

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

IX

(2018 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2018

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

IX

(2018 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2018

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

О.В. Алиева (Москва), 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

Olga Alieva (Moscow), 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)

© Платоновский исследовательский
научный центр РГГУ, 2018

© Издательство РХГА, 2018

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

Р. Гутьеррес. Аспекты дианоэтического рассмотрения души в «Государстве» 11

Э.Дж. Морелли. От метафизики к методологии: «Государство» 5.477cd и старая проблема рационального мнения 30

Л. Джованнетти. Время, знание и телос: Яакко Хинтикка, интерпретатор Платона 43

Дж. Дадли. Понятие случая у Платона 56

И. Протопопова. Два типа эйдосов и два типа причастности: «Парменид» и «Гиппий Большой» 72

Р. Галанин. Слушая внимательно: Платон рассказывает про софистов 81

А. Гараджа. Платон и Софрон: постановка вопроса 96

2. Платон и традиция

Р. Светлов. Юлиан Отступник — «последний киник»? 106

М. Варламова. О различии души и природы живого тела у Симпликия 121

<i>А. Стрельцов.</i> Бесстрашие Бога и бесстрастное страдание Бога в поздней античности: антагонизм или преемственность?	137
<i>Р. Мазаев.</i> Антропологическое учение «Послания к Диогнету»	146

3. Платон и современность

<i>Т. Мруз.</i> Очерк рецепции Платона в польской философии (1800–1950)	158
<i>П.А. Лима.</i> Генеалогическое прочтение «Алкивиада» Мишелем Фуко	181
<i>Дж. Партридж.</i> Феминизм и Платон: присвоение, изъятие и конструктивное соучастие	193
<i>А. Нестерук.</i> Космология Платона и платонизм в современной космологии	205
<i>Краткие сведения об авторах</i>	229
<i>Аннотации</i>	232

Contents

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

1. *Plato and Platonic Studies*

<i>R. Gutiérrez</i> . Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the <i>Republic</i>	11
<i>E. J. Morelli</i> . From Metaphysics to Methodology: <i>Republic</i> V, 477cd and the Ancient Problem of Rational Opinion	30
<i>L. Giovannetti</i> . Time, Knowledge and the Telos: Jaakko Hintikka, Interpreter of Plato	43
<i>J. Dudley</i> . Plato's Concept of Chance	56
<i>I. Protopopova</i> . Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The <i>Parmenides</i> and the <i>Hippias Major</i>	72
<i>R. Galanin</i> . Listening Carefully: Plato Tells About the Sophists	81
<i>A. Garadja</i> . Plato and Sophron: Staging a Question	96

2. *Plato and Tradition*

<i>R. Svetlov</i> . Julian the Apostate – “the Last Cynic”?	106
<i>M. Varlamova</i> . On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius	121
<i>A. Streltsov</i> . Impassibility of God vs. Impassible Suffering of God in Late Antiquity: Antagonism or Continuity?	137
<i>R. Mazaev</i> . Anthropological Doctrine of the <i>Epistle to Diognetus</i>	146

3. *Plato and Modernity*

<i>T. Mróz. Plato's Reception in Polish Philosophy (1800–1950):</i>	
<i>An Outline</i>	158
<i>P.A. Lima. Foucault's Genealogical Reading of the Alcibiades</i>	181
<i>Ĵ. Partridge. Feminist Encounters with Plato:</i>	
<i>Appropriation, Disinvestment, and Constructive Complicity</i>	193
<i>A. Nesteruk. Plato's Cosmology and Platonism in Modern Cosmology</i> ..	205
<i>The authors</i>	229
<i>Abstracts</i>	232

От редакции

Девятый выпуск «Платоновских исследований» в основном содержит материалы прошедшей в августе 2018 г. 26-й Международной Платоновской конференции в Санкт-Петербурге и состоит из трех разделов. Первый, «Платон и платоноведение», открывается статьей Р. Гутьерреса, в которой автор пытается показать дианоэтический характер трехчастного деления души в «Государстве». Э.Дж. Морелли, также отталкиваясь от «Государства», предлагает пересмотреть объективистское метафизическое прочтение *R. V, 477cd* с учетом платоновской методологии «внутреннего» исследования души. Проблеме интерпретации Платона философом-логиком Я. Хинтиккой посвящена работа Л. Джованнетти. Д. Дадли подробно прослеживает использование Платоном понятий случая и судьбы. И. Протопопова разбирает два типа эйдосов и два типа причастности в «Пармениде» и «Гиппии Большем». Статья Р. Галанина рассматривает Платона как источник наших знаний о софистике. А. Гараджа оценивает уместность постановки вопроса о соотношении диалогической формы сочинений Платона и мимов Софрона. Второй раздел, «Платон и традиция», включает статьи, посвященные историко-философским «сюжетам» поздней античности (Р. Светлов о Юлиане Отступнике, М. Варламова о Симпликии, А. Стрельцов о «бесстрастии бога», Р. Мазаев о «Послании к Диогнету»). В третьем разделе, «Платон и современность», публикуется обзор Т. Мруза рецепции Платона в польской философии; разбор трактовки Фуко диалога «Алквиад» (П.А. Лима); анализ некоторых подходов феминистской интерпретации истории философии в контексте платонизма (Дж. Партридж); завершается выпуск статьей А. Нестерука, в которой рассматривается, на каких основаниях и какими способами космология Платона включается в современные теории происхождения вселенной.

Editorial

The ninth volume of the *Platonic Investigations* mostly contains the proceedings of the 26th International Plato Conference held in Saint Petersburg in August, 2018, and consists of three sections. The first one, *Plato and Platonic Studies*, opens with R. Gutiérrez's article in which the author attempts to show the dianoetical nature of the soul's tripartite division in Plato's *Republic*. E.J. Morelli, also proceeding from the *Republic*, suggests to revise the exteriorizing metaphysical reading of *R. V, 477cd* by taking into consideration Plato's more interior methodological approach to the study of psyche. L. Giovannetti's article deals with the problems of Plato interpretation in the works of philosopher and logician J. Hintikka. J. Dudley thoroughly tracks Plato's usage of the concepts of chance and fate, mentioning its impact on later thinkers. I. Protopopova examines two types of eidos and two types of participation in the dialogues *Parmenides* and *Hippias Major*. R. Galanin presents Plato's dialogues as unique historical testimonies of the Sophists. A. Garadja considers the appropriateness of the question about the relation between the dialogical form in Plato and Sophron's mimes. The second section, *Plato and Tradition*, addresses assorted historical and philosophical topics of Late Antiquity (R. Svetlov writes on Julian the Apos-tate as the last Cynic, M. Varlamova on Simplicius' distinction of soul and nature, R. Mazaev on the anthropological doctrine of the *Epistle to Diognetus*, A. Streltsov on the impassibility of God vs. the impassible suffering of God). The third section, *Plato and Modernity*, features T. Mróz's outline of Plato's reception in Polish philosophy; an analysis of Foucault's reading of the *Alcibiades* (P.A. Lima); a survey of feminist approaches to treating the history of philosophy outlining a 'constructive complicity' with Plato (J. Partridge); finally, A. Nesteruk's study of the ways of reception of Plato's cosmology in modern cosmological theories on the emergence of the universe.

1.

Πλάτων и платоноведение

Raúl Gutiérrez

Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the *Republic*

RAÚL GUTIÉRREZ

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

ABSTRACT. Taking as a hypothesis the idea that the central images of books VI–VII of the *Republic* – the sun, the line and the cave – are just an outline that nevertheless throws light on the meaning of the whole dialogue, as much as the dialogue as a whole does on those images, the author discusses some problems concerning the middle sections of the line: their relation as much as the meaning of the contradiction resulting from the different criteria applied to their division – according to mathematical proportion (509d7–8) and according to their respective degree of clarity (509d9). In doing this, he tries to show the dianoetical character of the tripartition of the soul – its deduction from the law of non-contradiction taken as a hypothesis which, nevertheless, will be assumed as a principle – and its consequences for the nature of the objects of *διάνοια*, especially of mathematical entities, which share their conceptual nature with the law of non-contradiction.

KEYWORDS: soul, *dianoia*, law or principle of non-contradiction, mathematical entities.

As we know, Plato's images of the sun, the line and the cave are no more than an outline (ὑπογραφή, 504d6–7, see 509c5–10). As such, they leave many things unsaid (συχνά γε ἀπολείπω, 509c7) and are, therefore, very controversial.¹ One of the controversial aspects concerns the description of the affection of the soul called *διάνοια*. First of all, if we take into account the interchange of *πίστις* and *διάνοια* at

© R. Gutiérrez (Lima). rgutier@pucp.edu.pe. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Πλατωνοσκή ισσηλωάνηα / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.01

¹ See Lafrance 1994; Smith 1996, cf. the attached bibliography.

509d7–8 and 511e2, we have to admit that Plato knew that as a result of dividing the line according to the same proportion (509d7–8, 511e2) the equality of the intermediate subdivisions, those of πίστις and διάνοια, would follow, but also that if we divide it taking clarity and truth as criteria, they must be unequal (ἄνισα, 509d6). Thus, we have to reflect on the intention of this contradiction.² Secondly, even though the distinction between διάνοια and νόησις is, as it seems, merely methodological, not ontological, due to the mathematical entities which Socrates mentions at this level (510c3–5, d7–8), much has been discussed about their nature — are they Ideas,³ visible⁴ or mental⁵ images of Ideas, intermediates⁶ — and their role as either mere examples or as exclusive objects of διάνοια. But precisely the fact that Socrates does speak of the square and the diagonal in itself seems to some interpreters to be reason enough to identify these mathematical entities with Ideas⁷ and to distinguish διάνοια from νόησις just taking into consideration the fact that they respectively use or don't use visible images of Ideas (510b4, d5–7). My proposal to discuss these enormously controversial points will try to show the dianoetical character of the Platonic consideration of the soul in *Republic* IV, 434d–444e and its consequences for the nature of the soul's tripartition.⁸ In doing this I presuppose 1) the parallelism between the line and the cave (517b1: προσαπτέον ἄπασαν

² So far as I know, the first author who takes this contradiction seriously, who thinks that Plato uses contradiction as a method, and makes a proposal about its meaning is Foley 2008. I develop his proposal in Gutiérrez 2015b.

³ See Cross & Woosley 1964: 230, 237; Hamlyn 1958: 16; Nettleship 1925: 250; Robinson 1953: 195: "The quantitative Ideas dealt with by mathematicians are other than the ethical Ideas dealt with by dialectics," see also p. 197; Ross 1953: 67 ff.; Karasmanis 1988: 164.

⁴ Smith 1996.

⁵ Cooper 1966; Tanner 1970.

⁶ Arist. *Metaph.* A, 987b15–18. See Burnyeat 2000; Szlezák 2003: 64 ff.

