), “Платоновская концепция дискурсивного знания”, *Философский журнал* 6.1: 20–30.
- Петров, В.В. (2016), “Индивид и его телесность в истории европейской философии”, in И.И. Блауберг (ред.), *Тема «живого тела» в истории философии: Материалы научной конференции (Институт философии РАН, май 2015 г.)*, 11–42. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Петров, В.В. (2019), “«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 706–715.
- Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?”, *Логос* 83.4: 88–100.
- Протопопова, И.А. (2018), “«Долгий путь» «Государства» и его метаморфозы: φύσις, λόγος, ἐπιθυμία”, *Платоновские исследования* 8.2: 57–72.
- Светлов, Р.В. (1996), *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета.
- Стецюра, Т.А., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О природе, наставлении, поведении философа сообразно Платону”, in Н.В. Ревякина, О.Ф. Кудрявцев (ред.), *Гуманисты эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVI вв.)*, 375–380. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.

- Шуфрин, А.М. (2013), *Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники*. Пер. с англ. В.Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова.
- Albertini, T. (2001), "Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 203–224. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Allen, M.J.B. (1994), *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Allen, M.J.B. (2000), *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Baltzly, D. (2014), "Plato's Authority and the Formation of Textual Communities in Late Antiquity", *Classical Quarterly* 64.2: 793–807.
- Catana, L. (2014), "Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino's *De Amore*", *British Journal for the History of Philosophy* 22.4: 680–703.
- Caluori, D. (2015), *Plotinus on the Soul*. Cambridge University Press.
- Corrias, A. (2012), "Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul", *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.
- Ficinus, M. (1576), *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies...* Basileæ: ex officina Henricpetrina.
- Ficino, M. (1981), *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 3: *A Translation of Liber IV*. Trans. by members of the Language Department of the School of Economics, London. London: Shephard-Walwyn.
- Gersh, S. (2019), "Marsilio Ficino as Commentator on Plotinus: Some Case Studies", in S. Gersh (ed.), *Plotinus' Legacy: Studies in the Transformation of Platonism from Early Modernism to the Romantics*, 19–43. Cambridge University Press.
- Giannetto, N. (1985), *Bernardo Bembo: umanista e politico veneziano*. Firenze: Olschki.
- Guryanov, I.G., tr. (2015), "Marsilio Fichino. *O zhizni* 1.1–7 [Marsilio Ficino. *De Vita* 1.1–7]", *Platonic Investigations* 3.2: 147–197.
- Hankins, J. et al., eds. (2002), *Marsilio Ficino. Platonic Theology*. Vol. 2. English

Сергей Никоненко

К вопросу о платонизме в теории логического языка ранней аналитической философии

SERGEI NIKONENKO
PLATONISM IN THE THEORIES OF LOGICAL LANGUAGE
OF EARLY ANALYTICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article deals with the impact of Platonism on early analytical logic and epistemology. The analytical philosophies emerge out of a controversy with Platonism and Idealism. The logical theory of naming in Plato's *Cratylus* is of special interest here. The project of an ideal logical language seems to be philosophically grounded in Plato's philosophy. The article focuses on the logical and epistemological ideas expounded in 1900–1940 by B. Russell, L. Wittgenstein, A.N. Whitehead, A. Ayer, P.F. Strawson, etc. In the *Cratylus*, Plato writes on the strong naming of the entities that supposedly have non-logical existence. He assumes the existence of the world of what is "thinkable", or of what we can speak about. Plato's view is congenial to analytical theories of naming and description. Analytical philosophers consider the logical language of mathematical logic (for example, the language of the *Principia Mathematica* or the *Tractatus*) as the "ideal language" because of its apparent Platonist features: generality, universality, rationality, uniqueness, simplicity, etc. The main reason for their criticism of Plato's logic lays in the epistemology of logical grounds. These grounds are facts, not ideas. Analytical philosophers mostly reject the theory of ideas. However, this is not their common view. Frege (theory of the "thinkable") and Whitehead (theory of "eternal objects") are rather congenial to Plato's ontology. Analytical logical language is similar to the language of Plato's logic. It is possible to agree with the interpretation of Russellian, Wittgensteinian and Fregean logic as "mathematical (semantical) Platonism". Platonism and analytical philosophy are different in epistemology, but they are practically identical in logic and philosophy of language.

KEYWORDS: Plato, analytical philosophy, Russell, logic, language, naming, entity.

Главная задача этой статьи — проследить влияние идей Платона на раннюю аналитическую философию и установить то, ка-

© С.В. Никоненко (Санкт-Петербург). serg_nikonenko@rambler.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/Pl.10.2.14

ким образом и в каких сферах идеи платонизма отвергались или, наоборот, принимались. Актуальность этой задачи обусловлена тем, что логические теории ранней аналитической философии формируются в ходе полемики с платонизмом и идеализмом. При этом полемика не преследует исключительно целей опровержения; в некоторых ключевых пунктах идеи платонизма заимствуются и подвергаются развитию. Поэтому в литературе об аналитической философии присутствуют диаметрально противоположные оценки: одни авторы считают, что аналитическая философия несовместима с платонизмом, другие же, наоборот, называют логические идеи аналитических философов «математическим платонизмом». Итак, конкретизируем задачу еще раз: проследить влияние идей Платона на логические теории в ранней аналитической философии, установить степень этого влияния, а также основные теоретические позиции, на основании которых идеи платонизма принимаются или отвергаются.

Несколько предварительных замечаний для конкретизации основных понятий:

- Под «платонизмом» (в контексте статьи) мы, по преимуществу, понимаем довольно узкое понятие: теорию языка, предложенную Платоном в диалоге «Кратил».
- Под «ранней аналитической философией» мы понимаем идеи этого направления 1900–1930-х годов, взятые в логическом и эпистемологическом аспекте и представленные такими мыслителями, как Б. Рассел, Дж. Мур, А.Н. Уайтхед, Л. Витгенштейн, А. Айер, П. Стросон и др.
- Особо оговорим место Г. Фреге в контексте статьи. Фреге не является аналитическим философом, но его семантические идеи входят в аналитическую философию как составная часть; поэтому их рассмотрение не только уместно, но и необходимо для решения задачи данной статьи.
- Важно отметить, что идеи Платона воспринимаются в аналитической философии не всегда прямо. Косвенно эти идеи входят в более широкое понятие «идеализм», которое опровергается аналитиками. Философы этого направления рассматривают Гегеля, Брэдли, Гуссерля как «идеалистов», порой отождествляя их логические идеи с идеями Платона.

- Идеи платоновского «Кратила» понимаются в контексте нового философского раздела, зарождающегося в аналитической философии, — философии языка.
- Наконец, отметим, что в аналитической философии не возникает единой трактовки платонизма. При определенном общем сходстве каждый классик ранней аналитической философии понимает и заимствует платоновские идеи по-своему. При этом один и тот же философ может трактовать идеи платонизма по-разному в разные периоды своего развития.

Для начала обратимся к тексту «Кратила». Платоновский Сократ ставит вопрос о происхождении и сущности имен, а также о самом процессе наименования. Отметим, что логическая проблематика «Кратила» базируется на априорном допущении, которое платоновский Сократ считает уже доказанным. Приведем это положение:

ясно, что сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность, безотносительно к нам и независимо от нас, и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности¹.

Теория идей является онтологическим базисом логического учения Платона. Каждая вещь имеет предзаданную *сущность*, являющуюся вечной и неизменной. Как известно, у Платона понятие «сущность» трактуется как онтологически, так и гносеологически. Не углубляясь в тонкости толкования текста «Кратила» (у нас иная задача), выведем в качестве предположения следующее: Платон в «Кратиле» учит о том, что язык (и конкретно — слово в языке) следует принципу строгого описания сущностей, которые, взятые сами по себе, имеют *внелогическое* существование (а в каком-то смысле и вообще существование вне сознания). Тем не менее, переходя к описанию наименования, Платон предполагает наличие особой сферы «мыслимого», или того, что мы можем помыслить, о чем можем сказать. Также Платон выдвигает

¹ *Cra.* 386de. Здесь и далее пер. Т.В. Васильевой.

предположение о том, что имена даются вещам не произвольно, а с точки зрения описания сущности вещей.

Подобная постановка проблемы является конгениальной идеям Фреге и всех представителей ранней аналитической философии. Для Фреге и Рассела чрезвычайно актуальна задача выделения сферы «мыслимого», «осмысленного», а также проблема разграничения понятий «бесмысленное» и «ложное». Для Витгенштейна и Айера важнейшим является вопрос не только о границах «мыслимого», но и о границах самого языка, то есть вопрос: о чем мы можем сказать (имеется в виду: сказать строго и точно, на языке логики)?

В аналитической философии складывается амбивалентное отношение к платонизму. Платонистская основа у Фреге, Рассела, Витгенштейна и др. прослеживается в духе *pro* на глубинном, метафизическом уровне; однако на уровне обоснования языка математической логики тональность, скорее, звучит в духе *contra*. Нам кажется, тому виной вовсе не сам платонизм, а гегельянская философия абсолютного идеализма и феноменология (то есть современный «идеализм» в широком смысле слова), с которыми Фреге и аналитические философы ведут ожесточенную идейную борьбу. К примеру, для Рассела Платон оказывается своеобразным предводителем идеалистического лагеря, враждебного выдвигаемому им реализму, что обуславливает эпизодически возникающие резкие оценки идей античного классика. В «Человеческом познании» Рассел пишет:

Только на небесах Платона могли бы мы увидеть *кошку* вообще, ненавидящую *собаку* вообще. У нас на земле существует множество фактов, в силу которых оно является истинным, но эти факты не могут быть восприняты все сразу².

Математическая логика, и в особенности теория логического атомизма, имеет в своей основе эмпирический базис, а, как известно, британские классические эмпирики критически относились к

² Рассел 1997: 129.

допущению абстрактных, или отвлеченных, идей. В порыве критической запальчивости Рассел однажды пишет:

Час беседы с Галилеем или Ньютоном даст вам больше в понимании истории философии, чем год, проведенный с Платоном и Аристотелем³.

Задачей Рассела является коренная реформа логики, призванная выбить из-под нее идеальную основу и свести к теории дескриптивного языка, в основе которого лежит понятие «*факт*», а не понятие «идея».

Здесь, правда, изначально налицо внутреннее противоречие. Как мы видим из приведенного суждения Рассела, в онтологическом (эпистемологическом) отношении предложенная им теория является решительной оппозицией платонизму. Факт как имеющая определенность и фиксируемая область природы не включает в свое определение понятие идеальной сущности. Наоборот, в основе такой логики лежит реалистическое положение (выдвинутое впервые Дж. Муром), согласно которому факт существует совершенно независимо от любого описания, наименования и теоретического осмысления. Отсюда очевидная эмпирическая и сциентистская ориентация аналитической философии, выдвигаемое учение об «*описательной*» сущности логического языка.

При всей несовместимости оснований платонистской и раселианской логики можно обнаружить существенное подобие. Ведь, по большому счету, в логическом языке аналитической философии меняется только онтологический базис. *По своей же форме* этот язык соответствует тем требованиям, которые выдвинул Платон. Ведь не зря критики и теоретики называют язык *Principia Mathematica* или «Логико-философского трактата» *идеальным языком*. Не будет натяжкой предположить, что и язык «Кратила», и логические языки аналитической философии должны удовлетворять некоторым одним и тем же требованиям:

³ Рассел 1999с: 18.

- универсальность;
- всеобщность;
- однозначность значений имен;
- простота и рациональность.

И по своей формальной сути, и в качестве идеала дух платонизма сохраняется в первых языках математической логики. Особенно это очевидно при попытках метафизического обоснования логического языка. В своей книге «Проблемы философии» Рассел посвящает главу понятию «универсалия», в которой признает необходимость этого понятия для любого логического языка.

Мир универсалий, таким образом, может быть описан как мир бытия, неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, логика, творца метафизических систем и для всех, возлюбивших совершенство больше жизни⁴.

Универсалии в математической логике, по своей формальной сути, остаются все теми же «сущностями» платоновского «Кратила». Их *логическое* бытие остается тем же самым, несмотря на то, что их *онтологическое* бытие существенно меняется: теперь универсалии не мировые сущности, а только элементы логического, языкового пространства. Если исторически «забежать вперед», то здесь уже можно предвидеть будущий отрыв «чистой» семантики от эпистемологии и метафизики, который в 1930-е годы был предпринят Айером, Поппером, Тарским, Куайном, а отчасти и самими Расселом и Витгенштейном.

В концептуальном пространстве ранней аналитической философии далеко не все были такими последовательными и радикальными реалистами, как Мур и Рассел. Позиции некоторых философов-аналитиков, их учения о языке близки платонизму не только в формально-логическом, но и в онтологическом отношении. Г. Фреге — не аналитический философ, но он занимает особое положение, поскольку его семантические идеи повлияли

⁴ Рассел 1914: 74.

на все без исключения логические системы, созданные в аналитической философии. Отвергая гегельянство и феноменологию Гуссерля в вопросе о наличии чистых сущностей, Фреге, тем не менее, не склонен к переходу на позиции реализма. Он выдвигает несколько утопическое, но не лишенное рационального зерна требование того, что логический язык должен иметь исключительно *логические* основания. Основанием логики, по Фреге, является сфера «мысли» (мыслимого, осмысленного). Он пишет:

Мысль нельзя признать истинной, пока она не постигнута. Любая истинная мысль была истинна еще до того, как она была постигнута каким-то человеком. Мысль не нуждается в человеке как некоем носителе»⁵.

Тем самым Фреге постулирует своеобразный *семантический платонизм*, который учит о том, что логика занимается наименованием и определением сферы мыслей, которая является объективной. В данном случае установление и смысла, и значения являются *деятельностью* по прояснению смысла, к созданию единственно возможного логического языка, описывающего мироздание (что, на наш взгляд, чутко воспринял Витгенштейн). Этот аспект учения подчеркивает один из крупнейших отечественных интерпретаторов логики Фреге Б.В. Бирюков:

Противник субъективизма, психологизма и эмпиризма, Фреге занял в философии математики позицию так называемого *математического платонизма* или *реализма*⁶.

Тем самым семантический (математический) платонизм Фреге оказывает существенное воздействие на все логические языки аналитической философии; вопрос лишь в степени этого воздействия.

⁵ Фреге 2000: 375.

⁶ Бирюков 2000: 37.

Очевидное влияние платонизма испытывает и А.Н. Уайтхед — один из авторов логического языка *Principia Mathematica*. Онтология Уайтхеда зачастую стоит особняком в аналитической философии и мало связывается с его математикой; однако, на наш взгляд, это одно из самых ярких «платонистских» проявлений облика аналитической философии, которое сущностно вытекает из ее природы. Речь идет о теории *вечных объектов*. Уайтхед пишет:

Метафизический статус вечного объекта состоит в том, что он представляет собой возможность для действительности⁷.

Не вдаваясь в детальное исследование, которое могло бы нас увести от темы, отметим, что вечные объекты являются *сущностью* фактов и явлений. Если это и не платоновские идеи, то нечто довольно близкое им. Мотив предположения Уайтхеда таков: логика не может базироваться на сфере изменчивых фактов; ей требуется более глубокое и прочное основание, прежде всего для обоснования принципа однозначности. Поэтому Уайтхед не отвергает, а, наоборот, допускает существование идей:

Мы подчеркиваем изначальный характер вселенной. У этого характера две стороны: одной является смертный мир становящихся фактов, приобретающих бессмертие реализованной ценности, а другой стороной является вневременный мир чистой возможности получения вневременной реализации. Мостом между обоими оказывается двусторонняя Идея⁸.

В отличие от Рассела и Витгенштейна, отвергавших идеальный мир и довольствовавшихся миром фактов, а также онтологически индифферентного Фреге, Уайтхед может считаться тем аналитическим философом, который сделал наиболее последовательные платонистские выводы в области онтологического обоснования

⁷ Уайтхед 1990: 220.

⁸ Уайтхед 1990: 310.

семантики. Для него не только язык, но мир требует укорененности в объективном мире сущностей. Учение Уайтхеда о вечных объектах ставит вопрос о необходимости не только логики, но и метафизики языковых сущностей. Будучи исторически периферийной ветвью развития аналитической философии, онтология Уайтхеда обнажает *зависимость* логики от онтологии, вопреки кажущейся независимости, которую декларируют представители «чистой» семантики: Рассел, Витгенштейн, Айер, Тарский и др. Анализ идей Фреге и Уайтхеда убеждает нас, что и в области *метафизического оправдания идеального логического языка* платонизм является как нельзя более востребованным.

Теперь мы переходим к теории имен. Витгенштейн в «Логико-философском трактате» определяет мысль следующим образом: «Логический образ фактов есть мысль»⁹. Поскольку мысль как элемент логики есть понятие, то ключевым оказывается вопрос *наименования*, то есть процедуры задания и определения логического имени. Область логического наименования, в отличие от эпистемологии языка, не испытывает существенного влияния эмпиризма; влияние платоновских идей на этот раздел аналитической философии языка более очевидно и значительно.

Рассел предлагает теорию наименования, которую можно метафорически назвать «теорией Адама». Как известно, Бог показывал Адаму зверей, которым присваивались имена. Подобная теория выдвигается в «Кратиле». Платон пишет:

Ведь ясно, что первый учредитель имен устанавливал их в соответствии с тем, как он постигал вещи?¹⁰

Высказывание Платона: «как он постигал вещи» подразумевает не субъективное понимание, а понимание сущности вещей, то есть речь идет о сознании «учредителя», Демиурга. В диалоге следуют пространные рассуждения о том, что многие слова

⁹ Витгенштейн 1958: § 3.

¹⁰ *Сра.* 436b.

древнегреческого языка, а также наименования богов, даны закономерно и этимологически отражают сущности. Будь наши души совершенными и похожими на душу «первого учредителя», мы, по Платону, вообще могли бы обойтись без языка, оперируя чистыми сущностями. Об этом пишет Платон: «Можно, видимо, изучить вещи и без имен»¹¹. Подытоживая учение Платона, можно допустить следующее: имена являются необходимыми, поскольку с их помощью можно передать смысл сущностей. Если вернуться в контекст аналитической философии, то следует вспомнить С. Крипке, который в своем труде «Именование и необходимость» выдвигает платоновский по своей сути вопрос: Насколько необходимо соответствующее наименование? Этот вопрос является существенным для любой логической теории аналитической философии.

Обратимся к тем примерам из логических трудов Рассела, в которых фигурирует имя «Сократ». Поскольку Рассел увязывает теорию дескрипций с учением о знании по знакомству, представляется важным то, что мы не являемся знакомыми с Сократом:

Мы не знакомы с Сократом и, стало быть, не можем именовать его. Употребляя слово 'Сократ', мы на самом деле используем дескрипцию¹².

Дескриптивны любые описания Сократа: Сократ — человек, древний грек, афинянин, философ, учитель Платона и т.д. В дальнейшем Рассел усложняет вопрос, вводя проблему тавтологии:

Предложение «'Сократ' является именем Сократа» не является тавтологией; вы усваиваете суждение подобного вида, когда вам представляют личность, о которой вы никогда не слышали. Когда слово 'Сократ' не заключено в кавычки, вы говорите о человеке, а не о слове¹³.

¹¹ *Cra.* 438e.

¹² Рассел 1999a: 26.

¹³ Рассел 1999b: 302.

Тем самым для Рассела принципиально важно провести различие между человеком Сократом и именем 'Сократ'. На уровне обыденного языка, как показал Витгенштейн, такая проблема отсутствует. Существует всеобщее конвенциональное согласие о том, что Сократ существовал и является одной из крупнейших персон в истории Древней Греции. Тем не менее, возникает качественная разница между описаниями непосредственно знакомых сущностей и тех сущностей, которые прямо не воспринимаются. По мнению Рассела, только уточнение дескрипций, равно как и элиминация из языка всех имен, не являющихся обозначениями фактов, способна сделать язык логики строгим.

Расселовская теория имен оказывается радикальной по отношению к тем случаям, когда у нас имеются серьезные и неразрешимые затруднения относительно определения того, описываются ли факты вообще. К примеру, такие затруднения могут возникнуть с литературными описаниями. Фреге приводит следующее затруднение:

Предложение «Одиссей был высажен на берег Итаки крепко спящим», очевидно, имеет смысл. Но так как весьма сомнительно, чтобы встречающееся в нем имя 'Одиссей' имело значение, сомнительно также, чтобы и все предложение имело какое-то значение <...> Мысль остается той же, независимо от того, имеет ли имя 'Одиссей' значение или нет¹⁴.

Теория Фреге, если и отвергает платоновские идеи, то, очевидно, в более «мягкой» форме. Рассел не может допустить оперирование именем 'Одиссей', поскольку у нас нет доказательств в существовании такого человека. Ситуация с Одиссеем аналогична с известным примером Рассела: «Современный король Франции лысый», суждения о котором оказываются ложными во всех случаях, вследствие несуществования такого короля. Однако, по Фреге, Одиссей не может быть однозначно назван «вымышленным» и не существующим персонажем. Скорее, правильно судить так:

¹⁴ Фреге 2000: 234.

Одиссей, возможно, существовал. Налицо модальность, которую Фреге решает уже известным нам путем: суждения об Одиссее вполне осмысленны, но сомнительно, что они что-либо означают. Сходное усложнение, влекущее за собой «либерализацию» наименования, постигло и теорию Витгенштейна. Как отмечает Я. Хинтикка:

В *Трактате* связи между миром и языком фиксируются отношениями между именем и объектом. А теперь эти самые отношения, согласно новому взгляду Витгенштейна, составляются и утверждаются определенной человеческой деятельностью по определенным правилам, которая могла бы быть названа «обычаями» или «установлениями»¹⁵.

Поздний Витгенштейн допускает конвенциональную процедуру наименования (которая, безусловно, все равно основывается на веских причинах). Это затруднение усматривает и П. Стросон: «Очевидно, что не все случаи идентификации индивида — случаи демонстративной идентификации»¹⁶, — считает он.

Тем самым радикальный подход раннего Рассела, требующего элиминации всего, что не может быть установлено дескриптивно, существует на фоне теорий, в которых подобные запреты либо отсутствуют, либо выведены в более слабой форме. Здесь опять можно обратиться к Платону, который, как предполагает Р.В. Светлов, выступает сторонником строгих и однозначных определений имен:

Сократ ставит вопрос об однозначном соответствии атомарных «фактов», данных нам в ощущениях, их наименованиям (что явно напоминает «лингвистический атомизм» раннего Витгенштейна)¹⁷.

Возможно, такая аналогия со стороны знатока и исследователя античной философии покажется излишне смелой. Однако здесь

¹⁵ Хинтикка 2015: 48.

¹⁶ Strawson 1959: 19.

¹⁷ Светлов 2012: 64.

есть рациональное зерно. Картина языка в «Кратиле», «Теэтете» и других диалогах если не «атомистическая», то имеет атомистический образ. Платон проводит следующий принцип: для каждой идеи должно быть одно (и только одно) имя в языке; то есть реализуется выдвинутый Расселом и Витгенштейном принцип *замещения*, когда в логическом пространстве имя выступает в качестве эквивалента соответствующей сущности. И здесь опять следует повторить мысль, выдвинутую в начале статьи: налицо очевидное формальное и методологическое подобие в понимании наименования и структуры языка между Платоном и аналитическими философами. На общем фоне Рассел выглядит наиболее радикальным критиком онтологии платонизма, но и он подвержен «духу» этого учения. Как подчеркивает итальянский аналитический философ Гаэтано Ликата:

Рассел создает логическое понимание чисто экстенционального языка, в котором прямое соответствие является необходимым условием, а семантическая невинность должным допущением¹⁸.

В какой-то степени Рассел до конца жизни считал, что Фреге, Витгенштейн, Тарский, Куайн и другие логики изменили духу аналитического реализма, совершив уступки по отношению к идеализму и отвлеченному логицизму. Однако важно и то, что расселовская теория «буксует» в вопросах трактовки воображаемых, возможных сущностей, априорных дедуктивных понятий, а также понятий, основанных на свидетельствах других людей. Платоновская теория избегает этой трудности, поскольку, как утверждается, ничего осмысленного не может возникнуть случайно. Любое имя оказывается обозначением той или иной идеи, которая уже существовала, но не была артикулирована в языке и только на определенном этапе вступила в стадию «припоминания». По этому поводу можно привести замечание М. Даммита, который пишет:

¹⁸ Licata 2011: 153.

Платонизм, взятый в качестве философии математики, основан на простом фундаменте: сходстве между постижением математической истины и восприятием физических объектов, то есть математической природе физической вселенной. Для платоника математические суждения истинны или ложны независимо от нашего познания их истинности¹⁹.

Если принять предположение, что язык является образом мира, то целый ряд теоретиков математической логики (включая Фреге, Витгенштейна и др.) были, по своей сути, явными платониками, только понимали платонизм в «математическом» смысле — как учение об объективном характере оснований логического языка. Даже Рассел, сомневающийся в наличии особой онтологии языка, всецело находится под властью математического идеала. Во всех своих сочинениях он «эстетизирует» образ логики и математики, воспевая красоту и совершенство строгой логической мысли. Деятельность же логика Рассел превозносит как имеющую общечеловеческое значение работу по созданию совершенного языка; при этом пафос Рассела вполне совпадает с пафосом относительно роли философа, свойственным платоновскому Сократу.

Наше предположение состоит в том, что платонизм и аналитическая философия родственны в трактовке логического символизма. Вспомним, что одна из основных задач логического языка «Трактата» — задать критерии такого языка, при котором был бы возможен *точный* символизм. В основе точного символизма, как мы уже показали, лежат принципы соответствия и замещения. «При логически корректном символизме всегда имеется определенное тождество структур факта и его символа»²⁰, — считает Рассел. Мы предлагаем перечитать высказывание Рассела, заменив всего лишь одно слово: слово «факт» на слово «идея». На наш взгляд, в онтологическом смысле произойдет радикальное изменение, но в *формально-логическом* смысле никакого изменения не произойдет. Ведь в этом отношении базисным является вовсе не

¹⁹ Dummett 1978: 202.

²⁰ Рассел 1999а: 22.

факт или идея, а отношение *тождества*, остающееся, как таковое, прежним. Следовательно, в формальном отношении, символизм математической логики остается платонистским по сути. Конечно, такое предположение следует принимать осторожно. Рассел справедливо полагает, что идеалисты склонны переоценивать логический символизм, приписывая именам «особые» свойства, вплоть до допущения особого логического уровня бытия. В результате возникает опасность приписывать предмету свойства символа. Как нам кажется, такое возражение можно отнести к гегельянкам и феноменологам; Платон же остается неуязвимым. Ведь у Платона сущности имеют абсолютный характер. По своей сути они совершенно не зависят от того, как их называют. Наоборот, Платон стремится показать, что лишь те наименования достоверны, которые даже на этимологическом уровне отображают сущности.

Несмотря на формальное подобие, можно указать на существенное отличие аналитической логики от платонизма. В логике аналитиков высказывание играет только *языковую* роль, не имея стремления что-либо вносить в бытие мира. «Центральная идея теории дескрипций состояла в том, что фраза может обуславливать значение предложения, не имея сама по себе никакого значения»²¹. У Платона, конечно, не так. Не только имена, но и определения имеют значения, поскольку устанавливают «внутренние» отношения между идеями. Рассел и Витгенштейн (в «Трактате») предлагают «картинную» теорию логического языка. Высказывания — лишь «картина» фактов, которая может оказаться удачной и даже очень точной копией, никак не влияя при этом на сам факт. На этом фоне наблюдается «математизация» учения Платона о сущностях; в области логики Платон является основоположником строгих и точных («математических») определений. Это подразумевает Уайтхед. Он пишет:

Но есть еще один вопрос, который, я уверен, заинтересовал бы Платона, если бы он знал алгебру. Кто же изобрел те фундамен-

²¹ Рассел 1993: 27.

тальные идеи, которые были подобным образом символизированы?²²

Уайтхед здесь выражает общее для аналитических философов суждение о том, что логика и математика являются предельным выражением свободы человеческого ума. Как нам кажется, у Платона все несколько иначе: признается высокая значимость логики, но нет никакого *логицизма*. Логическое рассуждение, по Платону, — лишь одна из форм деятельности разумного человека; логическому описанию не придается исключительного значения. Наоборот, Платон в «Государстве» склонен даже предостерегать от излишнего увлечения науками и искусствами, которые могут разрушить гармоническую целостность личности и особенно отвлечь от общественно полезной политической и военной деятельности. В суждении же Уайтхеда очевиден приоритет логики и математики в философии; но эта ограниченность является существенной, характерной чертой самой аналитической философии, особенно на ее раннем этапе.