⁷ As an example see Dorter 2006: 197: "...Socrates' statement that the practitioners of *dianoia* use visible objects (of *pistis*) as images to enable them to think about objects like 'the square itself and the diagonal itself' (510d), for that means that the proper objects of *dianoia* are the forms themselves." This has important consequences for his understanding of the structure of the *Republic*.

⁸ See my first attempt in this direction in Gutiérrez 2009 and further developments

τοις ἔμπροσθεν λεγομένοις 517a8–518b5, 532a1–535a1), even if there are some evident differences,⁹ and 2) the idea that these images and the whole of the *Republic* illuminate each other.¹⁰ But let me start with a formal aspect.

1. *An ascent in logos as an allegorical topography*¹¹

As in the *Iliad* and the *Odyssey*, the first word in the *Republic* – κατέβην – introduces the main action in the dialogue, the κατέβασις of the philosopher to the cave and the corresponding ἀνάβασις out of the cave. In this way Plato introduces what I call an allegorical topography. Having discussed the shadows of justice with those who have never seen justice itself,¹² Glaucon and Adeimantus propose to consider justice and injustice in the soul, but given that the enquiry is “not easy and requires a keen vision (οὐ φαῦλον, ἀλλ’ ὅξυ βλέποντος, 368c9)”, Socrates proposes the famous city/soul analogy: to consider first (πρῶτον) political justice, in order to examine afterwards (ἔπειτα) personal justice (369a1–2). This procedure presupposes that political

in Gutiérrez 2012 and 2017. Other interpreters, like Cooper and Dorter, consider books VI–VII of the *Republic* to correspond to δίανοια. See Cooper 1966; Dorter 2004.

⁹For instance, the shadows of the line are clearly images of sensible entities, whereas those of the cave are images of the statues built and transported by other men, and which are usually taken to represent the laws. About this parallelism see Karasmanis 1988; Gutiérrez 2009 and 2017; Szlezák 2003: 94 ff. Against this see already Ferguson 1921: 138. The sentence in question is formulated in such a way that it could be referred not just to the line and the sun, but to all the earlier books.

¹⁰As the Idea of the Good illuminates the Ideas, the simile of the sun – and the line and the cave just show the way up to it – illuminates the whole dialogue, that is, the simile is the unity of meaning which gives meaning to the whole dialogue. See Gutiérrez 2003, 2009 and 2017.

¹¹See Gutiérrez 2017: 86–94.

¹²About the philosopher Socrates says significantly: “Do you suppose it is anything surprising, if a man, come from acts of divine contemplation to the human evils, is graceless and looks quite ridiculous when – with his sight still dim and before he has gotten sufficiently accustomed to the surrounding darkness – he is compelled in courts or elsewhere to contest about the shadows of the just or the representations (ἀγαμάτων) of which they are the shadows, and to dispute about the way these things are understood by men who have never seen justice itself?” (517d, trans. by A. Bloom).

justice is an image of personal justice (εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης, 443c4–5, 369a3–4, 435a5–b3), and therefore reminds us of the method of διάνοια.¹³ Socrates says that διάνοια and the mathematicians use images (ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ, 510b4) or visible figures (τοῖς ὁρωμένοις εἶδει προσχρῶνται, 510d5), and reason about them thinking not of them but of that which they resemble (οὐ περὶ τούτων διανοοούμενοι, ἀλλ’ ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, 510d6–7), i.e. mathematical entities (510d5–511a1). Their intentional objects are these, not the images. Thus we have the same procedure as in the study of personal justice through the analogy with political justice. However, if we look closer at the text, for a long period the discussion remains focused on political justice.¹⁴ So much so that in *Republic* IV Socrates still says that “it is manifest” that political justice “is somewhere here” (φανερὸν γὰρ δὴ ὅτι αὐτὴ πῆ ἔστιν), but “the place appears to be hard going and steeped in shadows, it is certainly dark and hard to search thoroughly (δύσβατος γέ τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπισκιος· δύσβατος γέ τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπίσκιος· ἔστι γοῦν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύνητος)” (432c1–9). This means that we are still in the cave, not discussing the shadows anymore (*R. I*), but the statues of justice (*R. II–IV*, 434d),¹⁵ since even though it is still shadowy and dark, there is already a trace (ἵχνος, 432d3), for “it was apparently tumbling about our feet from the start and yet we couldn’t see it (ἐξ ἀρχῆς κυλινδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἑωρῶμεν ἄρ’ αὐτό, d8–9)”. The reason why we were not able to see it was that instead of looking at what we had before us, we looked at what was far off, at justice in the soul instead of at justice in the city (καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸ μὲν οὐκ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δὲ ποι ἀπεσκοποῦμεν, e1–2). The meaning of “from the start” – ἐξ ἀρχῆς – will be precisely determined as “when we were founding our city”, that is, in *Republic* II, and the trace he is talking about is “that each one should practice one thing only... for which his nature is best adapted” (433a5–6). “This or some

¹³ See Smith 1999; Gutiérrez 2017: 77.

¹⁴ See Graeser 1969: 13, n. 1.

¹⁵ *R.* 517d8–9: ἀγωνίζεσθαι περὶ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί. Plato uses here the generic ἄγαλμα, whereas in the cave simile (514c1) and also referring to the way Glaucon presents the just and the unjust man (361d5), he uses ἀνδριάς.

form of this is justice (τοῦτο ἐστὶν... ἦτοι τούτου τι εἶδος ἢ δικαιοσύνη)” (433a3, b3), a certain “origin and pattern of justice (ἀρχὴν τε καὶ τύπον τινὰ τῆ δικαιοσύνης)” (443c1). This vagueness is due to the fact that political justice is just a visible trace, an image of personal justice, which nevertheless allows the philosopher to instruct those whom he tries to release. On the contrary, at the end of *Republic* IV, concluding the examination of political justice and injustice, Socrates speaks of an ascent in the argument (ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου) up to a point from where “as from a watch tower (ὡσπερ ἀπὸ σκόπιας),” we can look with absolute clarity (σαφέστατα) (445bc). Thus we have a spatial ascent which corresponds to the advancement of knowledge according to the criterion of more or less clarity applied in the line (509d9, 511e3) and to the transition from political justice to justice in the soul. This is the ascent from πίστις to διάνοια. As such, looking from that height downwards we can describe this relation as the dialectics of original and image,¹⁶ as the appearance of the same as other depending on the clarity of the “place” where it appears, and of the greater or lesser righteousness of sight. This procedure, I sustain, will be used time and again as a pattern of thought: 1) in the analogy polis-psyche, 2) the two expositions of the virtues, first virtues in the city and then virtues in the soul,¹⁷ and 3) the two levels of mathematical studies of the future philosopher. I suggest that all three cases, which can be described in terms of the above mentioned dialectics of original and image, are well represented by the equality and inequality of the middle sections of the line. Let us now attend to some aspects of the dianoetical character of the investigation of personal justice.

2. Neither analogy nor dialectics, but the hypothetical deductive method of διάνοια

Once the enquiry into political justice has come to its end, Socrates

¹⁶ See *Sph.* 240a7–8: “Why, Stranger, what can we say an image (εἶδωλον) is, except another such thing fashioned in the likeness (ἀφωμοιωμένον) of the true one?” (trans. by Harold N. Fowler).

¹⁷ According to 435b, not just justice, but all four civic and personal virtues share the same affections and habits (πάθη καὶ ἔξεις). As such they are similar.

invites us to transfer its results to the individual and to consider whether they share a similar structure. Socrates comments: “Once again we’ve come upon an easy question (εἰς φαῦλόν γε αὖ).” But Glaucon replies: “It doesn’t look easy to me (οὐ πάνυ μοι δικοῦμεν εἰς φαῦλον). Perhaps, Socrates, there’s some truth in the old saying that everything fine is beautiful” (435c7–8). The contrast between the easiness of that investigation and the difficulty of the present one signals the ascent to a new reflection level, that of διάνοια. And with a second formulation of the analogy polis-psyche, Socrates proposes to complete the enquiry — νῦν δ’ ἐκτελέσωμεν τὴν σκέψιν, 434d5 — transferring the results of the political analysis to the soul. But this does not occur in a straightforward manner. Then even if we agree that the characteristics of the city do not proceed from anywhere else other than from ourselves (435e2),¹⁸ the analogy has first to be completely established, that is, we have to look first into the soul and see if the city’s forms and dispositions are there or not, “rubbing them together like sticks,” until there is light (434e–435a). The difficulty relating to the structure of the soul and how we act concerns whether it has three different aspects or just one: whether that by which we learn, that by which we feel anger, and that by which we feel physical pleasure are the same or different; and if they are different, whether in every case we act with just one of them or with the entire soul (436a). This enquiry requires a change of method. Then, as Socrates says, the methods used until now in the arguments, that is analogy and the narrative of the genesis of the city, do not allow for handling this problem accurately (ἀκριβῶς). In order to get ἀκριβεία, we have to take a longer and further road, that of dialectics, which won’t be immediately followed.¹⁹ But, as Socrates adds,

¹⁸ Against taking this proposal at face value see Ferrari 2009.

¹⁹ See the reference to this passage at 504b and 532e–533e. The question here is whether this longer road of dialectics will be exhaustively followed in *Republic* V–VII. In my view, even if these books proceed dialectically — which I believe they do —, they don’t seem to do so up to the end of the journey (532e3). See Gutiérrez 2015a. Graeser believes that the structure of the soul will be examined dialectically: “Der Gegenstand der Untersuchung wird im Sinn platonischer Denkweise durchaus dialektisch angegangen. Dies zeigt die begrifflich-gedankliche Struktur der Argumentation, der das

there may be another way *worthy* (ἄξιως) of the foregoing statements and investigations about political justice: keeping in mind the results of the enquiry into political justice, even if we cannot achieve dialectical precision, we must look for another way in order to *complete* (ἐκτελέσωμεν) the analogy polis-psyche.²⁰ As we shall see, this is the method attributed to διάνοια.²¹ Then, using nearly the same wording as in the line simile, Socrates takes as its starting point a hypothesis (ὑποθέμενοι, 437a6, 510c3, ποιησάμενοι ὑποθέσεις, 510c6), considered as evident (δῆλον, 436b8, φανεῶν, 510d1), that is, as a principle (ἀρχή), according to which thought must get in agreement with itself (ὁμολογέσαντες, 437a6, ὁμολογούμενος, 510d2), without giving any explanation neither to itself nor to others (436e7–437a1, 510c1–d1, 511b5). Now, the hypothesis which he takes as a starting point is the earliest version of the principle of non-contradiction:²²

It is clear that the same will not be willing to do or suffer opposites with regard to the same, in relation to the same and at the same time, so that if we find these [things] occurring among the operations [of the soul] we shall know that it is not the same but more than one. (436b9–c2)²³

Kontradiktionsprinzip zugrunde liegt (436b8–c2)”, see Graeser 1969: 14 n. 2. Against this see Szlezák 1976.

²⁰ R. 435c9–d4: καὶ εὖ γ’ ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μέθοδων, οἷας νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μὴ ποτε λάβωμεν· ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα· ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων ἄξιως. Cf. 504b.

²¹ See Gutiérrez 2009 and 2017.

²² Since this principle is not concerned just with “propositions and logical relations”, but with “whether a certain thing can have a certain property”, and since “he is concerned with opposites in a very broad sense, not just contradictories” (Annas 1977: 30), it has become usual, mostly in the Anglo-American tradition, to speak of the principle of conflict, opposites, contrariety, and so on. I rather keep this denomination due to its importance for thinking and being, and to its similarity to Aristotle’s formulation.

²³ 436b9–c2: Δῆλον ὅτι ταῦτόν τ’ ἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὕρισκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμεν, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἄλλὰ πλείω. Not to forget is that the different aspects of the soul are aspects of one and the “same” soul.

Taking this as a hypothesis, Socrates will distinguish two contrary movements in the soul, one of acceptance and one of refusal, of longing to take something and of rejecting it, and so on (437b1–3). Accordingly, he will distinguish an irrational and a rational movement in the soul. In need of mediation between the two, he will introduce a third movement, the spirited, an auxiliary by nature to the rational (441a).

But I would like to emphasize that in contrast to the analogy which puts two different ontological levels in relation, the soul — actually the rational soul — finds in itself the principle that it needs as a starting point in order to enquire about its own structure. Consequently, we are not dealing with a simple transfer of the city's structure to the soul, but with a reflection on its structure based on a principle that, as a principle of thought, shares its nature. As such, this principle constitutes the formal aspect of the self-reflexive movement of the soul. Therefore, self-reflection and the principle of non-contradiction mutually imply each other, so much so that this principle finds its first formulation in and because of this reflection. Furthermore, based on this principle, the rational soul distinguishes the nature and functions of the operative principles in virtue of which the soul relates itself with itself — ἐντὸς πράξις — and with the world — ἔξω πράξις (443d); as such, and like the mathematical entities, these principles can be considered by themselves or in relation to the world — an aspect, which once again is well represented by the equality and inequality of the middle sections of the line. Precisely this kind of knowledge grounded in the principle of non-contradiction is the one which presides over every just action establishing and preserving a just order in the soul. Therefore, according to Socrates, it deserves to be called σοφία (443e): it is, indeed, the wisdom of διάνοια. But as long as we take into account the hypothetical character of that principle, the result of the deduction of the structure of the soul is not to be taken as absolutely certain, but as delivering a suitable or reasonable (ἐπιεκῶς, 612a5) explanatory model of the soul in its present condition, an explanation of its phenomenic and operational aspect, as long as it dwells in the body, acts upon it and is affected by it, but not of its true and primordial nature (611b–612a). The limits of this

model become evident if we have in mind, first, that only the rational and the irrational aspects of the souls are deduced directly from the hypothesis; second, that not just the spirited, but many other aspects are considered in between (μεταξύ, 443d7); and, last but not least, the introduction of three kinds of pleasures, appetites and rules corresponding to each part of the soul (580d). This model is not sufficient, for example, in order to explain the unjust kinds of soul, particularly the democratic soul, conceived as all-various (παντοδαπόν), full of the greatest number of dispositions (πλείστων ἡθῶν μεστόν) and many-coloured (ποικίλον) (561e2–3). In order to do this, other intermediate instantiations will be required, which allow us to think of the soul as both one and an indefinite plurality.²⁴ In any case, the image of the soul as a threefold creature — a human being, a lion and a many-headed beast, with the outward appearance of a human being (588b10–e2) — seems to me to conciliate both perspectives.

3. Two possible objections and two ontological levels

In any case, as long as Socrates thinks that the possible objections to the principle of non-contradiction will not consternate or persuade us (436e7–8), the two cases which he mentions shall be taken much more as an illustration of the validity of this principle and, accordingly, of the value of that dianoetic wisdom not just at the level of διάνοια, but also of πίστις. For against the fictional objector it should be made clear that the man standing still while moving his hands and head, represents no real counterexample to that principle, for actually it is just a part of him that stays still, while another part moves (τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἔστηκε, τὸ δὲ κινεῖται, 436d1). We are clearly speaking of a visible entity, like the city, with physical independent parts. We are still at the level of πίστις. In the second case, the “subtle” one, we have a spinning top, which according to the fictional objector, stands still as a whole and moves at the same time — a point of view which Socrates clearly rejects (οὐκ ἂν ἀποδεχοίμεθα, 436d8), since he thinks that the top moves

²⁴ See Gutiérrez 2015b.

and stands still but not in the same respect: it stands still with respect to the axis (κατὰ τὸ εὐθύ) and it moves with respect to the circumference (κατὰ τὸ περιφερές). Thus far we are dealing mathematically with a physical object in a way which clearly shows not just the difference, but also the connection between two ontological levels. For, first of all, the axis and the circumference are not physical parts, but mathematical entities which, nonetheless, act upon the spinning top — like the different aspects of the soul on the body. Secondly, just as the perfect circular movement of the circumference is not possible without the top staying still with respect to the axis, the harmony of the just soul is not possible without the dianoetical wisdom grounded in the principle of non-contradiction. This is a good image of the just soul in so far as everything in it follows the λογιστικόν, like the movement of the heavens which is maintained by the spindle of Necessity (616c).²⁵ But significantly Socrates introduces a second version of the spinning top, quite at variance with the first one. Then, leaving aside the mathematical view of it, he says that if the top wobbles to the right or the left, forward or backward, the whole spinning top also moves (τότε οὐδαμῆ ἔστιν ἑστάναι, 436e) as if every part of it pulls it to its direction, very much like the confused and wandering parts of the unjust soul (444ab). Consequently, as long as the first top moves around its fixed axis and the second one moves as a whole in every possible direction, we have an extraordinary image of one of the central ideas of the *Republic*: there is one form of excellence and unlimited forms of evil (ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, 445c5–6; cf. *Lg.* 898a–c).

4. *Consequences for the nature of mathematical entities and the parts of the soul*

Having shown that the principle of non-contradiction functions as a hypothesis in the same sense as the mathematical entities which Socrates mentions in the line as examples of the objects of dianoetical thinking, it follows that, first, there is no reason to limit these to

²⁵ About the relation of the spinning top with the astronomy and cosmology of Plato's time see Repellini 1998.

mathematical entities, and, second and most importantly, there is no reason to consider these entities as Forms. Then, as we have already mentioned, the principle of non-contradiction must be of the same nature as thought, that is, it is of a purely conceptual nature. The same must be valid of the mathematical entities as stable, objective and universal concepts. As such, they also emerge in the soul by and during its own reflexive movement.²⁶ Against this, it has been objected that when Socrates explains that mathematicians make use of visible forms in order to think not about them, but about the things they are images of, he mentions the square itself and the diagonal itself (510d), supposedly as Forms. Many interpreters have already noticed that that kind of expression is used somewhere else by Plato nearly *ad nauseam*, but not to refer to Forms.²⁷ I would just like to emphasize that this passage appears in this dianoetical context where he contrasts two different ontological levels: first, certain phenomena considered in themselves and, then, these same phenomena under certain circumstances, very much as in the case of the mathematical studies in *Republic* VII. And again, I sustain that this is well represented by the middle sections of the line. Thus, thirst as such (καθ' ὄσον δίψα) or thirst in itself (αὐτὸ τὸ δίψα) is referred to drink itself (αὐτοῦ πώματος), and thirst under certain circumstances is thirst of a certain drink; if warmth is added, it would be of a cold drink, if cold is added, of a warm drink, and so on. And again, every desire in itself (αὐτῇ ἢ ἐπιθυμία) is a desire only of its natural object, and a qualified desire of a qualified thing. It is always something additional (τὰ προσγιγνόμενα) that makes it a desire for this or that particular kind of object. In general,

of all things which are such as to be related to something else (τοιαῦτα οἷα εἶναι του)... those that are of a certain kind are related to a thing of a certain kind (τὰ μὲν ποιὰ ἅττα ποιοῦ τινός), whereas those that are in themselves are related only to an object which is just itself (τὰ δ' αὐτὰ τὰ δ' ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον). (438a7–b2)

²⁶ See Gaiser 1963: 97: “das Mathematische entsteht an oder in der Seele durch eine Art Reflexion der Seele auf ihre eigene Struktur”.

²⁷ *Pro multis*, see Burnyeat 2000.

Socrates distinguishes between things that by nature have an object to which they are exclusively related as their proper object, and things considered together with an additional qualitative, quantitative or temporal element related to a correspondingly qualified object. He distinguishes in this way merely conceptual, unqualified instances from sensible, qualified instances of the same phenomena. Both kinds of instances reflect, I suggest, the difference between the parts of the soul considered as separate in themselves, and as being involved in action. Those of the first kind allow us to distinguish their respective natural functions and objects, and make possible the analysis of virtues. The second suggest how they act under certain circumstances. Then, for example, every time we want to drink something, we want a certain drink, we always make certain, even if minimal, rational considerations depending on the weather, the amount of thirst we have, and so on. This explains that these desires are more complex than we thought and are necessarily self-reflexive.²⁸

Going back to the line and the cave, the square itself and the diagonal itself must not refer to Forms, but to those merely conceptual “things themselves (ἐκεῖνα αὐτά) which can be seen only through *diánoia* (ἃ οὐκ ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ)” (511a1–2). In so far as both passages are concerned, the one on the structure of the soul and the other on the line, they illuminate each other. I believe we should understand this sentence as an example of those phenomena considered in themselves as related exclusively to their proper objects. In this very sense, I believe, we should also understand the passage where Socrates says about arithmetic that it is studied for the sake of knowledge (τοῦ γνωρίζειν ἔνεκα), not trade: “it strongly leads the soul upwards and

²⁸ About this self-reflexive aspect of the desiring part of the soul, see 437c3–4: “as far as the soul wills that something be supplied to it, it nods assent to itself as though someone had posed a question and reached out toward the fulfillment of what it wills” (437c3–4). In contrast to the appetitive which knows only itself and its particular objects, as far as it knows the nature and functions of every part of the soul, the rational knows itself and the whole soul (441e). Cf. 442c: “it, in its turn, possesses within it the knowledge of that which is beneficial for each part and the whole composed of the community of these three parts.”

compels it to discourse about the numbers themselves (περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν διαλέγεσθαι)” (525d6). These numbers, “which can only be thought (περὶ τούτων ὧν διανοηθῆναι μόνον), and which you cannot handle in any other way,” are contrasted with visible or tangible bodies having numbers (ὄρατὰ ἢ ἀπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμούς) (525d-526a).²⁹ In this way he also establishes this contrast in all the other mathematical disciplines.³⁰ Once again, we can understand this relation in terms of the dialectics of original and image well represented by the equality and inequality of the middle sections of the line.