Впоследствии аналитическая философия начинает отходить от идеала точного символизма, в формальном отношении теряя платонистские черты. Так, к примеру, поздний Уайтхед отмечает: «В языке наличествует некая неопределенность символизма»²³. Подобная эволюция свойственна для Рассела, Витгенштейна, Карнапа, Айера, Поппера и других логиков. Критерии строгости дескрипций постепенно смягчаются, имя приобретает все более нестрогое значение, на определенном этапе уже не являясь «образом» мира. К примеру, Витгенштейн отмечает:

Знаки, например, в алгебре логики могут быть заменены любыми другими, и мы не станем переживать это²⁴.

Символизм приобретает исключительно языковые черты, и сам логический язык теряет такое качество, как *универсальность*, ока-

²² Уайтхед 1990: 328.

²³ Уайтхед 1999: 60.

²⁴ Витгенштейн 1994: § 167.

зываясь лишь одним из возможных языков. Путь к логическому плюрализму (и даже релятивизму) оказался исторически неизбежным вследствие внутреннего противоречия, присущему теориям идеального языка: всеобщность и всеохватность такого языка вступает в неразрешимое противоречие с принципом эпистемологической нейтральности такого языка, признания за ним исключительно языковой, семантической роли.

На наш взгляд, в платонизме утверждается неизбежность мира объективных и идеальных сущностей, которая в логическом смысле дает основание истинности любых значений и определений. Как отмечает крупнейший предшественник аналитической философии Ф.Г. Брэдли (споры с философией которого во многом сформировали раннюю аналитическую традицию): «Вне истины самой по себе не может быть критерия истины»²⁵. В теории идеального языка присутствовал семантический монизм, который роднил аналитическую философию с идеями Платона: утверждалось, что лишь на *таком* языке можно предложить истинные высказывания. Если обратиться к «Кратилу», то платоновский Сократ не испытывает никаких сомнений по поводу того, что, к примеру, существуют именно такие имена богов, а не другие. Наоборот, они и должны быть только такими, поскольку существует только один способ правильного наименования сущностей.

При этом в аналитической философии ставится вопрос, который на уровне логики до того не ставился: является ли мыслимое существование имени достаточным условием для того, чтобы допустить существование за пределами мысли? Обратимся к примеру Рассела:

Общие пропозиции должны интерпретироваться как не затрагивающие существования. Когда, например, я говорю: «Все греки являются людьми», я не хочу, чтобы вы предполагали, что эта пропозиция влечет существование греков²⁶.

²⁵ Bradley 1914: 345.

²⁶ Рассел 1999а: 54.

Поздний Витгенштейн, а до него Юм, указывали на так называемую «обычность обстоятельств», то есть ситуацию, когда уже при произнесении имени не возникает никаких сомнений в существовании подразумеваемого содержания. По этому поводу Юм пишет:

Мы не можем продолжать свои выводы *in infinitum*, но единственное, что может положить им конец, — это впечатление памяти или чувств, за которыми уже нет места сомнениям и вопросам²⁷.

Предположение в только что приведенном суждении Рассела оказывается революционным, «разрывая» шаблоны лингвистической привычки. Суть учения в том, что никакое значение не может быть допущено *ad hoc*, без введения через дескрипцию. Так, по мнению Рассела, можно просто избавиться от мнимых и воображаемых сущностей. В идеале должны присутствовать только те имена, которые обозначают факты, а предмет этих фактов должен быть непосредственно знакомым. Здесь, как предполагает А. Айер, «объяснение Расселом понятия истины ведет к онтологической проблеме»²⁸. Диалоги Платона — столь обширный свод, что в нем можно найти практически любые аналогии (не зря Уайтхед назвал всю мировую философию сплошным примечанием к Платону). Однако в такой форме Платон проблему не ставит. Правда, в «Кратиле» утверждается *возможность* давать имена не с точки зрения сущности, а произвольно (платоновский Сократ приводит примеры того, как одно и то же по-разному именуется у греков и варваров, или греков из разных полисов); но такая возможность признается вводящей ум в заблуждения.

В теории дескрипций Рассел отмечает, что для логика необходимо особое чувство меры, когда понятия вводятся осторожно, на основе строгих и проверенных фактов. В своей интерпретации идей Рассела Айер вводит термин «*платонический реализм*», согласно которому

²⁷ Юм 1996: 139.

²⁸ Ayer 1971: 109.

всё, что может быть упомянуто, является, можно сказать, термином. Любой термин может быть логическим субъектом высказывания, и всё, что может быть логическим субъектом высказывания, включая несуществующие сущности типа единорогов, или даже логически невозможные сущности типа наибольшего числа, наделяется бытием, в том или ином смысле. Следовательно, Рассел пришел к мысли, что столь крайняя терпимость к умножению сущностей показывает, как он утверждает, недостаток чувства реальности, которое должно проявляться даже в самых абстрактных науках²⁹.

«Чувство реальности» является естественным регулятором для допущения имен в язык. Как отмечает А. Коффа: «Рассел никогда не смог сжиться с тем фактом, что значение не может быть составлено из фрагментов реального мира»³⁰. Идея Рассела о тождестве высказываний и фактов, тем не менее, никогда не выводилась им прямо. Как нам кажется, присутствует озвученная Витгенштейном идея «замещения» именем факта в языке.

Как мы знаем, все теоретики идеального языка в своей эволюции пришли к учению о языковом плюрализме. Подобный подход, с нашей точки зрения, глубоко чужд ранней аналитической философии. В логических теориях Фреге, Рассела, Мура, Уайтхеда, Рамзея, Броуда, Поппера, раннего Витгенштейна, раннего Айера и др. предлагается проект единственного в своем роде идеального логического языка, лежащего в основе всех наук. В утверждении подобного *логического универсализма* ранняя аналитическая философия, как мы попытались показать, имеет целый ряд характерных черт, которые роднят ее с платоновской философией.

В заключение еще раз подытожим, обозначив выводы, к которым мы пришли в ходе проведенного исследования:

- Идеи Платона оказывают существенное влияние на раннюю аналитическую философию. При этом теория идеальных сущностей отвергается (или принимается с оговорками), тогда как теория наименования заимствуется и получает дальнейшее развитие.

²⁹ Ayer 1984: 24.

³⁰ Коффа 2019: 123.

- Отношение к платонизму амбивалентно. В онтологическом (эпистемологическом) отношении платонизм, в целом, отвергается. Однако в учениях Фреге и Уайтхеда предпринимается попытка совмещения идей логики, математики и семантики с онтологическим допущением объективного существования идей.
- В логическом отношении ранняя аналитическая философия заимствует принципы, выведенные в «Кратиле»: универсальность, всеобщность, однозначность определений имен, простота и рациональность определений.
- Показано существенное сходство в трактовке понятия «наименование». У Платона и ранних философов-аналитиков присутствует отношение замещения, когда в логическом пространстве имя выступает в качестве эквивалента соответствующей сущности.
- Показано, что в формальном отношении символизм математической логики ранних аналитических философов остается платонистским по своей сути.
- Обосновано предположение о том, что семантический монизм идеального логического языка конгениален языковому универсализму, который выводится в платоновском «Кратиле».
- Показано, что платонизм в ранней аналитической философии трансформируется, приобретая математический и семантический характер.
- В историко-философском смысле делается предположение, что устойчивое мнение о «враждебности» ранней аналитической философии платонизму (сформировавшееся под влиянием полемических выпадов Рассела) требует корректировки и пересмотра. Открывается перспектива дальнейшего исследования платоновских корней аналитической философии языка.

Литература

- Бирюков, Б.В. (2000), «Готтлоб Фреге: современный взгляд», in Г. Фреге, *Логика и логическая семантика. Сборник трудов*, 8–62. М.: Аспект Пресс.
- Витгенштейн, Л. (1958), *Логико-философский трактат*. М.: Издательство иностранной литературы.
- Витгенштейн, Л. (1994), «Философские исследования», in Id., *Философские работы*. Часть I, 75–320. М.: Гнозис.

- Коффа, А. (2019), *Семантическая традиция от Канта до Карнапа. К Венскому вокзалу*. М.: Канон Плюс.
- Рассел, Б. (1914), *Проблемы философии*. СПб.: Типография Ф. Маркса.
- Рассел, Б. (1993), *Мое философское развитие (главы 5–7)*, in А.Ф. Грязнов (ред.), *Аналитическая философия. Избранные тексты*, 11–27. М.: Изд-во Московского университета.
- Рассел, Б. (1997), *Человеческое познание. Его сфера и границы*. Киев: Ника-Центр.
- Рассел, Б. (1999а), *Философия логического атомизма*. Томск: Водолей.
- Рассел, Б. (1999b), *Исследование значения и истины*. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Рассел, Б. (1999с), “Искусство философствования”, in Id., *Искусство мыслить*, 13–82. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Светлов, Р.В. (2012), “«Критика языка» в «Тезете» и проблема лингвистического атомизма”, in С.В. Никоненко (ред.), *Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России*, 62–66. СПб.: Издательство философского факультета СПбГУ.
- Уайтхед, А.Н. (1990), *Избранные работы по философии*. М.: Прогресс.
- Уайтхед, А.Н. (1999), *Символизм, его смысл и воздействие*. Томск: Водолей.
- Фреге, Г. (2000), *Логика и логическая семантика. Сборник трудов*. М.: Аспект Пресс.
- Хинтиikka, Я. (2012), “О Витгенштейне”, in Я. Хинтиikka, *О Витгенштейне; Л. Витгенштейн, Из текстов и заметок*. М.: Канон Плюс.
- Юм, Д. (1996), *Сочинения в 2 томах*. Т. 1. М.: Мысль.
- Ayer, A.J. (1971), *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. Harvard University Press.
- Ayer, A.J. (1984), *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Weidenfeld.
- Bradley, F.H. (1914), *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press.
- Dummett, M. (1978), “Platonism”, in M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, 198–206. Harvard University Press.
- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Licata, G. (2011), *Truth and Facts. Rejection of the Slingshot Argument in the Defense of the Correspondence Theory of Truth*. Roma: Aracne.
- Rockmore, T. (2004), *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Russell, B.; Whitehead, A.N. (1963), *Principia Mathematica*. Cambridge University Press.
- Strawson, P.F. (1959), *Individuals*. New York University Press.

Рустем Вахитов

Идеальное Ильенкова с точки зрения платонизма

RUSTEM VAKHITOV

THE IDEAL IN EVALD ILYENKOV FROM THE STANDPOINT OF PLATONISM

ABSTRACT. The article examines the Soviet philosopher Evald Ilyenkov's approach to the concept of the ideal. Ilyenkov believed that Plato, who discovered the concept of 'idea', misinterpreted the existence of the 'ideal'. In his opinion, the political economic theory of Karl Marx is the only key to understanding the ideal. Ilyenkov considered the phenomenon of value described in Marx's *Capital* to be an example of the ideal. The commodity-money exchange is similar to the exchange of substances between man and nature (as Marx defined labor). The value of a thing emerges in the process of market exchange just as a substance of nature obtains the imprint of a man's idea in the course of its processing. However, this metaphor may be extended: there is no value in a thing before market exchange. Still, to produce a thing, some abstract labor was spent, the amount of which is reflected in the value. Similarly, there must be an essence in an object of nature, which later comes to be reflected in ideal existence. This essence is the universal form of a thing, which is represented in the material body of another thing — e.g., of a cultural item. In the process of such representation of one thing's universal form by another thing, the ideal appears. Ilyenkov acknowledged the existence of the universal in nature, but he characterized it as material existence. Meanwhile, these universal forms and laws possess all the parameters of ideal existence. This was indicated both by M. Lifshits and A. Losev. Thus, Ilyenkov failed to refute Plato's theory of ideas, and at the same he added to it an important nuance.

KEYWORDS: Evald Ilyenkov, the ideal, Plato, *eidōs*, universal forms.

1. Вызов платонизму

Концепция идеального, принадлежащая советскому творческому марксисту Эвальду Васильевичу Ильенкову (1924–1979), конечно, была вызовом платонизму. Ведь советский философ полагал, что Платон, открыв феномен идеального, неправильно его

© Р.Р. Вахитов (Уфа). ruat_r_vahitov@mail.ru. Башкирский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.15

истолковал и что якобы только в политэкономических штудиях Маркса проблема идеального получила верное решение, выдистиллированное оттуда и прокомментированное самим Ильенковым. В этом есть нечто странное. Платонизм был и в определенной мере остается магистральным направлением в русской философии. Понятно, что в советские времена философы-платоники не могли ответить Ильенкову в официальной печати напрямую (хотя немарксистские авторы и в то время говорили многое, виртуозно применяя «Эзопов язык»). Но ведь и теперь, когда цензурные препоны пали и можно стало свободно критиковать марксизм и марксистов, мы так и не увидели ответа платоников на рассуждения советского философа об идеальном.

Особенно удивительно молчание последнего живого великого русского философа-платоника Алексея Федоровича Лосева. А ведь он не только был современником Ильенкова и, безусловно, читал его работы — он лично знал его, встречался с ним, даже был в хороших отношениях на почве общей любви к Вагнеру. Лосев, между прочим, живо интересовался всем, что происходит у марксистов, по-своему пытался участвовать в марксистских дискуссиях, всегда задавая высокую планку самой постановкой проблемы, не меньше Ильенкова критиковал вульгарный марксизм и вульгарный материализм, причем не только в ранних работах, но и в «Истории античной эстетики». Тема идеального, или эйдоса, как сказал бы Лосев, была одной из излюбленных его тем в философии, и, конечно, Лосеву было что сказать по поводу суждений Ильенкова об идеальном.

Возможно, своеобразным откликом такого рода была чеканная формулировка из биографии Платона и Аристотеля, написанной в соавторстве с А.А. Тахо-Годи, где Лосев твердо отстаивает неопровержимость существования идей:

учение об идее как о принципе осмысления вещей, как об их общей целостности, являющейся законом их отдельных проявлений, это осталось в науке навсегда, и от этого всемирно-исторического платонизма никакая философия не может и не

должна отказаться. *Всеобщую закономерность вещей, конечно, можно не называть идеей или совокупностью идей, но от самой этой всеобщей закономерности вещей наука отказаться не может* (курсив мой — Р.В.)¹.