5. Cooperation of the parts of the soul

Glaucon confesses to not understand the difference between qualified and unqualified relatives (438b3). If we apply to the soul the more general statement about the one-directional relatives used by Socrates up to now, he hasn't understood that, by itself, every “part” of the soul has by nature a specific function, but, as suggested by the examples mentioned, when each part acts it does so jointly with the others. This will be considered again by a new series of examples. As with the spinning top, Socrates appeals to mathematical relations, but not, as in the case of the appetites, to one-directional relatives, but to two-directional or correlative relatives:³¹

— Don't you understand that the greater is such as to be greater than something? — Certainly. — Than the less? — Yes. — And the much-greater than the much-less, isn't that so? — Yes. — And, then, also the once-greater than the once-less, and the going-to-be-greater than the going-to-be-less? — Of course, he said. — And, further, the more in relation to the fewer, and everything of the sort; and, again, heavier to lighter, faster to slower; and further, the hot to the cold, and everything like them — doesn't the same thing hold? (438b4–c5)

²⁹ Socrates also refers to the mathematical unity as “the one itself” (αὐτὸ τὸ ἓν, 525d9).

³⁰ Cf. explicitly about geometrical entities: ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτὲ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλομένου... τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνώσις ἐστίν, 527b4–7. About astronomy see 529b4–530c2. About harmony, 531a1–c4.

³¹ See Santa Cruz 2013.

All these relations show clearly that in every case, in each and every point of the relation, both opposites are simultaneously present but, in every case, in different degrees. The same applies also to the two opposite movements of the soul, those of acceptance and refusal, of longing to take something and rejecting it; and lastly, to the appetitive and the rational soul. Actually, from the start in *Republic* I Socrates has insisted on the need of cooperation by members of any group or individuals in order to accomplish anything (351a–352b). The city itself is born out of this need (369b). And an extraordinary illustration of this cooperation appears in a passage which is essential for the project of the *Republic*. Speaking of the intellect and the λογιστικόν — “this indwelling power in the soul and the instrument with which each learns (τὸ ὄργανον ᾧ καταμαθάνει ἕκαστος)” —, Socrates says that it must be turned around with the whole soul (σύν ὄλη τῇ ψυχῇ) from the world of becoming to that of being (518c5–8). Precisely this exhortation to the reorientation of the soul, insofar as it presupposes its double movement as a whole in opposite directions, downwards or upwards, as well as the formerly mentioned intermediate instantiations of the soul and the different kinds of pleasures, appetites and rules, should discourage us from taking the tripartition model too strictly, even in view of its acknowledged usefulness. It should remind us of the comparison of the soul with a flux or stream (ῥεῦμα), which goes wherever its desires go (485e).³² Actually, this conception is already present in *Republic* I, personified by Cephalus.³³ This means, I believe, that the conception of the soul as self-moving (τὸ αὐτὸ κινουῦν, *Phdr.* 245c7; cf. τὸ αὐτὸ αὐτὸ

³² R. 485d6–8: Ἄλλὰ μὴν ὅτω γε εἰς ἓν τι αἰ ἐπιθυμία σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν ποθ’ ὅτι εἰς τᾶλλα τοῦτω ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκείσε ἀπωχετεθμένον. Cf. 544e1–2: ἀλλ’ οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τᾶλλα ἐφελκύσεται; 550e6–8: ἢ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλαστιγγί ζυγοῦ κειμένου εκατέρου, αἰεὶ τοῦναντίον ῥέποντε;

³³ R. 328d3–5: “I want you to know that as the other pleasures, those connected with the body, wither away in me, the desires and pleasures that have to do with speeches grow the more.” Compare with 485d: “So, when in someone they have flowed towards learning and all that’s like it, I suppose they would be concerned with the pleasure of the soul itself and would forsake those pleasures that come through the body — if he isn’t a counterfeit but a true philosopher.”

[ἑαυτὸ] κινουῦν, 245d7, 245e7–246a1; τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον, 245e3; ἡ δυναμένη αὐτὴ αὐτὴ κινεῖν κίνησις, *Lg.* 896a1–2) is not alien to the *Republic*. Consequently, we should not think of the parts of the soul as psychological subjects or as *homunculi*,³⁴ but rather as principles of movement that, as the soul itself, move themselves and therefore are identical with their operations, and at the same time move the whole soul in one or another direction. That is also why they are conceived as self-reflexive.

6. Conclusion

Looking backwards to the ἀνάβασις τοῦ λόγου followed up to here, we have to say that even though the polis-psyche analogy together with the analysis of political justice serves as an orientation, and thus the structure of the soul and of personal justice has been studied in view of the image of political justice, it has actually been deduced from the principle of non-contradiction. Since the beginning of the enquiry into personal justice, Socrates says that the “just man will not be any different from the just city with respect to the form itself of justice (κατ' αὐτὸ τὸ τῆς διακισύνης εἶδος), but will be like it” (435a6–b2). Although here for the first time appears an expression which from the point of view of the philosopher refers undoubtedly to the Form of justice, its paradigmatic function will not be introduced until *Republic* V, 472c4 (παραδείγματα ἄρα ἔνεκα ἐζητοῦμεν αὐτὸ τε δικαιοσύνης οἷόν ἐστι), where the just man will be considered as the closest (ἐγγύτατα) to justice itself and as the one who participates in it more than the others (πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ), but who is in no way identical with it (472c).³⁵ This clearly implies that personal justice is an image of the Form of justice or of “doing one’s own” at the level of Forms. This is undoubtedly implied by the idea that the philosopher must imitate and assimilate himself as much as possible to that order whose elements,

³⁴ See Bobonich 2002; Lorenz 2006. Symptomatically, none of them even mention the image of ρεῦμα. Against their interpretations see Price 2009.

³⁵ To understand *Republic* V–VII as a further step in the ἀνάβασις τοῦ λόγου, see Gutiérrez 2009.

the Forms, neither do injustice to one another nor suffer it from each other (οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, 500c4–5). Thus we have to take into account these three ontological levels in order to establish the one to which the objects of διάνοια belong.

In *Republic* IV, the Forms have not yet been introduced. And the similitude between the just city and the just man is considered in so far as they share up to a certain point the same structure and the same affections. But having in mind the conception of the soul as ρεῦμα, we can say that they relate to each other as a discrete magnitude to a continuous one. Therefore, when we consider justice as each class of the city or each aspect of the soul “doing each one’s own” (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν), even if in both cases they build a unity, this unity is correspondingly of a different kind in every case. Given that personal justice is understood not just as a complete unity of many (παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, 443d8–9), but is also compared with musical harmony (443d5–7),³⁶ we can conceive the just soul not only as number (τὸ ἐκ μοναδῶν συγκείμενον πλήθος τὸ ἐκ μοναδῶν³⁷), but also, as in later Platonism, as a number moving itself (ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν).³⁸ This movement is, on the one side, self-reflexive or turned inwards (περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, 443d1); on the other side, it is merely intentional or turned outwards (περὶ τὴν ἔξω πράξις τῶν αὐτοῦ, 443c10, e2–6) — but both sides interact very much like the mathematical axis and the circumference of the spinning top. As we have seen up to this point, this condition and these actions are grounded in the knowledge of the principle of non-contradiction. Precisely in order to avoid being confused and dominated by contradictory appearances, and therefore having in mind this principle, Socrates appeals to measuring, to counting and to weighing as helpers, which are functions of the λογιστικόν (602a–603a). This can clearly be understood in terms of

³⁶ Of course, σωφροσύνη is also compared to harmony, but in this case Socrates is clearly speaking of different classes and members of the city, see 432a.

³⁷ Euclides VII, Def. 2.

³⁸ Cf. Arist. *De an.* 1.2, 404b27–8; 1.4, 408b32–33; Macr. *Somn.* 1.14.19–20 (fg. 60 Heinze = fg. 176 Inardi Parente). Aristotle thinks this opinion is the most absurd. See Dillon 2003: 121.

the relation between the inner and outer praxis of the just soul. If what I have been saying is right, the measures according to which the λογιστικόν proceeds are in the soul. Like the so-called parts of the soul, they emerge when the soul reflects on its own structure and on its own flux — as one and an indefinite plurality —, as distinguished and separated fixed moments which constitute “the lowest-level articulation of the world as it is objectively speaking.”³⁹

References

- Annas, J. (1977), *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Bloom, L. (2017), *The Principle of Non-contradiction in Plato's Republic: An Argument for Form*. Lanham; Boulder; New York; London: Lexington Books.
- Bobonich, Ch. (2002), *Plato's Utopia Recast*. Oxford University Press.
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burnyeat, M. (2000), “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul”, *Proceedings of the British Academy* 103: 1–81.
- Cooper, N. (1966), “The Importance of ΔΙΑΝΟΙΑ in Plato's Theory of Forms”, *Classical Quarterly. New Series* 16: 65–69.
- Cross, R.C. & Woozley, A.D. (1964), *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. London; Toronto: Macmillan Co.
- Delcominette, S. (2008), “Facultés et parties de l'âme chez Platon”, *Plato* 8: 1–39.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato*. Oxford University Press.
- Dorter, K. (2004), “The Divided Line and the Structure of Plato's *Republic*”, *History of Philosophy Quarterly* 21.1: 1–20.
- Dorter, K. (2006), *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Oxford: Lexington Books.
- Ferrari, G.R.F. (2009), “Williams and the City-Soul Analogy (Plato, *Republic* 435e and 544d)”, *Ancient Philosophy* 29: 407–413.
- Foley, R. (2008), “Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic VI*”, *Journal of the History of Philosophy* 46.1: 1–23.
- Gaiser, K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

³⁹Burnyeat 2000: 22, 45.