Имя Ильенкова здесь не упоминается, но он вполне мог иметься в виду, потому что именно Ильенков среди современников Лосева, с одной стороны, отстаивал объективность идеального, что не могло Лосеву не импонировать, а с другой стороны, доказывал, что ничего идеального вне человеческого мира нет, с чем Лосев был решительно не согласен.

Парадоксально, что больше всего на платонический ответ Ильенкову похожи знаменитые рассуждения Михаила Александровича Лифшица, хотя сам он платоником себя не считал и позиционировал себя как «обыкновенного марксиста», лишь берущего «займы» у Платона. Во всяком случае, любой платоник, который попытается осмыслить со своей позиции точку зрения Ильенкова, не только не может проигнорировать аргументы Лифшица, но и должен использовать их и развивать дальше. Чем собственно, мы и собираемся заняться в этой статье.

2. Метафора «товарный обмен — обмен между человеком и природой» у Ильенкова

Общеизвестно, что свою концепцию идеального Ильенков вывел из «Капитала» Карла Маркса, анализируя Марксово понятие меновой стоимости (или просто стоимости): «совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме идеального как раз в связи с проблемой стоимости», — пишет он². Стоимость товара, по Ильенкову, есть один из нагляднейших примеров объективного идеального. Во-первых, стоимость не совпадает с материальным телом товара и необнаружима для наших органов чувств и, во-вторых, она не совпадает и с психическими феноменами и не зависит от

¹ Лосев, Тахо-Годи 1993: 92.

² Ильенков 1991: 241.

наших субъективных желаний. Что же такое стоимость? По Марксу и Ильенкову, вещь начинает что-либо стоить, приобретает меновую стоимость, то есть превращается из вещи в товар, когда ее меняют на другую вещь, то есть когда она вовлекается в рыночный обмен. Причем, как это доказывал Маркс в примере с холстом и сюртуком, стоимость не возникает одна, она появляется в паре с эквивалентом — другим товаром, который выражает стоимость в своем материальном теле. Стоимость воплощается в эквиваленте. Товар становится материально-идеальным предметом и остается таковым, пока длится рыночный обмен (как только этот обмен прекращается, товар становится просто предметом потребления, он лишается меновой стоимости до следующего своего путешествия на рынок, если таковое состоится).

Это ключ к пониманию любой разновидности идеального у Ильенкова. *По сути дела, советский философ превратил рассуждение из «Капитала» Маркса в метафору появления идеального вообще.* Ильенков утверждал, что идеальное возникает и существует лишь в процессе труда, но еще Маркс определял труд как процесс обмена веществ между человеком и природой³. Человек берет от природы материал, сырье, а возвращает предмет культуры, который есть уже материально-идеальный предмет, в который заложен человеческий смысл, цель, предназначение. *Подобно тому как при рыночном обмене возникает стоимость и находит свое воплощение в эквиваленте, в процессе труда возникает идеальное и находит свое воплощение в материальном теле предмета культуры.* Взглянув на солнце, какой-то древний мастер сделал колесо, то есть он «породил» идею круга в ходе создания колеса.

Однако по Ильенкову в самом солнце никакой идеи круга не было, как не было ее и в мозге мастера, каковой также представлял собой природную вещь. Вещи природы, согласно советскому

³ «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой» (Маркс 1950: 184).

философу, сами по себе лишены идеального, оно «живет» не в дереве и камне, а в колесе и статуе, причем живет не постоянно, а только лишь моментами. Фактически таких момента три — когда колесо и статую делают, когда ими пользуются по назначению (колесо используют для езды, а статую — для украшения помещения или парка) и, наконец, когда их «потребляют идеально», то есть делают предметом мысли. Во всех остальных случаях, по Ильенкову, в этих предметах не больше идеального, чем в дереве или в камне, из которых их создали.

3. Развитие метафоры: что же в реальном мире?

Но ведь метафору, которую предлагает Ильенков, можно развить, и тогда появятся вопросы, на которые будет трудно ответить, оставаясь на позициях его концепции идеального. Пусть обмен товарами аналогичен взаимодействию человека с природой, в результате которого «первая природа» превращается во «вторую» — в культуру. Действительно, по Марксу до того, как вещь была вовлечена в рыночный обмен, ее стоимость не могла быть выражена, потому что не было зеркала, способного ее отразить — другой вещи, эквивалента. Более того, с одной стороны можно было бы даже утверждать, что вещь до своего прихода на рынок и не имела стоимости, потому что не была товаром (ведь не является товаром вещь, созданная для потребления внутри натурального хозяйства). Это полностью соответствует заявлению Ильенкова о том, что предмет природы, пока его не коснется человек (рукой, изменяющей его форму или хотя бы глазом, вовлекающим его в человеческую практику, — как звездное небо, превращаемое нами в компас и календарь), не имеет в себе идеального содержания.

Однако, всё немного сложнее. *Возможно, стоимости в предмете, еще не ставшем товаром, и нет, но субстанция стоимости — абстрактный труд — в нем так или иначе присутствует*, так как для изготовления этого предмета, этой потребительской стоимости, были потрачены физиологические силы человека. Разуме-

ется, этот абстрактный труд был неотделим от конкретного труда, создавшего именно эту потребительскую стоимость, но глупо отрицать, что и он воплощен в материальном теле вещи. Он, конечно, не тождественен стоимости — он примет ее форму, только когда перед ним появится «рыночное зеркало», как отражение Петра в зеркале появляется, только когда Петр поднесет зеркало к лицу, но это же не значит, что, пока он этого не делал, Петра вовсе не было.

Точно так же и идеальное не рождается в процессе труда из ничего, чтобы воплотиться в предмете культуры. *Природная вещь несет в себе нечто, что потом примет форму идеального или отобразится в форме идеального.* Интересно, что Ильенков это понимал и пытался по-своему на это указать. На данное обстоятельство обратил внимание М.А. Лифшиц. Возьмем классическое определение идеального у Ильенкова:

Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя... всеобщей природы... другого объекта, *всеобщей формы и закономерности этого другого объекта* (курсив мой — Р.В.), остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях⁴.

Лифшиц в «Диалоге с Эвальдом Ильенковым» замечает, что, очевидно, эта «всеобщая форма и закономерность объекта» существует в этом объекте еще до того, как он попал в руки человека и был превращен в предмет культуры: «ведь признает же он (Ильенков — Р.В.) „всеобщее“ объективной категорией, присущей и природе и обществу»⁵. Или вот Ильенков рассуждает об «антропоморфизации природы», придании ей человеческих норм в процессе труда и заявляет: «такая антропоморфизация как раз

⁴ Ильенков 1991: 235.

⁵ Лифшиц 2003: 215.

и раскрывает перед человеком *суть природных явлений* (курсив мой — *P.B.*), тех самых явлений, которые он вовлек в процесс производства»⁶. Обратим внимание, что по Ильенкову природные явления имеют некую суть, которая, очевидно, объективна, так же, как и сами явления, находится вне индивидуального и общественного сознания, и, вероятно, эта суть и выражается в идеальном в «общественной голове человека».

Ильенков до конца не продумал и ясно не осветил этот вопрос, просто потому что при жизни никто не вступал с ним в полемику по этому поводу и не побудил его высказаться более развернуто (напомню, что Лифшиц выступил со своей критикой уже после смерти философа). Но можно попробовать предположить возможную аргументацию Ильенкова. Конечно, по его убеждению, в реальном материальном мире наличествует всеобщее. Ильенков прямо об этом писал в статье «О всеобщем», где он отмечал, что марксистское понимание всеобщего

связано с утверждением объективной реальности всеобщего — но отнюдь не в смысле Платона и Гегеля, отождествляющих это всеобщее с «мыслью»... В смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого каждый раз конкретно-очерченного — целого, в составе... саморазвивающейся «тотальности»⁷.

Но это реальное, объективно существующее всеобщее не совпадает с идеальной категорией «всеобщее», которая, по Ильенкову, рождается в процессе взаимодействия человека с природой, отпечатывается на предметах культуры, а затем извлекается из них разумом человека в процессе использования их по назначению и становится достоянием философа. Точно так же дело обстоит и с сущностью вещи, тоже объективно существующей, как и сама вещь. Она есть, как об этом и писал Ильенков, но не тождественна идеальной категории «сущность».

⁶ Лифшиц 2003: 221.

⁷ Ильенков 1991: 327.

Бесспорно, Ильенков разделял тезис о тождестве бытия и мышления, который является отличительным признаком любой классической диалектической философии, в том числе и марксизма. Но он понимал его не как слияние идеального и материального. Материальное по Ильенкову вообще не совпадает с идеальным, иначе их невозможно было бы друг другу противопоставить. Еще в своей ранней книге о диалектике абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса советский философ заявлял, что противоположности совпадают именно потому, что они остаются при этом противоположностями, а не потому что они сливаются в некое неразличимое единство:

конкретность, понимаемая как выражение живой, фактической, объективной связи взаимодействия реальных единичных вещей, и не может быть выражена в виде абстрактного тождества, голого равенства, чистого подобия рассматриваемых вещей. Любой, самый элементарный случай реального взаимодействия в природе, обществе или в сознании заключает в своем составе не просто тождество, а обязательно тождество различного, единство противоположностей⁸.

Между прочим, — это уязвимая позиция, хотя и характерная для советской материалистической диалектики, выдвигающей на первый план не единство, а борьбу противоположностей. Вместе с тем классическая диалектика, восходящая к Платону и Плотину, требует и того, и другого: противоположности и едины, и неслиянны. Иначе невозможно объяснить: как материальное взаимодействует с идеальным, если в них нет ничего общего, если даже их единство напоминает лишь механическое сцепление шестеренок, так, чтоб где у одной — зуб, у другой — вырез (это пример самого Ильенкова из названной книжки).

У Ильенкова и получается эта асимметрия: человек и творимая им культура материально-идеальны, а внечеловеческая реальность, с которой взаимодействует человек в процессе труда, —

⁸ Ильенков 1960: 61.

сугубо материальна и до вмешательства человека не причастна ни к какой идеальности. Но как тогда возможен труд? Вода и масло не взаимодействуют, а отталкиваются друг от друга...

Конечно, по Ильенкову, в мире природы, до человека и независимо от него существуют и всеобщее, и сущности вещей, но при этом они не идеальны, как учила вся идеалистическая традиция, начиная с Платона, а... материальны. На это указывает Сергей Николаевич Мареев, критикуя понимание идеального у Лосева с позиций ильенковской философии: «Платонизм, как считал Лосев, неопровержим, потому что все, что невещественно, идеально»⁹. Иначе говоря, по Ильенкову всеобщее, сущности вещей и даже, как потом доказывает Мареев, законы природы невещественны, но вполне материальны, так как принадлежат к материальной, независимо от нас существующей, окружающей нас природе. *Получается, Ильенков и ильенковцы провозглашают существование третьей разновидности материи, наряду с веществом и полем, которое можно назвать протоидеальным*¹⁰. Это «материальное протоидеальное» и есть тот прообраз, который, отражаясь в зеркале предметов культуры, проявляет себя как идеальное. Как тут не вспомнить слова Лосева: «Всеобщую закономерность вещей, конечно, можно не называть идеей или совокупностью идей, но от самой этой всеобщей закономерности вещей наука отказаться не может»!

Противоречивая получается картина. Это «протоидеальное в природе» (всеобщее, сущности, законы) невещественно, то есть не имеет размеров, объема, плотности, формы, массы; его нельзя увидеть, потрогать, пощупать, обнаружить при помощи приборов, словом, оно лишено всех известных нам свойств материальных объектов; более того, мы знаем о существовании этого протоидеального только благодаря нашему мышлению, но оно... мате-

⁹ Мареев 2015: 204.

¹⁰ На самом деле, согласно платонизму можно говорить о «невещественном в природе», не совпадающем с веществом и полем, это — сама материя как бесформенный субстрат, она — небытие, и поэтому невещественна.

риально, и всё тут! На законный вопрос: «почему?» ильенковцы смогут предложить только один ответ: потому что оно находится за пределами общественного сознания, в мире объективной действительности. Помнится, Эвальд Васильевич Ильенков едко высмеивал своего оппонента Игоря Сергеевича Нарского за то, что тот, считая, что идеальное наличествует только в индивидуальной психике, всё остальное был вынужден отнести к материальному, в том числе и феномены объективного идеального:

Пока под «идеальным» понимается всё то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а всё остальное относится в рубрику «материального»... (этого требует элементарная логика), к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить и все вещественно зафиксированные (опредмеченные) формы общественного сознания, все исторически сложившиеся и социально-узаконенные представления людей о действительном мире, об объективной реальности¹¹.

И, надо заметить, совершенно правильно высмеивал! Но не оказывался ли Ильенков и сам в точно такой же ситуации, приняв как догму тезис о том, что идеальное существует лишь в общественном сознании, а всё то, что вне его, — сугубо материально? Поэтому он и вынужден был придумывать какие-то материальные, но невещественные фантастические сущности...

4. Одно или два идеальных?

Незабвенный Козьма Прутков сказал: «Если на клетке слона прочтешь надпись: „буйвол“ — не верь глазам своим». Как бы ни уверяли ильенковцы, что всеобщее, сущности и законы в природе — материальны, очевидно противоположное. Лифшиц совершенно верно характеризует их как идеи или, правильнее сказать, эйдосы, в платоновско-аристотелевском смысле, которые

¹¹ Ильенков 1991: 234.

есть «идеальные образцы вещей», каковым вещи пытаются уподобиться, но не могут в силу грубо-вещественной природы материи. Лифшиц пишет:

И откуда бы человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, если бы он не был полезной общественному человеку стилизацией процессов природы? Формы и отношения материальных вещей, которые человек берет за основу своей трудовой деятельности, сами по себе не вещество, а некоторые пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте. Но эти пределы реальны, принадлежат объективной реальности, и наше сознание или воля не могут их сдвинуть с места по произволу. Такими пределами являются идеальный газ, идеальный кристалл — реальные абстракции, к которым можно приближаться так же, как приближается к окружности многоугольник с бесконечно растущим числом сторон¹².