- Graeser, A. (1969), *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*. Munich: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4: *Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge University Press.
- Gutiérrez, R. (2003), "En torno a la estructura de la *República*", *Apuntes Filosóficos* 22: 81–94.
- Gutiérrez, R. (2009), "Algunas consideraciones sobre el símil de la línea", *Arété* 21.1: 123–142.
- Gutiérrez, R. (2012), "Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons *Politeia*", in: U. Bruchmüller (ed.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der Antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, 329–342. Hildesheim: Olms.
- Gutiérrez, R. (2015a), "The Three Waves of Dialectic", in G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, 12–32. New York; Berlin: Walter de Gruyter.
- Gutiérrez, R. (2015b), "Widerspruch und Aphaireisis in Platons *Politeia*", *Peitho* 6: 71–91.
- Gutiérrez, R. (2017), *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hamlyn, D.W. (1958), "Eikasia in Plato's *Republic*", *Philosophical Quarterly* 8.30: 14–23.
- Karasmanis, V. (1988), "Plato's *Republic*: The Line and the Cave", *Apeiron* 21: 147–171.
- Lafrance, Y. (1994), *Pour Interpréter Platon II: La Ligne en «République» VI, 509d–511e. Le texte et son histoire*. Saint-Laurent (Québec): Bellarmin.
- Lorenz, H. (2006), *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- Mueller, I. (1980), "Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in *Republic VII*", in John P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato*, 103–21. New York: Eidos.
- Nagy, G. (2013), *The Ancient Greek Hero in 24 hours*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Price, A.W. (2009), "Are Plato's Soul-Parts Psychological Subjects?", *Ancient Philosophy* 29: 1–15.
- Nettleship, R.L. (1925), *Lectures on the Republic of Plato*, London: Macmillan.
- Repellini, F.F. (1998), "La trottola", in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*. Vol. III, Libro IV, 239–243. Napoli: Bibliopolis.
- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, D. (1953), *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

- Santa Cruz, M.I. (2013), "Qualité et relatifs dans *République IV*", in N. Notomi & L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, 71–75. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Slings, S.R., ed. (2003), *Platonis Rempublicam recognovit brevisque adnotatione critica instruxit S.R. Slings*. Oxford University Press.
- Smith, N. (1996), "Plato's Divided Line", *Ancient Philosophy* 16: 25–46.
- Szlezák, T.A. (1976), "Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia", *Phronesis* 21.1: 31–58.
- Szlezák, T.A. (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Szlezák, T.A. (2003), *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Tanner, R.G. (1970), "ΔΙΑΝΟΙΑ and Plato's Cave", *Classical Quarterly. New Series* 20: 81–91.

Eric J. Morelli

From Metaphysics to Methodology:
Republic V, 477cd and the Ancient Problem of Rational Opinion

ERIC J. MORELLI

FROM METAPHYSICS TO METHODOLOGY:

REPUBLIC V, 477CD AND THE ANCIENT PROBLEM OF RATIONAL OPINION

ABSTRACT. Plato is often read as a philosopher of objectivity and exteriority, as, primarily, a metaphysician, yet philosophers of interiority have relied upon Plato in turning to the subject. What did they find in Plato? A consideration of one issue central to Plato and Platonism, the distinction between opinion and knowledge and the resulting problem of the status and value of our cognition of sensibles, reveals that a *locus classicus* for the metaphysical reading of Plato, *Republic V*, 477cd, contains within it a long-overlooked invitation to turn inward and pursue an interior study of psyche and its ways of thinking, a methodology. A review of early Platonists' attempts to grapple with the problem of our cognition of sensibles reveals the dominance of the metaphysical approach, its common pitfalls, and the need for as well as the potential of a complementary methodological approach. Although the early Platonists tended to deal with psyche metaphysically, at times the exigencies of inquiry do seem to have pushed them to consider it more interiorly. Insights into the principles and results of a methodological approach can be gleaned from their efforts. A consideration of Plato's treatment of psyche and opinion in the dialogues, especially the *Timaeus-Critias*, helps fill out the picture, suggests a possible solution to the problem of our cognition of sensibles, and gives the impression that Plato regards the interior methodological approach, not as a way of supplanting metaphysics, but rather as a way of rendering it more critical and concrete.

KEYWORDS: soul, power, epistemology, interiority, Platonic tradition.

The history of the reception of Plato's works presents an anomaly. On one hand, Plato is read as a philosopher of objectivity and exteriority, as affirming the independent existence of universals, as conceiving knowledge as a confrontation, vision, or contact of a knower with

something fundamentally different. On this reading, Plato is primarily a metaphysician; “Plato’s philosophy is,” as Kozlov asserted, “first of all, *naïve realism*”;¹ the modern, critical turn to the subject seems to be a turn from Plato and the philosophical tradition he helped initiate; and the turn to the subject is a problem to be solved, as Kireevskii and Solov’ev would have it, by re-turning to Plato and recovering — through fideism, intuitionism, mysticism, or some other kind of anti-epistemology — a realistic or idealistic sort of objectivity.² On the other hand, thinkers like Plotinus, Augustine, Schleiermacher, and Kierkegaard appealed to and relied upon Plato in turning to the subject. What did they find in Plato? If we consider just one issue, Plato’s position on our cognition of sensibles, we will find that a *locus classicus* for the metaphysical reading of Plato contains within it a long-overlooked invitation to turn inward and pursue an interior study of the psyche and its ways of thinking — a descriptive and, perhaps, explanatory methodology.

In book five of the *Republic*, Socrates and Glaucon distinguish knowledge and opinion as powers (δυνάμεις). At 477c1–d5, Socrates explains what he means by *powers* and how he distinguishes them:

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

Of a power, I see neither color nor shape nor any feature of the sort that many other things have, the sort to which I look to distinguish those things from one another for myself. In the case of a power, I look only to what it is set over and what it does, and by reference to these I call each the power it is: What is set over the same things and does the same I call the same power; what is set over something different and does something different I call a different one (trans. by G.M.A. Grube and C.D.C. Reeve, with alterations).³

¹ Quoted in Nethercott 2000: 65.

² *Ibid.* 61–71.

³ Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἅ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι... δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρῶαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων οἷον καὶ

Socrates and Glaucon agree that knowledge (ἐπιστήμη) is set over being and that it enables one to know what is as it is (478a7). Unless one knows something that is, one does not know (478b5–8). Ignorance, the lack of knowledge, is set over what is not (478c3). Opinion (δόξα) they distinguish as a power intermediate between knowledge and ignorance. It does enable one to think something but is fallible and not as clear as knowledge (477e5–8 and 478c7–d4). They agree they must find that over which opinion is set. They figure it must be intermediate between being and non-being just as opinion is intermediate between knowledge and ignorance. They figure it must be and not be (478d5–e6). They realize becoming is, is not, and is intermediate between being and non-being, and they confirm their distinction: being, the knowable, can be known but not opined; becoming, the opinable, can be opined but not known (478e7–479e8).

The passage is significant. Socrates and Glaucon distinguish knowledge and opinion and being and becoming to define *the philosopher* (474b4–6), to clarify Socrates' notion of philosophic rule (474b6–c3), and to navigate the third wave of Socrates' interlocutors' challenges to his political theory (471c3–473c9). They distinguish knowledge and opinion to show that a philosopher could bring the theoretical *polis* into being.

Further, Plato strikingly presents what has been regarded as his main contribution to the history of philosophy and what quickly became and has remained a key component and defining problem of Platonism, what Sedley has dubbed his “cognitive dualism.”⁴

Socrates and Glaucon acknowledge their distinction's strangeness and consider how difficult it would be to get people to accept it (476d7–e2). But the problem runs deeper. The philosopher knows but primarily

ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἕνια διορίζομαι παρ' ἑμαυτῶ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα· δυνάμει δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτην ἑκάστην αὐτῶν δύνανται ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. For all translations of Plato, I will rely upon those collected in Cooper & Hutchinson 1997.

⁴Sedley 1996: 91. On cognitive dualism in early Platonism, see Brittain 2011: 544–549.

loves and comes to know being (474c8–475e4). But how can one come to know if ignorance does nothing and opinion only opines becoming? Socrates and Glaucon distinguish knowledge and opinion to show that a philosopher could bring the theoretical *polis* into being, that a lover of knowledge could make the knowable opinable, that a lover of being could make a being become. But how can one apply one's knowledge to becoming if one only knows being? Socrates and Glaucon actually distinguish knowledge and opinion twice in *Republic V*. Initially, they say the knower knows being and becoming as they are in themselves and in relation to each other while the opiner thinks becoming is everything (476c1–d6). Socrates and Glaucon distinguish and relate being, becoming, knowledge, and opinion. But, if one only knows being and only opines becoming, how can one grasp their similarities, differences, and relations? How can one grasp knowledge, ignorance, and opinion and their natures, similarities, differences, and relations to each other and their objects?

Socrates and Glaucon's distinction leads to the *Parmenides*' greatest difficulty (133a8–134e8), the epistemological side of the problems of psyche and demiurgy and what Aristotle deemed a main part of Plato's philosophic legacy, the problem of the meaning of participation.⁵ The distinction threatens to undermine the philosophic project it defines and is meant to further — the possibility of ascent and descent, an explanation of reality, an aesthetics, an ethics, and a politics.

Plato knows that there is a problem. He poses it with the *Corpus*. He treats knowledge and opinion in several divergent ways throughout, ironically juxtaposing them but never explicitly commenting on them or resolving the ambiguities. On one hand, opinion is bad and good, false and true, unintelligent and intelligent, knowledgeable and ignorant, unlikely and likely, opaque and accurate, unstable and stable, potential knowledge and grasp of being and grasp, not of being, but of becoming; mortal and divine; a work of the irrational part of psyche and a work of the rational part.⁶ In *Republic VI*, in the wake

⁵ Arist. *Metaph.* 987b7–13.

⁶ For example, Plato treats opinion as bad and good at *Clit.* 409e4–10 and *Phlb.*

of distinguishing knowledge and opinion, Socrates gives his opinion of the form of the good (506b–507a), describing it as knowable (508e). On the other hand, knowledge is hindered by and requires the senses and grasps both being and becoming and just being.⁷ It is automatically useful⁸ and useless without opinion. The philosopher does not simply know being and becoming upon returning to the cave but must acclimate.⁹ In the *Philebus*, Socrates and Protarchus have a good laugh about the dialectician who knows the circle itself but no circles and conclude that a cognition of sensibles is necessary for the good life “if any one of us ever wants to find his own way home” (trans. by D. Frede).¹⁰ Opinions certainly make Timaeus’ divine cosmos happy (*Ti.* 34b and 37bc.). In *Republic* VI and VII, Socrates distinguishes two types of knowledge, opinion, being, and becoming and suggests four, two of each ascending and descending.¹¹ In the *Timaeus* there is a potential for an infinite series of kinds of opinion and becoming.¹²

36c10–37c3; false and true, *Grg.* 454d5–8, *R.* V, 477e5–478a2, *Tht.* 170a6–171c7, and *Phlb.* 36c10–37c3 (see also *Arist. De an.* 404b); unintelligent and ignorant and intelligent and knowledgeable, *Cri.* 46b ff.; unlikely and likely, *Ti.* 29cd; opaque and accurate, *R.* V, 478c and VI, 509d–510a and *Ti.* 56b; unstable and stable, *R.* VI, 505e, *Ti.* 29b, and 37b; potential knowledge and grasp of being, *Men.* 85b8–86c3, 97a6–98b6, *R.* V, 476c1–d6, VI, 506c6–9, VII, 515b4–c3, 520c15, X, 601c7–602a10, *Smp.* 201e10–202a10, and 420b6–c9; grasp, not of being, but only of becoming, *Phd.* 84a8–9, *R.* V, 476e4–479e8, VI, 508d3–8, 510a–511d5, VII, 532a1–534d1, *Phlb.* 57e6–59d6, 61d7–62d6, 66a4–c6; mortal and divine, *Phdr.* 246a ff., *Ti.* 27d–29d, 34b, and 37bc; a work of the irrational part of psyche, *R.* X, 602c ff.; and a work of the rational part of psyche, *Ti.* 37bc

⁷ For example, Plato treats knowledge as hindered by sense at *Phd.* 84a8–9; helped by sense, *Phd.* 73c–75b and *R.* VII, 522e ff.; grasping both being and becoming, V, 476cd; and grasping just being, V, 476e ff.