Ильенковцы на это возражают: идеальное, мол, не существует в природе — ни в объектах природы, ни в мозге человека. Кто же с этим спорит? Идеальное по своему определению таково, что оно не имеет размеров, объема, плотности, оно не занимает места в пространстве и не подчиняется условиям времени. Именно поэтому оно не существует в природе в том смысле, что если вы станете долбить камень, то вы всё равно не найдете в нем идею камня. Но точно так же, распиливая стол на всё меньшие части, вы не найдете в нем идею стола, и, как верно сказал Маркс, разлагая на атомы товар, вы не найдете там ни атома идеальной стоимости. Но в том смысле, в котором каждая вещь — будь она объектом природы или предметом культуры — должна быть связана с определенным эйдосом, который является принципом и законом организации ее материи, идеальное присутствует и в культуре, и в человеке, и в природе, и где бы то ни было. Даже в мозге, про который Ильенков, споря с Дубровским, не уставал повторять, что тот-де лишен идеального, в определенном смысле идеальное присутствует. Мозг, как известно, если его извлечь

¹² Лифшиц 1984: 123.

из черепной коробки, внешне напоминает полушарие, а значит, материя мозга связана с эйдосом полушария, она буквально пронизывается им, она организуется им и подчиняется ему.

А.Д. Майданский в свое время предположил, что тайна полемики Лифшица с Ильенковым об идеальном состоит в том, что они имели в виду разное:

Всякий диалог или спор имеет смысл лишь при условии, что стороны говорят об одном и том же предмете. Любое разногласие предполагает молчаливое согласие — по меньшей мере согласие насчет значения слов. Лифшиц же начинает свой «диалог» с Ильенковым с перемены значения термина. У его «идеального» столь же мало сходства с «идеальным» Ильенкова, как у созвездия Пса с лающим «другом человека». Ильенков ищет идеальные формы в реальной человеческой деятельности, в предметно-практических отношениях между людьми, ну а мысль Лифшица витает в мире абстракций, любуясь там «идеальными кристаллами». Затянутый Лифшицем «диалог» с Ильенковым поэтому бессмыслен¹³.

Однако Платон и Плотин не согласились бы с этой точкой зрения. *Идеальное согласно платонизму одно — это идея вещи, ее эйдос, находящийся в Космическом Уме — вместилище всех идей*¹⁴ (правильнее сказать, являющее собой один из его, Ума, бесчисленных аспектов). Эйдосы не создаются людьми, их творец¹⁵ — бог. Платон в X книге «Государства» писал, что существует три кровати: первая — эйдос, сотворенный богом, вторая — материальная кровать, сделанная ремесленником, и третья — образ кровати, созданный художником¹⁶. Ни о каком эйдосе, существующем в голове человека, пусть даже «общественной», в предметах матери-

¹³ Майданский 2009: 68.

¹⁴ Точнее, А.Ф. Лосев выделял два вида идеального: замыслы Бога о мире (эйдосы в тетрактиде А) и эйдосы, лежащие в основе вещей этого падшего мира (эйдосы в тетрактиде Б), но мы не станем заходить в такие дебри идеализма, чтоб не потревожить душевный покой наших читателей-материалистов.

¹⁵ Разумеется, речь не идет о создании во времени.

¹⁶ См. R. 596–597.

альной культуры, Платон ничего не сообщает (а возражения, что по Платону-де идеи — в небесном мире, а идеи в вещах открыл только Аристотель, демонстрирует лишь безграмотность возражающего: повторим, идея не может находиться где-нибудь в пространстве — ни на небе, ни на земле).

Художник или ремесленник (искусство в античности — «технэ», неотделимое от ремесла) созерцает божественную идею своим умом. По образцу этой идеи он создает предмет культуры (изображение кровати или материальную кровать), соединяя вещество природы с божественной идеей. При этом она не в его душе и уме, а в Космических Душе и Уме, и предмет культуры причастен всё к той же божественной идее в Космическом Уме. В уме человека есть отпечаток этой идеи («ноэма»), но он, как правильно писал Ильенков, — не само идеальное, а лишь его психический коррелят.

Да и не могло бы быть двух идеальных: одного — в общественном сознании, другого — вне него. Чем бы они отличались друг от друга? Местонахождением? Мы уже показали, как нелепо это предположение.

5. Роль труда в обнаружении идеального

Итак, идеальное — одно (если мы отвлечемся от лосевской тетрактиды А), это идеи Космического Ума, которые организуют вещи природы — через посредство творческого начала космоса или Космической Души — и предметы культуры — через посредство занимающегося «технэ» (ремеслом, искусством, торговлей) человека. С этой точки зрения Ильенков увидел лишь вторую часть этой схемы, но это не значит, что отсутствует первая.

Но как так получилось, что взор Ильенкова пал именно на труд и именно в труде он увидел «рождение идеи»? Только ли в «трудоцентричности» марксизма как такового здесь дело? Думается, это было бы слишком простым ответом. Попробуем разобраться с этим подробнее, конечно, опираясь на платоническую теорию идеального.

Природная вещь, из которой сделан предмет культуры, причастна идее. Это наделяет ее свойствами, представляющими ценность в определенной ситуации (*R. 596b–e*)¹⁷. К примеру, дерево обладает таким свойством, как твердость, потому что оно причастно идее твердого тела. Это свойство очень полезно, если мы хотим сделать стол, ведь стол — приспособление, при помощи которого можно удерживать предметы (ложку, тарелку, бумагу, карандаш) на удобной для манипуляции ими высоте, а для этого поверхность стола должна быть твердой.

Но что делает ремесленник, когда он отрубает у дерева ветки, сдирает с него кору, распиливает ствол на доски и сколачивает из них стол? С одной стороны, он избавляется от одних, ненужных, бесполезных или даже вредных в данной конкретной ситуации свойств и оставляет лишь одно, полезное свойство, которое делает вещь ценностью — и потребительской и, может даже, меновой. Если последнее случится, и стол, сработанный ремесленником из дерева, окажется на рынке, то идеальность, связанная с его полезным свойством, выявится в меновой ценности или стоимости, как только у стола появится эквивалент — товар, на создание которого потратили такое же количество труда. Короче говоря, с одной стороны, труд избавил вещь от всех прочих свойств, кроме одного, полезного, и тем самым увеличил ее ценность.

Но с другой стороны, труд приблизил материальную вещь к идее твердого тела (которую ремесленник созерцал умом, когда делал из дерева стол). Дерево, срубленное в лесу, было гораздо дальше от идеального твердого тела, чем сделанный из него стол, ведь у дерева были гибкие ветки, мягкая кора, и наоборот, стол гораздо ближе к идее твердого тела, чем дерево, из которого его сделали. Короче, «в столе» идея твердого тела «видна» лучше, чем в дереве. Поэтому ее и легче «там» обнаружить.

Вот и ответ. Ильенков нашел идеальное в труде, потому что результаты труда лучше, полнее воплощают идеи, чем соответ-

¹⁷ Предмет, не причастный идее, вообще превращается в бесформенную массу, лишенную каких-либо свойств, — в материяю.

ствующие природные вещи. Но, конечно, идеальное не возникло в процессе труда (оно вообще не может «возникнуть» в обычном смысле слова, потому что не подвластно условиям времени). Идеальное было связано с природным материалом, взятом ремесленником, потому что материал этот был материально-идеальным, он уже имел определенные свойства и формы, поэтому и был выбран в качестве материала.

Правда, идеальное, которое обнаруживается в предметах, созданных трудом (а не искусством и уж тем более — не в словах и понятиях), — это идеальное особого рода. Не зря Ильенков называет его однажды «схемами-образами». С точки зрения платонизма, речь здесь идет не об эйдосах во всей их сложности, внутренней связи противоположностей, а, скорее, о логосах, схемах эйдосов (вроде абстракции твердого тела). Эйдосы как таковые раскрываются уму человека не через труд, а через искусство или через философскую диалектику. Ильенков бы с этим не согласился, но именно так это и выглядит на взгляд платоника¹⁸. Впрочем, это уже другая, отдельная большая тема.

¹⁸ Речь, прежде всего, о христианском неоплатонизме А.Ф. Лосева.

Литература

- Ильенков, Э.В. (1991), “Диалектика идеального”, in Id., *Философия и культура*, 229–269. М.: Издательство политической литературы.
- Ильенков, Э.В. (1960), *Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса*. М.: Издательство Академии наук СССР.
- Лифшиц, М.А. (2003), *Диалог с Эвальдом Ильенковым*. М.: Прогресс–Традиция.
- Лифшиц, М.А. (1984), “Об идеальном и реальном”, *Вопросы философии* 10 (1984): 120–145.
- Лосев, А.Ф.; Тахо-Годи, А.А. (1993), *Платон и Аристотель*. М.: Молодая гвардия.
- Майданский, А.Д. (2009), “Восхождение к идеальному”, *Логос* 1.69: 63–73.
- Мареев, С.Н. (2015), *Э.В. Ильенков: жизнь философией*. М.: Академический проект.
- Маркс, К. (1950), *Капитал. Критика политической экономии*. Том 1. Книга 1: *Процесс производства капитала*. Пер. И.И. Скворцова-Степанова. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Maydanskiy, A.D. (2009), “Voskhozhdeniye k ideal'nomu”, *Logos* 1.69: 63–73.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Вахитов Рустем Ринатович (Уфа) — кандидат философских наук, доцент Башкирского государственного университета. Научные интересы: платонизм, русская философия, теория сословности, философия университетского образования, этнополитика.

Vakhitov, Rustem (Ufa) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor at Bashkir State University. Research interests: Platonism, Russian philosophy, theory of estates, philosophy of higher education, ethnopolitics.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammarology.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, преподаватель Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», младший научный сотрудник ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, платоническая традиция, история медицины.

Guryanov, Ilya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, lecturer at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the National Research University “Higher School of Economics”, junior research fellow at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine.

Литвин Татьяна Валерьевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: философия времени, античная философия, феноменология.

Litvin, Tatiana (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: philosophy of time, ancient philosophy, phenomenology.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Mochalova, Irina (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

Никоненко Сергей Витальевич (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: теория познания, история философии, эпистемология, философия языка.

Nikonenko, Sergei (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: epistemology, history of philosophy, philosophy of language, analytical philosophy.

Плешков Алексей Александрович (Москва) — кандидат философских наук, директор Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (ИГИТИ), Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Научные интересы: история философии, философия времени, история понятий.

Pleshkov, Aleksei (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Director at Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics. Research interests: history of philosophy, philosophy of time, conceptual history.

Прокопов Кирилл Евгеньевич (Москва) — стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева (ИГИТИ), Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, неоплатонизм, пифагореизм.

Prokopov, Kirill (Moscow) — Research Assistant at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics. Research interests: Plato, Neoplatonism, Pythagoreanism.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, 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, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Рахманин Алексей Юрьевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: философия религии, эпистемология, философия языка.

Rakhmanin, Aleksey (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor and Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Religious Studies and Theology, Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: philosophy of religion, epistemology, philosophy of language.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, директор Института философии Российского государственного педагогического университета. Научные интересы: античная философия, античная религия, история платонизма.

Svetlov, Roman (Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, professor and director at the Institute of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: ancient philosophy and religion, history of Platonism.

Степанова Анна Сергеевна (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Научные интересы: история философии, философия и история науки, философия образования, философия языка.

Stepanova, Anna (Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, Professor of the Department of Philosophical Anthropology and the History of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: history of philosophy, philosophy and history of science, philosophy of education, philosophy of language.

Тантлевский Игорь Романович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, сопредседатель Академического правления и исполнительный директор Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре. Научные интересы: библиистика, кумранистика, история философии.

Tantlevskij, Igor (Saint Petersburg) — PhD, professor, chair of the Department of Jewish Culture of Saint Petersburg State University, co-chairman and executive director of the International Association for Judaic and Jewish Studies and Culture. Research interests: Biblical and Qumran studies, history of philosophy.

Тегос, Михалис (Афины) — PhD по философии и политологии, аспирант Аристотелевского университета Салоник. Научные интересы: Платон, Гегель, современная французская философия.

Tegos, Michalis (Athens) — PhD in Philosophy and in Political Science, Graduate Student at the Aristotle University of Thessaloniki. Research interests: Plato, Hegel, contemporary French philosophy.

Аннотации / Abstracts

Алексей Плешков

Другая вечность: мгновенность материи у Платона.

Статья посвящена вопросу об отношении материи ко времени в «Тимее» Платона. Если вечность — это ключевая характеристика идей, а время — мира, то каков темпоральный статус материи? С одной стороны, она существует до устройства космоса, а значит, до и вне времени. С другой стороны, материя — принципиально иная идеальной парадигме, а значит, не может быть описана с помощью вечности. В таком случае, философия Платона оставляет место для чего-то другого, третьего, наряду с вечностью и временем. В статье выдвигается гипотеза, что обсуждение странного «вдруг», «мгновенности» (τὸ ἑξαιρέτως) в «Пармениде» может пролить свет на этот третий темпоральный статус. В статье, во-первых, критикуется возможность описания материи в терминах вечности (по крайней мере, в том же смысле, в каком понимается вечность идей). Во-вторых, рассматривается семантика слова ἑξαιρέτως в разных диалогах Платона и анализируется роль понятия τὸ ἑξαιρέτως в «Пармениде». В-третьих, обосновывается возможность привлечения рассуждения «Парменида» о мгновенности для рассмотрения материи в «Тимее». Наконец, объясняется роль и значение мгновенности материи в философской системе «Тимея».

Ключевые слова: Платон, «Тимей», философия времени, «Парменид», вечность, время, мгновенность, идеи, космос, материя.

Aleksei Pleshkov

The Other Eternity: Instantaneousness of the Receptacle in Plato.