⁸ E.g., *Men.* 97a6–98b6, *Phdr.* 246a ff., and *R.* V, 476c1–d6.

⁹ *R.* VII, 516e–517a, 517d–518b, and 520c.

¹⁰ *Phlb.* 62ab: εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἐκάστοτε ἐξευρήσειν οἴκαδε.

¹¹ The account of the philosopher’s return to the cave implies that the four segments of the divided line may represent eight different kinds of cognition and objects insofar as each of the four may be approached from “below” or “above” (*R.* VI, 509d–VII, 520d).

¹² At *Ti.* 27d–29d, Timaeus distinguishes good and bad craftsmen, paradigms, and works. He explains that the beautiful works of good craftsmen who use good (intelligible) paradigms are the objects of potentially likely opinionative accounts. He implies

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

The Academics and Platonists had a bit to say on the matter. Speusippus introduced the notion of an “epistemic sense-perception” (ἐπιστημονική αἴσθησις), which is like τέχνη, a “craft” or “skill,” and seems to involve a study and understanding of formal principles, deliberate training, muscle memory, and possibly the epistemic information of one’s perception of opinables — an example being a musician’s control of her instrument.¹³ Xenocrates defined opinion as a combination of sense and knowledge, saying it grasps superlunary phenomena while sense alone grasps sublunary phenomena and knowledge grasps intelligibles.¹⁴ Commenting on the *Timaeus*, Crantor explained that psyche is a compound of the intelligible and opinable and that its task is to judge (κρίνειν) both intelligibles and sensibles and to grasp all their differences, similarities, and relations. It is composed of all things so it can cognize all things.¹⁵ Antiochus reiterated Socrates and Glaucon’s distinction between knowledge and opinion in a Stoic mode: intellect (νοῦς) applies itself to sensibles and empirically develops its concepts.¹⁶ According to Alcinous, “understanding not without the epistemic *logos*” (νόησις οὐκ ἄνευ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου) judges primary intelligibles, transcendent ideas; “the epistemic *logos* not without understanding” (ὁ ἐπιστημονικός λόγος οὐκ ἄνευ νοήσεως) judges secondary intelligibles, immanent ideas; “sense-perception not without

that the ugly works of bad craftsmen who use bad (sensible) paradigms are the objects of less potentially likely opinionative accounts. It seems a worse craftsman could use the ugly works of bad craftsmen to make uglier works grasped by worse accounts and so on *ad infinitum*.

¹³ S.E. *Adv. log.* 1.145–146 = *Adv. math.* 7.145–146 (fr. 75 Tarán). Trans. by R.G. Bury. See also Dillon 2003: 78–79.

¹⁴ *Adv. math.* 7.147 ff. (fr. 5 Heinze = fr. 83 Isnardi Parente). See also Dillon 2003: 123–125 and Dillon 1996: 35–37.

¹⁵ Plu. *Moralia* 1012d and f; Dillon 2003: 221–222 and 1996: 42.

¹⁶ Dillon 1996: 91–96.

the doxastic *logos*” (αἰσθησις οὐκ ἄνευ τοῦ δοξαστικοῦ λόγου) judges primary and secondary sensibles, proper sensibles and sensible qualities, and “the doxastic *logos* not without sense-perception” (ὁ δοξαστικός λόγος οὐκ ἄνευ τῆς αἰσθήσεως) judges composite bodies.¹⁷ Plotinus held that sense-perception receives imprints (τύποι), from sensibles and passes them along to discursive reasoning (διάνοια), which compares them to imprints of ideas grasped by and contained within intellect. If the faculty of discursive reasoning asks a question like, “What is this?” it responds to itself with a judgment that the sensible does or does not participate in a certain form.¹⁸ Proclus distinguished a rational opinion that receives the *logoi* of sensibles from intellect and the faculty of discursive reasoning, contains these *logoi* within itself, and recollects them upon the reception of primary sensibles, enabling one to recognize the accidentally sensible, intelligible unities of which the primary sensibles are an appearance — the apple that unites a manifold of reds, browns, yellows, and greens.¹⁹

In general, these philosophers take a similar approach. They proceed metaphysically, in terms of parts or powers and objects. Parts and powers combine, interact, grasp, contain, exchange, compare, question, judge, recollect. Exactly how they combine and interact is not always clear, and exactly what the knower does when she opines knowledgeable remains obscure.²⁰ The focus is the knower’s *ability* to opine knowledgeable, not her knowledgeable *opining*.

Additionally, the multiplication of powers and parts, their combination, and the notion of their interaction exacerbates the problem. Besides having to account for the similarities, differences, and relations of knowledge, opinion, and their objects, one must account for the simi-

¹⁷ Summerell & Zimmer 2007 4.154: 25–29, 156: 1–6 and 8–11; Sorabji 2005: 34–35; Dillon 1996: 274–275; and Brittain 2011: 544–546.

¹⁸ Plot. I 1[53].9: 18–20 and V 3[49].3: 1–9. Trans. by A.H. Armstrong. See also Sorabji 2005: 37–39.

¹⁹ Procl. *In Ti.* 249: 13–27, 248: 25–9, 292: 27 – 293: 5. Trans. by D.T. Runia and M. Share; Sorabji 2005: 35–36; and Martijn 2010: 143–152.

²⁰ Dillon’s critical examination of Alcinous’ account neatly exemplifies the sorts of questions left by the metaphysical approach (1996: 275–6).

larities, differences, and relations of intellect, the faculty of discursive reasoning, opinion, and their objects; understanding, the epistemic *logos*, sense-perception, the doxastic *logos*, and their objects; and so on. What is more, in accounting for rational opinion in terms of parts, powers, and objects, one presupposes, not only that rational opinion exists, but also that one has achieved it, not merely in general, but with respect to all the particulars of one's account of becoming; its relations to being; and the powers set over them.

Generally, Plato's successors followed the method for distinguishing powers Socrates lays out in *Republic V*. But, in that passage, Socrates and Glaucon do not actually follow Socrates' stated method to distinguish opinion. He says that he distinguishes powers through reference to that over which a power is set and what the power does. But he and Glaucon distinguish opinion from knowledge and ignorance as fallible, clearer than ignorance, and darker than knowledge and then search for that over which opinion is set through reference to opinion's features as a power.²¹

The method Socrates lays out is not the only way to distinguish knowledge and opinion. In fact, the method Socrates lays out seems geared specifically to people unused to dealing with the non-sensible. Recall the talk of seeing and looking, colors and shapes, Socrates' use of sight and hearing as examples of powers, and his characteristically self-deprecating and ironic claim that he needs things like color and shape to draw distinctions. His method would seem to cater to unenlightened, unconverted opiners: identify the kind of sensible object — the visible, the audible, etc. — and infer from that the non-sensible activity that apprehends it and from that, in turn, the non-sensible power that enables one to apprehend it. It is important to note that Glaucon is playing the role of an angry, everyday opiner in the passage (476e). Note, however, that, of the powers in question, only opinion's objects are sensible; knowledge, ignorance, their non-sensible objects, and the non-sensible qualities of infallibility, fallibility, and cognitive clarity

²¹ Contrast Aristotle's approach (and results) in *De anima*. At 2.4, 41a14–22, Aristotle restates Socrates' stated method of *R. V*, 477cd, and he adheres to it more strictly.

and opacity are identified quite readily; and opinion's sensible objects are identified last.

Socrates says powers also can be distinguished through reference to what they do. Psyche, as Plato presents it, is present to itself in the performance of some of these activities or motions.²² They are not sensible but are an intimately familiar ongoing experience. Indeed, one could even dispense with the appeal to powers altogether and pursue an account of the motions in which psyche is present to itself purely in terms of those motions — an account of psyche's interior ways of functioning.

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

Plato reverses the order of Socrates' stated method. In the *Timaeus* and elsewhere, he has characters affirm psyche's ability and responsibility to reflect on its motion.²³ And he reliably, often ironically alludes to the psychic motions indicated by and reflected in the dialogues' drama.²⁴ Plato does not just allow for an interior, methodological ap-

²² Psyche's partial but crucial self-presence seems as fundamental for Plato as the Socratic command that presupposes it, that one ought to care for and study one's psyche. *Timaeus*' account of plant life at 77b5–c5 makes the point by contrast. It also clarifies Plato's notion of psychic self-motion and what concretely would be involved in obeying the Socratic command and *Timaeus*' rendition at 90cd, that one ought to study the motions of the heavens and order one's own psychic motions accordingly: "This type [i.e., plant psyche] is totally devoid of opinion, reasoning or understanding... For throughout its existence it is completely passive, and its formation has not entrusted it with a natural ability to discern and reflect upon any of its own characteristics, by revolving within and about itself, repelling movement from without and exercising its own inherent movement. Hence it is alive, to be sure, and unmistakably a living thing, but it stays put, standing fixed and rooted, since it lacks self-motion" (trans. by Donald J. Zeyl).

²³ See previous note.

²⁴ The Platonic account of thinking as a silent dialogue in the psyche (*Th.* 189e–

proach. He invites and virtually requires it. In the spirit of Crantor, Mohr has argued that a main point of the *Timaeus* is that we are able to form stable, true opinions about the world and that we are able to do so because the demiurge made us and the world in such a way that we can.²⁵ Timaeus would agree, but Plato has the possibly fictional Timaeus²⁶ reach that conclusion on the basis of a distinction between knowledge, opinion, being, and becoming that he draws “according to [his] opinion”²⁷ and according to which the account of the demiurge, psyche, and world is at best an opinionative and therefore likely *mythos* or *logos* (29b–d). One can address the problem head-on by accounting for the opining and knowing in terms of opining and knowing instead of in terms of the opined and known.

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

The *Timaeus-Critias* provides a fuller sense of what an account of psyche’s interior motion would be like and could do. Plato draws a series of analogies in the *Timaeus-Critias*. The drama, myths, speeches, and their objects seem to exhibit the same structure. In a fraught political context, Timaeus, Hermocrates, Critias, and a fourth had asked Socrates to give an account of the ideal *polis* (20b).²⁸ Socrates asked them to give an account of it displaying its excellence in a proper struggle and competition (19b and 20b). Critias proposes bringing the myth

190a, *Sph.* 263e–264a, and *Ti.* 37bc) suggests the dialogues might be replete with depictions of psychic motion or, perhaps more accurately, be one whole depiction.

²⁵ Mohr 2005: xxi, 13–20, and 36–40.

²⁶ Nails 2002: 293.

²⁷ *Ti.* 27d5: κατ’ ἐμῆν δόξαν.

²⁸ Johansen 2004: 184.

to reality by establishing the similarities between the ideal city and ancient Athens (26cd). Socrates agrees and prepares to judge their performances (26e–27a and cf. 29cd). Socrates notices that a fourth interlocutor is missing and asks Timaeus where he is. Timaeus appeals to the principles of Socratic intellectualism, and concludes that the fourth is sick (17a). Socrates recalls the ideal city (17c–19b). At each stage of the account, he asks Timaeus if his recollection is correct. Timaeus answers again and again in the affirmative. In his proem Timaeus adverts to the experience of sense-perception, applies definitions of being, becoming, knowledge, and opinion, and concludes that the world came to be (27d–29b). The Demiurge looks to the chaos and traces of forms, looks to the forms, and then uses forms and numbers to bring the chaos and traces into shape (28c–29b, 30a, 30c–31a, and 53b). When psyche's circle of the same contacts being and moves in its natural orderly fashion, it makes an announcement and knowledge comes to be. When psyche's circle of the different contacts becoming and moves in its natural orderly fashion, under the sway of the circle of the same, it makes a declaration and stable true opinions and beliefs come to be (37bc). The cosmos is the product of the union of Necessity and Reason (48a).

Αἰσθήσις, νόησις, κρίσις — this structure runs throughout the *Timaeus-Critias*. It is similar to the structure of psychic motion Socrates sketches at *Philebus* 38a ff., but — unlike that dianoetic sequence of questions and answers, sensing, remembering, judging, and imagining — the sequence in the *Timaeus-Critias* involves νόησις, a grasp of being, despite being about becoming. This complicates the distinction between knowledge and opinion and the notion of powers. To be able to opine in this manner, one must be adequately sensitive, inquisitive, intelligent, critical, and reasonable. But, if one can find a structure of rational opining that involves νόησις and yet still concerns becoming, one may be able to discern a structure of knowing that is distinct from rational opining but still shares motions with it. A methodological account of psyche may complicate the account of powers, but it does not complicate it abstractly. It renders it concrete, familiar, recognizable. It could provide a basis for understanding the relations between and

complementarity of opining and knowing, sorting out the ambiguities in Plato's epistemology, and gaining concrete insights into psychology, metaphysics, physics, aesthetics, ethics, politics, and every other product of psyche's interior motion. Finally, if one uncovered an immanent normative principle – psyche's natural way of moving (*Ti.* 44b), for instance – one would have an interior dynamic criterion for determining what is true and good, for orienting oneself and finding one's way home. Plato invites us to turn inward, to do epistemology in a critical, interior fashion, but he does not seem to find this to be at odds with metaphysics. Rather, he seems to invite us to an interiority that can ground and clarify metaphysics.

References

- Armstrong, A.H., tr. (1966–1988), *Plotinus. Enneads*. Translated by A.H. Armstrong. 7 vols. Harvard University Press.
- Barnes, J., ed. (1984), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Ed. by Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Brittain, Charles (2011), "Plato and Platonism", in Gail Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, 526–552. Oxford University Press.
- Burnet, John, et al., eds. (1901–1995), *Platonis Opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt J. Burnet, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. 5 vols. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Bury, R.G., ed. (1935), *Sextus Empiricus. Against Logicians*. Edited and translated by R.G. Bury. Harvard University Press.
- Cherniss, H., tr. (1976), "On the Generation of the Soul in the *Timaeus*", trans. by Harold Cherniss, in *Plutarch. Moralia*. Vol. 13.1, 131–345. Harvard University Press.
- Cooper, J.M., Hutchinson, D.S., eds. (1997) *Plato. Complete Works*. Edited by John M. Cooper with D.S. Hutchinson. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Dillon, John (1996), *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Revised edition. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dillon, John (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)* Oxford: Clarendon Press.

- Jaeger, W., ed. (1957), *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit Werner Jaeger. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Johansen, Thomas Kjeller (2004), *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge University Press.
- Martijn, Marije (2010), *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden; Boston: Brill.
- Mohr, Richard D. (2005), *God and Forms in Plato*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Nails, Debra (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Nethercott, Frances (2000), *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840–1930)*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing Ltd.
- Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis De anima*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Runia, D.T., Share, M. (2008), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. 2. Edited and translated by David T. Runia and Michael Share. Cambridge University Press.
- Sedley, David (1996), "Three Interpretations of the *Theaetetus*", in Christopher Gill & Margaret McCabe (eds.), *Form and Argument in Later Plato*, 79–103. Oxford University Press.
- Slings, S.R., ed. (2003), *Platonis Rempublicam* recognovit brevis adnotatione critica instruxit S.R. Slings. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Sorabji, Richard (2005), *The Philosophy of the Commentators, 200–600 A.D.: A Sourcebook*. Vol. 1. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Summerell, O.F., Zimmer, Th., eds. (2007) — *Albinus. Alkinoos, Didaskalikos*. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von Orrin Finn Summerell und Thomas Zimmer. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Lorenzo Giovannetti

Time, Knowledge and the Telos:
Jaakko Hintikka, Interpreter of Plato

LORENZO GIOVANNETTI

TIME, KNOWLEDGE AND THE TELOS: JAAKKO HINTIKKA, INTERPRETER OF PLATO

ABSTRACT. Jaakko Hintikka (1929–2015) was a leading philosopher whose work in logic, epistemology and semantics had a wide influence. However, he also devoted some of his efforts to Plato’s works. This paper deals with three articles: *Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*; *Knowledge and its Objects in Plato*; *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what*. The objective of this paper is to understand the core of Hintikka’s work. The first article looks into the peculiar link between time and linguistic truth. The main argument is that for the Ancient Greek mind-set there can be eternal truths only insofar as they concern changeless objects. This comes from a very specific reading of how Plato and Aristotle deal with temporally indefinite sentences, which is worth taking into consideration again. The second and third articles converge in that they both appear to be an attempt to understand knowledge in relation to the concept of *τέλος*. Hintikka argues that ‘doing’ and ‘making’ are not clearly distinct concepts, and that the difference between process and outcome is also blurred. This view is labelled ‘telic’, and its epistemological and ontological implications will be considered in the paper. To conclude, focusing on these three works, the paper attempts to arouse interest both in this philosophical figure who was able to display considerable historical insightfulness, and in his results, which turn out to be an important key to comprehending some aspects of Plato’s philosophy and scholarship. KEYWORDS: Hintikka, Plato, Aristotle.

Introduction

Jaakko Hintikka is one of the key figures in the last century’s logic, epistemology and philosophy of mathematics. One of his most renowned theoretical outputs is the Game-theoretical semantics. His work ranges from the logic of epistemology to modal logic with a high

© L. Giovannetti (Rome). lo_giovannetti@live.it. Università di Roma “Tor Vergata”.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.03

degree of technicality. He also interpreted the works of some major figures in the history of philosophy, e.g. Kant, Wittgenstein, Aristotle.¹ In spite of the broader attention devoted to logic, he never neglected the historical aspect of the reflections of the philosophers he found himself interpreting. To be more precise, he does say that some philosophical theories of the past prove to be incorrect, but at the same time he makes the effort to understand why the theories he takes to be incorrect looked so appealing to the authors who put them forward. In this way, his logic-informed analysis has some historical sense and gives interesting insights into the ancient texts.

In his historiographical investigations, Hintikka analysed various aspects of Plato's philosophy. In this paper, three articles will be discussed. The first is on both Plato and Aristotle, whereas the other two are exclusively on Plato: *Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*; *Knowledge and its Objects in Plato*; *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what*.² The main goal of the present paper is to highlight for each article what the core argument is and why it is relevant to Plato's scholarship today. This will focus on the issues that are more important in the economy of the articles and that sound more original today.

1. *Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*

The article deals with the notion of time and how it is related to sentences.³ This means at least two things: either the time at which a sentence is uttered or the time reference given within the sentence. Hintikka contends that classical Greek philosophers have in mind *temporally indefinite sentences*, i.e. sentences depending on the time of their utterance.⁴ He proposes the following example: according to Aristotle,

¹ Just in the case of Aristotle cf. Hintikka 1973b; Hintikka 2004.

² Hintikka 1967; Hintikka 1973a; Hintikka 1991.

³ Since the paper is concerned only with a theoretical outline of the core of Hintikka's articles, many interesting secondary aspects will be left aside.

⁴ In the last part of his article, Hintikka hints that the weight orality still has in classical Greek culture can be responsible for this view. This suggestion, though important, will not be explored here.

if one says 'it is raining' both today and tomorrow, when today is rainy and tomorrow is sunny, then the same sentence is true today and false tomorrow. What is unsound to the modern ear with this view is to consider the two sentences, uttered on two distinct days, as the same sentence just because they have the same grammatical form. On the contrary, the modern view would have it that uttering these sentences, which have the same grammar, on two distinct days makes the two utterances differ in content: the facts that make them true, i.e. today's rainy day and tomorrow's sunny day, are different.⁵ Instead, Aristotle and the Greeks consider the two as the *same* sentence and take its truth-value to vary,⁶ as Hintikka convincingly argues from some pieces of textual evidence.⁷

The most relevant outcome of this view is that there can only be knowledge of what is eternal and thoroughly changeless. This is so because once one states how a certain thing or fact truly is, if that thing or fact cannot change, the truth-value of the sentence describing it cannot change either. In a world where every day it rains by necessity, the sentence 'it is raining' is always true. Of course, this example is not genuinely Greek in that for Plato and Aristotle, and especially for the former, sensible things essentially *change*. In this way the eternality of the truth value of a sentence does not depend on the completeness of the time reference. Time reference here means whatever part of the sentence that specifies when the event described by the sentence occurs. So, for instance, in order to disambiguate the example of the rainy day, one could use 'the day *x*' instead of 'today', thereby obtaining an eternal truth-value: either the day *x* it rained or it did not.⁸ However,

⁵ This also entails that Plato and Aristotle reject the modern notion of *proposition* as the objective logical content expressed by the uttered sentence and independent of the utterance itself.

⁶ This never amounts to a change of criteria in evaluating phenomena as if within a relativistic view, rather to a specific way Greek thinkers have to deal linguistically with the fact that reality changes and that knowledge must be possible. Cf. Hintikka 1967: 10.

⁷ *Cat.* 4a24–4b2; *Metaph.* 1051b13 ff.

⁸ Hintikka 1967: 11–2 correctly points out that this requires a complex system of time-reckoning which cannot be taken for granted.

Hintikka argues that Plato and Aristotle do not think in this way. Instead, the eternity of a truth-value comes with the specific ontological status of what the sentence is about: if and only if something does not change at all, and the total absence of change in turn derives from very specific ontological traits, all the sentences describing that something correctly can be granted indefeasible truth.