The article raises the question of the relation of the receptacle to time in the *Timaeus*. If eternity is the essential characteristic of the forms, and time — of the world, then what is the temporal status of the receptacle? On the one hand, it exists before the creation of the cosmos, i.e., out of time. On the other hand, it is opposite to the model, i.e., cannot be eternal. In this case, Plato's philosophy leaves room for something other, third, besides eternity and time. It is argued, that Plato's discussion of a strange instantaneousness (τὸ ἑξαιρέτως) in the *Parmenides* can shed light on this third temporal status. In the

article, I first criticize the possibility of describing the receptacle in terms of eternity (at least in the same sense as the eternity of the forms is understood). Second, I consider the semantics of the word ἐξάιφνης in various dialogues of Plato and analyze the role of the concept τὸ ἐξάιφνης in the *Parmenides*. Third, I give reasons why it is possible to use the *Parmenides*' argument about instantaneousness in the discussion of the receptacle in the *Timaeus*. Finally, I explain the role of the instantaneousness of the receptacle in the system of the *Timaeus*.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, philosophy of time, the *Parmenides*, eternity, time, instantaneousness, forms, cosmos, receptacle.

Μιχαλῖς Τεγος

Как «Софист» отвечает «Пармениду», или
Почему Единого нет среди великих родов.

Статья исследует отношение «Софиста» к «Пармениду»: каким образом «Софист» отвечает на вопросы, запросы и апории, сформулированные в «Пармениде». Автор стремится показать, как проблемы, встречающиеся в первой части «Парменида», и категории, используемые во второй части диалога, соотносятся с решениями, предложенными в «Софисте». «Парменид» толковался по-разному: как упражнение в логике и как теория относительно богов, и даже как пример совершенной и абсолютно невозможной симметрии. Диалог называли лучшим в истории сборником антиномий, но также и невозможной схемой, показывающей, как не следует мыслить теорию идей. Его цель — пародия или же обучение, педагогическое упражнение, необходимое для отыскания надлежащего пути к истине, однако без того, чтобы отказываться от идей, напротив — имея в виду подтвердить и отточить их. Иначе, оставив идеи, мы теряем возможность заниматься диалектикой и философией. Три диалога, «Тезет», «Парменид» и «Софист», вместе образуют сложную доказательную и драматическую стратегию, ведущую нас к опровержению учения элеатов и к зрелой онтологии «Тимея». Мы постараемся показать, что посвященные *дьюнамис*, великим родам и общности идей разделы, следующие в «Софисте» за эпизодом гигантомахии, борьбы за *усию*, предлагают выход из апорий причастности и разрешение «величайшей трудности» «Парменида», намечающие пути спасения теории идей, а с ними — и возможности знания, логоса и философии.

Ключевые слова: «Софист», «Парменид», *дьюнамис*, великие роды.

Michalis Tegos

How does the *Sophist* reply to the *Parmenides*? Or,
Why the One is not among the *Megista Gene*.

This paper explores the relation of the *Sophist* to the *Parmenides*: in what ways the *Sophist* responds to the questions, aporias and demands raised in the *Parmenides*. It

aims to show how the problems encountered in the first part and the categories used in the second part of the *Parmenides*, relate to the solutions proposed in the *Sophist*. The *Parmenides* has been interpreted in various ways: as a logical exercise and as a theory about gods, even as an example of perfect symmetry in impossibility. It has been acclaimed as the best collection of antinomies ever produced, but also, as an impossible map sketching how the theory of forms should not be thought. Its purpose, a parody, or training, a pedagogic exercise necessary for the proper way to truth. Not, however, in order to discard forms, but, on the contrary, to affirm their necessity and refinement, if we are not to end up abandoning forms and, with them, the possibility of dialectic and Philosophy. Throughout the *Parmenides*, the *Theaetetus* and the *Sophist*, we are led through a complex argumentative and dramatic strategy to the refutation of the Eleatic doctrine and the mature ontology of the *Timaeus*. We shall seek to show that the sections on *dunamis*, the *megista gene* and the community of forms that follow the Gigantomachia episode about *ousia* in the *Sophist*, propose a way out of the aporias of participation and the 'greatest difficulty' of the *Parmenides*, a way to salvage the theory of forms, and, with them, the possibility of knowledge, logos and Philosophy altogether.

Keywords: the *Sophist*, the *Parmenides*, *dunamis*, *megista gene*.

Алексей Гараджа

Тройной «Ион»: о последних изданиях диалога.

В платоновском корпусе «Ион» выделяется как своей тематикой (исток художественного творения: искусство и ум либо одержимость, божественное вдохновение?), так и стилем — необычайно немногословным и прямолинейным. Последнее можно воспринять и как особенно изощренную иронию — именно в этом духе, как острую шутку, как «откровенную насмешку (*persiflage*)», истолковал этот текст Гете. Его современники Аст и Беккер, ранние издатели платоновского корпуса, предпочли исключить диалог из числа подлинных. Вплоть до наших дней высказываются сомнения в авторстве «Иона». Не находя никаких очевидных признаков неподлинности диалога, такой авторитет, как Хольгер Теслефф, всё-таки относит его к категории *dubia*. В последнее время вышло сразу три критических издания «Иона», каждое по-своему замечательное. Начало положила Карлотта Капуччино (2005), продолжил Альберт Рейксбарон (2007); наконец, завершает этот ряд совсем свежее (2018) издание Лоренцо Феррони и Арно Маче. В статье дается краткий обзор каждого из этих трех изданий и ставится вопрос о принципах толкования, созвучный намеченной в «Ионе» альтернативе. Что сегодня предпочтительней — вдумчивое и дотошное исследование и восстановление текста и контекста памятника либо более или менее творческие наития, которым в принципе не интересно «тело» текста, история его возникновения и предания, а важен набор идей, вычитываемый в идеальном образе этого текста.

Ключевые слова: Платон, «Ион», толкование.

Alexei Garadja

Triple *Ion*: On Recent Editions of the Dialogue.

In the *Corpus Platonicum*, the dialogue *Ion* stands out both for its subject (what is the origin of the work of art, mastership and rational ability, or rather *mania*, divine inspiration?) and the mode of its presentation, which is unusually succinct and straightforward. The latter may be perceived as an extremely sophisticated irony — that is how, as a practical joke, as ‘a sheer *persiflage*’, the text had been interpreted by Goethe. His contemporaries Ast and Bekker, the early editors of the Platonic corpus, preferred to exclude the dialogue from the list of the authentic works of Plato. Doubts about the authorship of the *Ion* are being expressed till nowadays. Holger Thesleff fails to find evidence of the dialogue’s unauthenticity, but still counts it among the *dubia*. In recent years, no less than three critical editions of the *Ion* have been published, each of them remarkable in its own way. Carlotta Capuccino made a good start (2005), Albert Rijksbaron carried on robustly (2007); finally, Lorenzo Ferroni and Arnaud Macé offered their own spic-and-span edition (2018). The article surveys each of these three editions and raises a question about the interpretation of literary works along the lines sketched in the *Ion*. What is preferable today: a rational and thorough examination and restoration of a text, or more or less inventive intuitions that would ignore the ‘body’ of the text, the history of its emergence and tradition, and play with a set of constructs picked from an ideal image of the text.

Keywords: Plato, the *Ion*, interpretation.

Ирина Протопопова

Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория.

«Сократический вопрос» заключается в том, что исходя из дошедших до нас источников найти «исторического» Сократа весьма затруднительно. «Сократы» Платона, Ксенофонта, Аристоксена сильно отличаются друг от друга, но и в рамках сочинений одного автора — Платона — Сократ предстает очень разным: ироник, моралист, гибрист, «законник», майевтик, резонер, апоретик, учитель, софист, мистагог и т.д. В статье выдвигается гипотеза, что Сократ в целом в разных диалогах воплощает движение от сферы к сфере в свете четырехчастного строения сущего в «разделенной Линии» (R. 509–511), представляя собой некую динамическую персонификацию разнонаправленного движения типа Эрота. Фигура Сократа в диалогах всех так называемых трех периодов реализует единую концепцию (эленхос-апория – трансцендирование – ноэсис), в которой апория на уровне предмета и познающего и попытка решить ее ведут к трансцендированию, а оно дает возможность от-refлексировать ноэтическую работу сознания. На материале «Лакхета», «Хармида» и «Алкивиада I» рассматривается первая ступень схемы, на которой методы эленхоса и аперии демонстрируют «расколотость» и «нехватку» как со стороны предмета познания, так и со стороны познающего. Признание своего незнания по отношению к расколотому

предмету и раздвоенному «я» ведет к вопросу о возможности «аутентичного единства» и предмета, и «я», к вопросу о «самом по себе самом» (αὐτὸ ταῦτό) и тем самым — к эйдетике и необходимости трансцендирования как выхода за пределы «сфер сущего», что становится главной темой другого типа диалогов («Пир», «Федр», «Государство»).

Ключевые слова: Сократ, образ, сущность, метод, эленхос, апория, трансценденция.

Irina Protopopova

Socrates as 'Essence' and 'Method': *elenchos* and *aporia*.

The 'Socratic question' refers to the difficulty of unearthing a 'historical' Socrates in the sources that have come down to us. The 'Socrates' of Plato, Xenophon, Aristoxenus, are all very different, and even within the work of a single author — Plato — Socrates is quite versatile, appearing as an ironist, moralist, hybrist, 'lawyer', obstetrician, ratiocinator, aporeticist, teacher, sophist, mystagogue, etc. The article proposes the hypothesis that Socrates in his entirety in different dialogues embodies the movement from sphere to sphere in light of the quadripartite structure of existence in the 'divided Line' simile (R. 509–511), representing a kind of dynamic personification of multidirectional movement of the Eros type. The figure of Socrates in the dialogues of all the so-called three periods realizes the entire concept (*elenchos-aporia* – transcendence – *noesis*) in which *aporia* and the attempt to resolve it lead to transcendence, and this in turn makes it possible to reflect on the *noetic* work of our consciousness. The first stage of the scheme is considered using the material of the *Laches*, *Charmides* and *Alcibiades I*, where the methods of *elenchos* and *aporia* demonstrate a 'split' and 'lack' on the part of both the object of knowledge and the knower. The recognition of one's ignorance in relation to the split object and the cleft self lead to the question of the possibility of an 'authentic unity' of both the object and the self, to the question of αὐτὸ ταῦτό, and thus to eidetics and the need for transcendence as a way out of the 'spheres of existence', which becomes the main theme the dialogues of another type (the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Republic*).

Keywords: Socrates, image, essence, method, *elenchos*, *aporia*, transcendence.

Кирилл Прокопов

Сократ, ученик Пифагора.

В статье рассматривается гипотеза о возможном пифагореизме исторического Сократа. Известно, что Сократ в диалогах Платона высказывает пифагорейские идеи, которые принято считать выражением мыслей самого Платона о пифагореизме. В качестве независимого от Платона источника берутся «Облака» Аристофана. Вопреки распространенному тезису, Сократ в «Облаках» не является

собирабельным образом интеллектуала своего времени. Сопоставление «Облаков» с «Федоном» показывает, что между двумя образами Сократа есть несколько точек соприкосновения. Во-первых, обывательский взгляд Аристофана на Сократа и его школу как на полумертвых нищих (в средней комедии за таким типом персонажей закрепится имя «пифагорист») Сократ подвергает критике в «Федоне» за глухоту к философскому пониманию смерти. Во-вторых, в «Облаках» Сократ и его ученики составляют закрытую от непосвященных эзотерическую школу, подобную пифагорейскому кругу, что близко к образу философии как инициации в «Федоне», где философы названы вакхантами, которые после смерти переходят в род богов. В-третьих, натурфилософские идеи Сократа в «Облаках» знакомы Сократу «Федона» и упоминаются в его автобиографии. На основании этих свидетельств мы предполагаем, что Сократ «Облаков» и «Федона» во многом исторически достоверен, а поскольку большая часть свидетельств относится к пифагорейским чертам Сократа, знакомство исторического Сократа с пифагореизмом не кажется невозможным. Более того, аллюзии Платона на лексику Аристофана показывают, что Платон сознательно обращается к образу Сократа в комедиях Аристофана. Таким образом, хотя идея о Сократе-пифагорейце не вошла в каноническую историю философии, поскольку «Облака» воспринимались как клевета на Сократа, не имеющая исторической значимости, источники дают повод пересмотреть сложившийся консенсус.

Ключевые слова: Сократ, Пифагор, Аристофан, «Федон», «Облака».

Kirill Prokopov

Socrates, the Disciple of Pythagoras.

In this study we will question the conventional view that historical Socrates had no connection with Pythagoreanism. An experienced reader of Plato would notice that Socrates in Plato recites Pythagorean ideas. This has been commonly regarded as Plato's way of expressing his own sympathies. In this paper, Aristophanes' *Clouds* are considered as an independent source for establishing Socrates' relation to Pythagoreanism. A closer reading of the *Clouds* alongside with the *Phaedo* shows that there are several intersection points between the two images of Socrates. First, Aristophanes' mundane view of Socrates as half-dead beggars was criticized by Socrates in the *Phaedo* for its blindness to the philosophical understanding of death: a true philosopher may look dead to the many, yet in fact he or she is more alive than anyone. Second, Socrates and his students in the *Clouds* form an esoteric Pythagorean-like circle, which recalls the image of philosophy as initiation in the *Phaedo*, where philosophers are called Bacchantes, who enter the realm of Gods in the afterlife. Third, Socrates' natural philosophy in the *Clouds* is similar to that of the young Socrates in the *Phaedo*. On the basis of this evidence, we assert that the Socrates of the *Clouds* and of the *Phaedo* is in many respects the same. Since most of this evidence portrays Socrates as a Pythagorean, the acquaintance of historical Socrates with Pythagoreanism seems not completely improbable. Moreover, word by word parallels in the works of Plato and

Aristophanes show that Plato consciously refers to the image of Socrates in Aristophanes. Conclusion: while the idea of Socrates the Pythagorean did not become part of the currently accepted history of philosophy, since the *Clouds* has been mostly interpreted as a slander of Socrates with no historical value, the sources provide an opportunity to reconsider the existing *status quaestionis*.

Keywords: Socrates, Pythagoras, Aristophanes, the *Phaedo*, the *Clouds*.

Ирина Мочалова

Антисфен как наследник Сократа:
к вопросу о сократической пайдейе.

В статье рассматривается философия Антисфена (ок. 450 – 360 г. до н.э.) как определяющая становление сократической пайдейе. Демократизация софистического движения в конце V – начале IV вв. до н.э., а также процессы институализации «высшего образования» приводят к дифференциации внутри софистического движения и появлению двух ведущих течений: риторического (школа Исократ) и философского (сократического), связанного с фигурой Сократа. Сократическая пайдейе Антисфена формируется в результате критики софистической практики. Став последователем и духовным наследником Сократа, Антисфен предлагает свой ответ на вопрос о том, как можно научить добродетели (арете). Аreté, по мнению Антисфена, – это моральное качество; пайдейе состоит не в передаче готовых знаний («О воспитании, или Об именах»), а в личном усилии и упражнении (сократическая пайдейе). Идеалом сократической пайдейе становится самодостаточный частный человек, а разработанная Антисфеном дидактическая техника делает идеал достижимым. Таким образом, педагогическая стратегия Антисфена предстает как альтернатива и утилитарной пайдейе софистов, и педагогической стратегии их противников – Исократ и Платона. Педагогическая практика эллинистических школ во многом унаследовала сократическую пайдейе Антисфена.

Ключевые слова: философия Антисфена, Сократ, сократическая пайдейе.

Irina Mochalova

Antisthenes as Heir to Socrates:
On the Question of Socratic *paideia*.

The article deals with the philosophy of Antisthenes (about 450 – 360 BC) as a determining factor for the formation of Socratic *paideia*. Democratization of sophistic movement and institutionalization of “higher education” in the late V – early IV centuries BC lead to differentiation within the sophistic movement and the emergence of two leading trends, rhetorical (school of Isocrates) and philosophical (Socratic, associated with the figure of Socrates). The Socratic *paideia* of Antisthenes is formed as a result of criticism of sophistic practice. As a follower and spiritual heir to Socrates, Antisthenes offers his own answer to the question of how to teach virtue (*arete*). According

to Antisthenes, *arete* is a moral quality; *paideia* does not consist in the transmission of ready-made knowledge (*On education, or On names*), but in personal effort and exercise (Socratic *paideia*). The ideal of Socratic *paideia* becomes a self-sufficient individual, and the didactic technique of Antisthenes makes this ideal achievable. Thus, the pedagogical strategy of Antisthenes appears as an alternative to both the utilitarian *paideia* of the sophists and the pedagogical strategy of their opponents — Isocrates and Plato. The pedagogical practice of the Hellenistic schools in many respects inherited the Socratic *paideia* of Antisthenes.

Keywords: philosophy of Antisthenes, Socrates, Socratic *paideia*.

Рустам Галанин

Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая.

В античности существовало два типа того, что мы бы сейчас назвали высшим образованием. Первый тип — риторический, который берет свое начало у софистов и даже еще раньше, как я постараюсь показать, — уже у Гомера и Гесиода. В его основе лежит риторическое воспитание. Такое воспитание обещает научить человека за деньги добродетели, красивой и убедительной речи, дать ему познания в физических науках и истории и тем самым сделать его пригодным к государственной службе. Своей вершины эта традиция достигает у Протагора, а затем в школе Исократ. Второй тип воспитания — философский, который ввел в культурный обиход Сократ. Этот тип тоже не лишен риторической составляющей, но все же основной упор делается на философию, понимаемую как познание Блага самого по себе. В основе этого типа лежит греческая философская эротика, восходящая от прекрасного тела к душе и далее — к Благу *per se*. Своего совершенства эта традиция достигнет в Академии Платона. Разбору обеих этих учебных систем, их деталей и некоторых интересных подробностей посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: риторика, философия, этика, пайдейя.

Rustam Galanin

Two Types of Education: The Socratic and the Sophistic.

In Ancient Greece, there were two types of what we now call higher education. The first one, rhetorical, sprang from the sophists, or even earlier sources, as I will try to show, starting from Homer and Hesiod. Its core was rhetorical training. In the broader sense, the paid rhetorical education promised to instruct one in virtue, in graceful and persuasive oratory, to provide one with the knowledge of physical sciences and history, and make one suitable for public and political affairs. This tradition reaches its climax in the educational activities of Protagoras and Isocrates. The second type of education is erotic philosophy introduced by Socrates. It is based on man's desire to know the Good *per se*. The nature of this education type is rooted in the loving

movement deriving from the attraction to the beautiful body, carrying on to beautiful soul, and finally ascending to the Good as such. This is the movement of a special philosophical Eros with which Socrates is totally obsessed. This tradition reaches its perfection in Plato's Academy. My paper is devoted to the analysis of both educational systems.

Keywords: rhetoric, philosophy, ethics, *paideia*.

Алексей Рахманин

Фигуры Сократа и призраки Платона
в философии обыденного языка после Витгенштейна.

В статье исследуются образы и роль Сократа и Платона в той линии философии обыденного языка, которая восходит к позднему Витгенштейну. Показано, что обращение позднего Витгенштейна и ранних витгенштейнцев, в частности Джона Уиздома, к Сократу (в меньшей степени к Платону) преследует преимущественно негативную цель: метод Сократа рассматривается как образцово ошибочный, хотя и может быть включен в палитру приемлемых философских практик при некоторой модификации; при этом взгляд Платона на философию и позднему Витгенштейну и витгенштейнцам представляется глубоко ошибочным. В свою очередь, Раш Рис и Стэнли Кавелл склонны считать технику Сократа образцово философской: будучи эпистемологически открытой к обыденному языку, она эффективно решает концептуальные проблемы, поскольку релевантна и формам языковых выражений, и структуре ситуаций, в которых оказываются субъекты. Кроме этого, сократическое вопрошание, реализуясь в пространстве обыденного языка, открывает философии «путь домой» (Витгенштейн), в обыденную жизнь. Последнее обстоятельство становится решающим в восприятии сократического идеала философии Рашем Рисом, который, основываясь на тезисе о тождестве знания и добродетели, не только строит этическую теорию, но и показывает, каким образом лингвистическая философия может быть философией жизни: в этом отношении актуально и сопоставление Сократа с Христом, и специфическое прочтение Платона в духе Витгенштейна. Наконец, особенно примечательно то, как образ Сократа позволяет проинтерпретировать сходства морального знания и знания языка.

Ключевые слова: Сократ, Витгенштейн, Платон, Раш Рис, Джон Уиздом, Стэнли Кавелл, лингвистическая философия, этика, метафизика.

Aleksey Rakhmanin

Figures of Socrates and Phantoms of Plato
in Linguistic Philosophy after Wittgenstein.

The article engages with the questions of how and why philosophers who are Wittgenstein's heirs address the images of Socrates and Plato. It's been shown that the late

Wittgenstein's and early Wittgensteinians' (e.g., John Wisdom's) attitude towards Socrates and, to a lesser extent, Plato is primarily negative. Socrates' method was referred to as the epitome of misleading technique, although after some modification, it could be introduced into the repertoire of philosophical methods as an appropriate one. At the same time, neither Wittgenstein himself nor his successors accept Plato's view on philosophy. In contrast, Rush Rhees and Stanley Cavell are inclined to consider Socrates' technique as the epitome of genuine philosophy: being epistemically susceptible to ordinary language, it effectively settles conceptual perplexities since it is relevant both to forms of language and the structures of concrete situations. Moreover, as Socrates' questioning deals with ordinary language, it shows philosophy its "way back home" to ordinary life. This is crucial as far as Rush Rhees' concept of Socrates' philosophy is concerned. Rhees outlines a theory of morality based on Socrates' equation of knowledge and virtue, and thus shows how linguistic philosophy can be a philosophy of life. It is in this context that Rhees' comparison of Socrates to Christ is of special importance as is his peculiar Wittgensteinian reading of Plato. Finally, it is especially significant that Socrates' approach to philosophy makes it possible to consider the resemblances between moral knowledge and knowledge of language.

Keywords: Socrates, Wittgenstein, Plato, Rush Rhees, John Wisdom, Stanley Cavell, linguistic philosophy, ethics, metaphysics.

Роман Светлов

Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника.

Для императора Юлиана в его полемике с христианами кинизм и иудаизм выступали двумя различными по своей религиозно-философской сути, но вполне равноправными в качестве риторических аргументов явлениями. Мы рассматриваем, как полемические задачи императора вызвали конструирование образов двух общин. В этих образах этнические, религиозные и морально-поведенческие черты теряли в одном случае национальную, в другом — школьно-философскую специфику. Они превращались в атрибуты социальных групп, оцениваемые с точки зрения их соответствия традициям и космическому строю. Обе группы кажутся девиантными, так как отрицают те стороны жизни, которые большинству представляются естественными. Но Юлиан оправдывает их «девиантность», в отличие от христианской. Киники испытывают подлинную природу человека, перечеканивая себя в существа подлинно философские. Их мудрость ведет происхождение от Геракла, а потому эта традиция освящена богами. Иудеи также являются законной частью ойкумены, несмотря на свою гордыню и отказ от почитания иных богов, кроме собственного. Их партикуляризм — это одна из деталей Целого, а не что-то, его разрушающее. Верность предкам в соблюдении традиций, готовность нести жертвы, терпеть состояние социальных «париев» делают их примером для современников Юлиана. В религиозном отношении они связаны с космосом, каким его видит Юлиан, так как

поклоняются создателю нашего мира, имеющему вполне определенное место в неоплатонической иерархии божеств.

Ключевые слова: неоплатонизм, Юлиан Отступник, кинизм, иудаизм.

Roman Svetlov

Cynicism and Judaism in the Estimation of Julian the Apostate.

In his polemic against Christianity, the Emperor Julian considered Cynicism and Judaism as two essentially different philosophical and religious phenomena and at the same time as two perfectly equal rhetorical arguments. We are going to examine in what way the Emperor's polemical tasks informed the images of these two communities. Ethnic, religious, ethical and behavioral traits of these images were losing their national, in the case of Judaism, and scholastic or philosophical particularity, in the case of Cynicism. They were transforming into attributes of social groups, evaluated in terms of their conformity with tradition and cosmic order. Both groups appeared as deviant, since they denied those aspects of life that the majority deemed natural. Still, their deviance, unlike that of the Christians, was justified in Julian's opinion. The Cynics probe the true nature of man, attempting to alter themselves into truly philosophical beings. Their wisdom goes back to Heracles, and therefore is sanctified by the gods. The Jews, too, are a legitimate part of the oecumene, despite their arrogance and refusal to worship other gods but their own. Their particularism is a detail that is part of the Whole, not an oddity destroying it. Fidelity to ancestors in observance of tradition, readiness to make sacrifices, to suffer the condition of social pariahs, makes them an example for Julian's contemporaries. Moreover, they are religiously connected with the cosmos, as it was viewed by Julian himself, since they worship the Creator of our world, who has a definite place in the Neoplatonic hierarchy of deities.

Keywords: Neoplatonism, Julian the Apostate, Cynicism, Judaism.

Игорь Тантилевский

Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона.

В статье рассматриваются ключевые аспекты становления и эволюции «сотериологических» элементов в учении Аристотеля (начиная с фрагментов его «эзотерических» произведений — прежде всего, диалогов «Евдем, или О душе», «О философии» и «Протрептик») о разумной «части» души человека как его самости, о ее «божественности», путях обретения «бессмертия» (включая имплицитные намеки на «воздаяние») во взаимосвязи с доктриной об уме бога и его корреляции с «деятельным умом» человека. Соответствующие аспекты концепций Стагирита сопоставляются с «сотериологическими» элементами учения Платона о «бессмертной» (разумной) части души человека и ее участи

по отделении от тела в контексте его доктрины о мировой душе и особенностях ее «структуры». Сопоставляются также отдельные элементы представлений Платона и Аристотеля о сущности добродетели и ее «сотериологических» аспектах.

Ключевые слова: Аристотель, Платон, бессмертие души, сотериология.

Igor Tantlevskij

Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul
in the Context of Plato's "Soteriology".

The article deals with the key aspects of the formation and evolution of the "soteriological" elements in Aristotle's teaching (starting with fragments of his "exoteric" works, such as the dialogues *Eudemus*, or *On Soul*, *On Philosophy*, and *Protrepticus*) about the rational "part" of the soul of man as his self, its "divinity", ways of attaining "immortality" (including implicit hints of "retribution") in conjunction with the doctrine of god's mind and its correlation with the human "active mind". The relevant aspects of the Stagirite's concepts are compared with the "soteriological" elements of Plato's teaching on the "immortal" (rational) part of the human soul and its fate upon separation from the body in the context of his doctrine of the world soul and the peculiarities of its "structure". The individual features of Plato's and Aristotle's ideas on the essence of virtue and its "soteriological" aspects in the process of human activity are also put in comparison.

Keywords: Aristotle, Plato, immortality of soul, soteriology.

Татьяна Литвин

Длительность вечного: язык вражды
в нарративах позднеантичных космологий.

В статье рассматриваются мифологемы о времени и вечности в позднеантичных сюжетах о сотворении мира, известные по платоновско-пифагорейской, герметической и гностической интерпретациям. Идея вечного в мире, соотношения времени и вечности рассматриваются на примере конфликта Рема и Ромула, давшего название вечному городу. В фокусе анализа находится язык поздней античности, в котором переплетается древний пантеон и возникает новая христианская семантика. Вечность как означаемое и акт/конфликт именования как означающее, как начало новой истории, диалектически мыслится не только в мифах, но и в критике христианских авторов, в частности Августина. Платоническая диалектика оказывается эпистемологическим решением для внутреннего семантического конфликта христианизации поздних античных космологий; установление вечного на земле (Град Божий) приобретает характер наименования, символического начала нового творения.

Ключевые слова: поздняя античность, диалектика, «Тимей», Августин, космология, нарратив.

Tatiana Litvin

The Duration of Eternity: The Language of Enmity
in the Narratives of Late Antique Cosmologies.

The article deals with mythologemes about time and eternity in Late Antique stories about the creation of the world, known through the Platonic-Pythagorean, Hermetic, and Gnostic interpretations. The idea of the eternal in the world, the relation between time and eternity is considered using the example of the conflict of Remus and Romulus, which gave the name to the eternal city. The focus of analysis is the language of Late Antiquity, in which the ancient pantheon intertwines and new Christian semantics arise. Eternity as signified and the act/conflict of naming as signifier, as beginning of new history is thought dialectically not only in myths, but also in the criticism of Christian authors, in particular Augustine. Platonic dialectics turns out to be an epistemological solution for the internal semantic conflict of the Christianization of Late Antique cosmologies, the establishment of the eternal on earth (City of God) takes on the character of a name, a symbolic beginning of the new creation.

Keywords: Late Antiquity, dialectics, the *Timaeus*, Augustine, cosmology, narrative.

Анна Степанова

Принцип природосообразности и антропологический
вектор скептической мысли (от Секста Эмпирика
к Антиоху Аскалонскому и Цицерону).

Статья посвящена вопросу формирования учения Цицерона как выражения взглядов скептиков и стоиков на человеке, отражающих парадигму природосообразности. Актуальность темы обусловлена задачей выяснения тонкостей эволюции мышления последователей скептически настроенных мыслителей от «скептического платонизма» 2-й и 3-й Академии до «эkleктичного платонизма» 4-й Академии. Переход от яростной критики стоиков скептиками к интеграции элементов стоической мысли в ткань новых учений Антиоха и Цицерона требует детального изучения, основанного на знании текстов и терминологии. В этой статье обсуждается определение человека, данное Секстом Эмпириком, и его связь с определением Антиоха. Автор обращает особое внимание на характеристику принципа природосообразности как ключевого момента у стоиков и скептиков, который играет роль посредника в учении о представлениях, что было важно для Цицерона. Отмечается, что обращение Цицерона к чувствам не случайно и уходит корнями не только в стоические, но и в скептические традиции, поэтому Антиох в своем стремлении возродить платонизм попытался связать теорию восприимчивости (впечатлений) с идеями Платона. Автор отмечает, что вопрос о пределах знания мира, рассматривавшийся скептиками второй и третьей Академии, трансформировался благодаря Цицерону и транслировался в терминах четвертой Академии. Речь теперь уже шла не только о степени знания этических принципов, масштабах пользы, но и о масштабах человеческих возможностей и их корнях. Таким образом, понятие природы

распространяется на естественные категории, имеющие отношение к ценности, став основой для понимания широкого спектра жизни и человеческой деятельности. Благодаря Цицерону не только тема человека в целом становится центральной темой древнего мышления, но и природа человеческого понимания, что во многом инициировано скептической традицией.

Ключевые слова: понимание, природосообразность, скептики, стоики, сродство, Секст Эмпирик, Антиох Аскалонский, Цицерон.

Anna Stepanova

The Principle of Conformity to Nature
and the Anthropological Vector of Sceptical Thinking
(from Sextus Empiricus to Antiochus of Ascalon and Cicero).

The article focuses on the issue of the formation of Cicero's teachings as an expression of the views of the Sceptics and Stoics about man reflecting the paradigm of conformity to nature. The relevance of the topic is due to the task of elucidating the subtleties of intellectual evolution of thinkers of sceptical persuasion from the "sceptical Platonism" of the 2nd and 3rd Academy to the "eclectic Platonism" of the 4th Academy. The transition from fierce criticism of the Stoics by the Sceptics to the integration of elements of the Stoic thought into the fabric of the new teachings of Antiochus and Cicero requires a detailed study. The article discusses the definition of man given by Sextus Empiricus and its relation to the definition given by Antiochus. Special attention is paid to the principle of conformity to nature which is a key point for the Stoics and Sceptics, playing the role of mediator in the teachings about impressions important to Cicero. Antiochus, in his attempt to revive Platonism, tried to link the theory of receptivity (impressions) with the forms of Plato. The question of the extent of knowledge of the world, considered by the Sceptics of the 2nd and 3rd Academy, was translated, thanks to Cicero, into the terms of the 4th Academy. It was no longer only about the degree of knowledge of ethical principles, the extent of utility, but also about the degree of human abilities and their roots. The concept of nature extended to the natural value-relevant categories, has become the basis for understanding the broad scope of human life and activity.

Keywords: understanding, conformity to nature, Sceptics, Stoics, affinity, Sextus Empiricus, Antioch of Ascalon, Cicero.

Илья Гурьянов

Пространственный аспект метафизики платонизма
и «величие духа» в философии Фичино.

В послании Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» латинское понятие *magnanimitas* встречается в контексте парафраза диалога «Государство» (6, 485 sq.), что позволяет установить

его эквивалентность Платонову понятию μεγαλοπρέπεια. Фичино утверждает, что «величие духа» наряду с остротой ума и крепкой памятью — это врожденные способности, «дары природы», необходимые для формирования мужа совершенной добродетели, то есть философа-платоника. Дальнейшее исследование того, как флорентиец представляет наилучшее для философских занятий устройство души, показывает, что под «величием духа» в данном послании следует понимать не этическую добродетель, обращенную к людям, а устойчивую волевую нацеленность на познание предметов наивысших. Но устремление к высокому — это не просто троп, обладающий риторической убедительностью, а выражение пространственного аспекта метафизики платонизма, который следует понимать буквально: схематизация и геометризация реальности особенно явны в диалоге Платона «Тимей». Поэтому нет ничего удивительного, что Фичино обыгрывает этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Буквально понятое «величие духа» у флорентийца актуализирует семантику *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). В философском языке Фичино устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического. К публикации прилагается комментированный перевод на русский язык письма Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни».

Ключевые слова: Фичино, антропология, пространственные образы, *magnanimitas*, величие духа.

Ilya Guryanov

The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy.

In Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, the Latin concept *magnanimitas* is used in paraphrases of Plato's *Republic* (6, 485 sq.), which makes its equivalence to the Greek μεγαλοπρέπεια quite clear. I argue that 'greatness of mind' would be a more accurate translation for this concept than 'magnanimity'. Ficino claims that the 'greatness of mind', along with sharp insight and tenacious memory, are innate abilities, 'gifts of nature' necessary for producing a man of virtues, that is, a Platonic philosopher. A further study of how Ficino presents the constitution of a soul appropriate for a philosophical life shows that by the 'greatness of mind' in the epistle he means not moral virtue in relation to other people but a strong focus on knowledge of the highest things. This aspiration for the highest level of knowledge is not just a trope bidding for rhetorical persuasiveness, but an expression of a spatial aspect of Platonic metaphysics, which should be taken literally: the schematization and geometrization of reality is perfectly clear, e.g., in Plato's *Timaeus*. Thus, it is not surprising that Ficino emphasizes the etymology of the terms *magnanimus* and *magnanimitas* to point out that aim towards the 'highest' is constitutive for a Platonic

philosopher. He actualizes the physical and spatial semantics of the word *magnus*, signifying something great in size, vast, possessing great force. I argue that, in Ficino's philosophical language, the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities is eliminated. The paper also offers a commented Russian translation of Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*.

Keywords: Ficino, anthropology, spatial images, *magnanimitas*, greatness of mind.

Сергей Никоненко

К вопросу о платонизме в теории логического языка
ранней аналитической философии.

Статья представляет анализ влияния платонизма на раннюю аналитическую философию в разделах логики и эпистемологии. Актуальность темы исследования в том, что идеи ранней аналитической философии формируются в ходе полемики с платонизмом и идеализмом. В статье рассматривается логическая теория наименования, предложенная в платоновском диалоге «Кратил». Делается предположение, что проект идеального языка, реализованный аналитическими философами, имеет в качестве классического источника философию Платона. В статье подробно рассматриваются логические и эпистемологические идеи следующих аналитических философов 1900–1930-х годов: Б. Рассел, Л. Витгенштейн, А.Н. Уайтхед, А. Айер, П.Ф. Стросон и др. Платон в «Кратиле» учит о наличии особой сферы «мыслимого», или того, о чем мы можем сказать. Также Платон выдвигает предположение о том, что имена даются вещам не произвольно, а с точки зрения описания сущности вещей. Подобная постановка проблемы является конгениальной идеям представителей ранней аналитической философии. Для них чрезвычайно актуальна задача выделения сферы «мыслимого», «осмысленного», а также границ языка. Высказывается положение, что логический язык математической логики (например, язык *Principia Mathematica* или «Логико-философского трактата») назван «идеальным» вследствие наличия признаков, выявленных Платоном: всеобщности, универсальности, однозначности, рациональности, простоты и др. Обосновывается предположение, что при всей несовместимости оснований платонистской и математической логики ранних аналитиков можно обнаружить их существенное подобие. В логическом языке аналитической философии меняется только онтологический базис. По своей же форме этот язык соответствует тем требованиям, которые выдвинул Платон. Признается справедливой трактовка логических идей Рассела, Витгенштейна, Фреге и др. как формы «математического (семантического) платонизма». Показано, что в формальном отношении символизм математической логики ранних аналитических философов остается платонистским по своей сути. В этой связи устоявшийся в литературе тезис о враждебности аналитической философии идеям платонизма требует корректировки и пересмотра.

Ключевые слова: Платон, аналитическая философия, Рассел, логика, язык, наименование, сущность.

Sergei Nikonenko

Platonism in the Theories of Logical Language
of Early Analytical Philosophy.

The article deals with the impact of Platonism on early analytical logic and epistemology. The analytical philosophies emerge out of a controversy with Platonism and Idealism. The logical theory of naming in Plato's *Cratylus* is of special interest here. The project of an ideal logical language seems to be philosophically grounded in Plato's philosophy. The article focuses on the logical and epistemological ideas expounded in 1900–1940 by B. Russell, L. Wittgenstein, A.N. Whitehead, A. Ayer, P.F. Strawson, etc. In the *Cratylus*, Plato writes on the strong naming of the entities that supposedly have non-logical existence. He assumes the existence of the world of what is “thinkable”, or of what we can speak about. Plato's view is congenial to analytical theories of naming and description. Analytical philosophers consider the logical language of mathematical logic (for example, the language of the *Principia Mathematica* or the *Tractatus*) as the “ideal language” because of its apparent Platonist features: generality, universality, rationality, uniqueness, simplicity, etc. The main reason for their criticism of Plato's logic lays in the epistemology of logical grounds. These grounds are facts, not ideas. Analytical philosophers mostly reject the theory of ideas. However, this is not their common view. Frege (theory of the “thinkable”) and Whitehead (theory of “eternal objects”) are rather congenial to Plato's ontology. Analytical logical language is similar to the language of Plato's logic. It is possible to agree with the interpretation of Russellian, Wittgensteinian and Fregean logic as “mathematical (semantical) Platonism”. Platonism and analytical philosophy are different in epistemology, but they are practically identical in logic and philosophy of language.

Keywords: Plato, analytical philosophy, Russell, logic, language, naming, entity.

Рустем Вахитов

Идеальное Ильенкова с точки зрения платонизма.

Советский философ Э.В. Ильенков полагал, что Платон, который открыл существование идей, неправильно истолковал бытие идеального. По мнению Ильенкова, только политэкономическая теория Маркса дает ключ к пониманию идеального. Одним из примеров идеального Ильенков считал феномен стоимости, описанный в «Капитале» К. Маркса. Ильенков уподоблял товарно-денежный обмен и обмен вещами между человеком и природой (так Маркс определял труд). Стоимость «появляется» в вещи в процессе рыночного обмена так же, как вещество природы получает отпечаток человеческой идеи в процессе его обработки. Однако эту метафору можно продолжить: стоимости в вещи до рыночного обмена не было. Но на производство вещи был потрачен абстрактный труд, количество которого отражается в стоимости. Точно так же в предмете природы должна быть субстанция, которая потом отобразится в идеальном

бытии. Эта субстанция — всеобщая форма вещи, которая представлена в материальном теле другой вещи — в предмете культуры. В процессе такого представления одной вещью всеобщей формы другой вещи и возникает идеальное. Ильенков признавал существование всеобщего в природе, но характеризовал его как материальное бытие. Между тем, эти всеобщие формы и законы обладают всеми параметрами идеального бытия. На это указывали М.А. Лифшиц и А.Ф. Лосев. Таким образом, Ильенкову не удалось опровергнуть платоновскую теорию идей, при этом он дополнил ее важным нюансом.

Ключевые слова: Э.В. Ильенков, идеальное, Платон, эйдосы, всеобщие формы.

Rustem Vakhitov

The Ideal in Evald Ilyenkov from the Standpoint of Platonism.

The article examines the Soviet philosopher Evald Ilyenkov's approach to the concept of the ideal. Ilyenkov believed that Plato, who discovered the concept of 'idea', misinterpreted the existence of the 'ideal'. In his opinion, the political economic theory of Karl Marx is the only key to understanding the ideal. Ilyenkov considered the phenomenon of value described in Marx's *Capital* to be an example of the ideal. The commodity-money exchange is similar to the exchange of substances between man and nature (as Marx defined labor). The value of a thing emerges in the process of market exchange just as a substance of nature obtains the imprint of a man's idea in the course of its processing. However, this metaphor may be extended: there is no value in a thing before market exchange. Still, to produce a thing, some abstract labor was spent, the amount of which is reflected in the value. Similarly, there must be an essence in an object of nature, which later comes to be reflected in ideal existence. This essence is the universal form of a thing, which is represented in the material body of another thing — e.g., of a cultural item. In the process of such representation of one thing's universal form by another thing, the ideal appears. Ilyenkov acknowledged the existence of the universal in nature, but he characterized it as material existence. Meanwhile, these universal forms and laws possess all the parameters of ideal existence. This was indicated both by M. Lifshits and A. Losev. Thus, Ilyenkov failed to refute Plato's theory of ideas, and at the same he added to it an important nuance.

Keywords: Evald Ilyenkov, the ideal, Plato, *eidos*, universal forms.

ПЗ7 **Платоновские исследования. Вып. XI (2019/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2019. — 336 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Одиннадцатый выпуск «Платоновских исследований» состоит из трех разделов. В рубрике «Платон и платоноведение» содержатся статьи, посвященные темпоральности материи у Платона (А. Плешков); решению проблем «Парменида» в диалоге «Софист» (М. Тегос); трем новым изданиям «Иона» (А. Гараджа). Во второй раздел помещены материалы, связанные с образом Сократа (И. Протопопова, К. Прокопов) и сократической пайдеи (И. Мочалова, Р. Галанин), а также анализ фигуры Сократа в философии обыденного языка (А. Рахманин). В третий раздел, посвященный рецепциям платонизма, вошли работы о Юлиане Отступнике (Р. Светлов); о «сотериологии» Аристотеля (И. Тантлевский); о проблемах времени в позднеантичных космологиях (Т. Литвин); об антропологии скептицизма (А. Степанова); о философском языке М. Фичино (И. Гурьянов); о платонизме в аналитической философии (С. Никоненко); о трактатке «идеального» у Э.В. Ильенкова (Р. Вахитов). 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. XI (2019 / 2)**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 12.12.2019.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 17.24

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.