Furthermore, this argument is related to the observational nature of knowledge. With particular regard to Plato, this raises a famously vexed question, namely whether knowledge is ultimately propositional or whether it is to be conceived as a direct contact with the object, as happens in perception.⁹ Obviously, this issue cannot be addressed here. Suffices it to say that Hintikka touches on the issue, as will also be clear from the articles analysed below, showing that he is aware of the problem.¹⁰ Particularly, he considers the possible bearings the theses he is arguing for can have on this specific account of knowledge.

In accepting the view that knowledge for Plato presents at least some features comparable to vision, what is seen by the knower is actually known (in the strongest sense, which means the known content will never turn out to be different) only insofar as by its own nature it does not change. This is the necessary condition for stating that what has been seen still is, and will always be, as it was (seen). In other words, it is eternal and incapable of being otherwise. What can reunite the apparently contradictory claims that knowledge is a special sort of immediate awareness (similar to perception) and that there can only be knowledge of changeless eternal entities (which are not experienced particulars) precisely is interpreting truth in terms of temporally indefinite sentences. That is so because, on the one hand, there is the moment at which the temporally indefinite sentence is uttered, and, on the other hand, there is the eternal object that is referred to and that provides a changelessly true content to the sentence.

Semantics and epistemology are insightfully led back to ontological matters: only in virtue of a specific ontological nature do cognitive

⁹ Cf. Bluck 1963; Smith 1979.

¹⁰ He is not the first one in the analytical tradition, cf. Ryle 1939: 317–22.

phenomena such as knowledge and belief acquire their own nature.¹¹ This way of interpreting the relation between sentences, time and reality is very fecund in the case of Plato's metaphysical epistemology: the very epistemological role of Forms comes with their peculiar ontological status, i.e. their being absolutely immutable. This is so true that the difference between sensible particulars and Forms is first understood through the different ways they can be cognised. Accordingly, Hintikka recognises that the tenseless value of the present-tense is the linguistic device found by Plato and Aristotle to state that things always are as stated by the sentence.¹² The need for knowledge led to the search for permanent objects whose permanence could be linguistically gained by readapting the temporally indefinite sentences in tenseless sentences where there is no reference to time at all and whose objects are in turn seen as timelessly present.

What can be drawn from this? And how can it be developed? Hintikka's account seems to be quite convincing, especially in the case of Plato, because it makes clear at least two important facts. Firstly, as we have seen, it provides a new way to understand how ontology bears on the epistemic and linguistic dimensions.¹³ If Plato expects knowledge to have some specific characters (being of something that is and being unerring)¹⁴ this can only derive from ontological traits of the known object. Secondly, the objectivity that the modern view ascribes to truths, whatever they might be about, belongs instead to the *sort* of object referred to within the sentence (according to the modern view: given proper temporal and spatial references, if it is true today that *today* it is raining it will always be true that the day *x* it rained).¹⁵ That is why

¹¹ Since knowledge and belief have different objects, and this makes them different faculties, then knowledge cannot be the same as true belief plus something. Therefore, any skeptical reading that makes use of the critique of the 'additive model' seems to share Hintikka's framework. Cf. Vogt 2012.

¹² Cf. also Owen 1966.

¹³ Cf. some classic places such as Vlastos 1973a; Vlastos 1973b; White 2006.

¹⁴ Cf. *Tht.* 152e. For a comprehensive survey of the main interpretations of this clause cf. Aronadio 2016.

¹⁵ Cf. Frege 1884: 34; Quine 1960: 191–3.

this account seems to best fit with Plato's philosophy given the peculiar relation between logical and ontological ἀλήθεια.¹⁶ Not only does the degree of certainty of knowledge depend on the known object, but the actual truth of single sentences or statements is also somehow derived from the truth characterising the *object itself*. In this sense, the stable truth required by any knowledge can never be found by means of reference devices such as precise temporal reference. This squares very well with the conception of knowledge as direct contact because eternal entities grant the constant possibility to get in contact with them, whereas transitory beings cannot because once they have passed they can no longer be presently attained.

The first conclusion to be drawn is that all this assigns to Plato a strongly pragmatic view: only that which can *actually* be known can be known at all. In other words, however difficult for the knower it might be, if cognition requires some kind of relation to the cognised object, then only an object which is always attainable in principle and does not change can work as a proper object of knowledge. The pragmatic aspect is that this attainability must be real. Ancient philosophers, as Hintikka presents them, would not consider a proper object of knowledge any phenomenon that, once passed, nobody can be sure of. Conversely, the only sort of thing one can have knowledge of needs to be constantly attainable and not to depend on the circumstances or the time in which one is in contact with it.

2. *Knowledge and its Objects in Plato*

The second article directly addresses how knowledge is related to its object in Plato's thought. This article is particularly rich and lays the basis for many theses commonly accepted by later interpreters.¹⁷ The present section will focus on the core of the article, that is, how Hintikka interprets what he calls 'Plato's implicit teleology'.¹⁸ This should

¹⁶ Cf. Szaif 1993: 72–124; Centrone 2014.

¹⁷ Cf. Hintikka 1973a: 22–6, where he deals with the problem of meaningful falsehood in the *Sophist* and how it can be resolved thanks to the genus of difference. Cf. O'Brien 2013.

¹⁸ Hintikka 1973a: 5.

not be taken as the providential sense of teleology, namely some kind of fate that takes care of human purposes. It is rather the deep-rooted mind-set that any cognitive act is essentially goal-directed where the goal has conceptual primacy. This is true for any faculty (δύναμις)¹⁹ and not just for knowledge or belief in such a way that any faculty and its result seem to be confused.²⁰ Still more generally, Hintikka maintains this principle in relation to events, things and phenomena: the τέλος or ἔργον (end, goal and outcome, effect) is what really matters. This telic way of thinking can be interpreted along the lines of the previous article. There is such a strict connection between a cognitive faculty and its specific object that: i) one cannot think of the faculty regardless of the respective object since the latter is precisely that which distinguishes that very faculty from the others; and ii) as seen above, the nature of the object towards which the faculty is directed determines its relevant character (this is particularly pertinent in the case of belief/knowledge dichotomy).²¹

If applied to technical knowledge, the priority of the outcome over the process is more easily graspable. The fact of possessing technical knowledge is actualised in the functional existence of the product. Which means, one really knows how to make something when one actually brings it about and it works. What about the kind of knowledge that puts one in contact with reality without producing anything?

¹⁹ Hintikka's main reference is clearly the end of *Republic* V, 475–80.

²⁰ Cf. Santas 1973 where the author, in recognising the great value of Hintikka's article, points out that Hintikka is wrong in stating that process and outcome of a faculty are being confused by Plato. However, the real import of Hintikka's reflection here is that the nature of the outcome explains the nature of the process. In other words, one knows because knowing is aimed at being. This does not just mean that one knows how things are, but rather that one only knows of the things that are (ὄντα). Furthermore, Hintikka's view seems to imply that the only evidence for one's knowledge of something lies in the result of that knowledge.

²¹ Hintikka has been influential also in interpreting one of the most debated passages in the *Republic*, namely 477–8. Obviously, his interpretation most decidedly asserts the objectual difference between what can be known and what can be believed. For a renowned and controversial interpretation opposing this view cf. Fine 1978. Cf. also Smith 2000 who, among other things, takes Hintikka's view into account.

Plato assimilates the outcome of theoretical knowledge with its objects. This is consistent with the direct relation model of knowledge discussed in the previous section, which Hintikka, following an eminent tradition, calls 'knowledge by acquaintance'.²² The proper understanding of something is thought of as the contact with its clear presence leading to the unerring comprehension of its identity. Therefore, what is produced in instances of genuine knowledge is a fully transparent connection with the peculiar object that constitutes the goal of the knowing activity.²³ The article goes on to discuss how this view is the basis of the more common issues of propositional knowledge and possibility of meaningful falsity.

Given the limited scope of the present paper, it can be interesting to develop some specific aspects and implications of Hintikka's reading of Plato. Firstly, the problem of connecting two different dimensions, namely cognition and external reality, does not arise within this conception. That is so because what knowledge is directly derives from what sort of object the cognised content is. For Plato, reality is at the same time objective and intelligible.²⁴ In modern terms, this does not raise categorial problems in that the object of knowledge is, as it were, ready-to-be-known. Plato's ontology is so epistemological in character that it assumes the kinship between, or being the same gender as (*συνγένεια*),²⁵ knower and being. In this way, what needs to be justified is falsehood and error. There is no question of how the mind is to latch onto the world, it is rather about *what sort* of reality can be fully known. Obviously, this is linked to what has been stated in the first article looked at here. The relation between time, truth and reality is Plato's privileged setting for working out metaphysical questions. Secondly, Hintikka's proposal of telic structure can be further applied to ontology, which means understanding the way Forms constitute the goal and the completion of the things partaking of them. Each Form is

²² Hintikka 1973a: 18.

²³ And, of course, this never produces the object itself, cf. Santas 1973: 43. I wish to thank Prof. Yuji Kurihara for dialectically pushing me to specify this point.

²⁴ Cf. for example *Phd.* 79a.

²⁵ Cf. *Phd.* 79c2–d6; *R.* 490a8–b7.

a fully determined being such that any sensible thing comes into being and appears by tending towards the relevant Forms. This second point is just a hint at further work that is actually in progress.²⁶ For now, it is important to recognise the extent to which Hintikka's interpretation is fascinatingly heuristic and innovative.

3. *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what*

This third article aims to correctly interpret Plato's notion of ἐπιστήμη. It will be very briefly discussed here because it might be taken as recapitulating the major ideas of the other two articles and treating some complementary topics. It is recognised to what extent the concept of ἐπιστήμη is multifaceted and cuts across diverse possible logical employments. At first, ἐπιστήμη is associated with technical endeavour from a historical point of view, on the grounds that in the archaic period there is a great deal of textual evidence.²⁷ However, according to Hintikka, the concept of ἐπιστήμη is at the interface between propositional knowledge (knowing-that), practical skill (knowing-how) and immediate quasi-perceptual acquaintance (knowing-what).²⁸ Moreover, ἐπιστήμη is that form of cognition of which one must be aware (as one has it) and must be able to give an account. This means that the ἐπιστήμη is governed by rational principles and can be taught and learned.

At this point, the article's main innovative claim stands out. Bearing in mind the similarities ἐπιστήμη has with technical/productive knowledge, one actually knows how to do or make something if one knows what one is doing or making actually is. Hintikka is asserting that knowing-how and knowing-what are inseparably connected. The knowing-what in question is to be understood as knowing the fundamental traits that characterise the cognised object and that consequently distinguish it from other things. Finally, since what is known

²⁶ For a work insightfully going in this direction cf. Frede 2012.

²⁷ Cf. Hintikka 1991: 31–3.

²⁸ Cf. Smith 1979 who convincingly argues that knowledge by acquaintance and knowing-what are not the same thing, but the best way to understand Plato's notion of ἐπιστήμη in *Republic* V is to think of it as a blend of the two.

is known by means of definitions, and definitions qua linguistic items are in themselves propositionally articulated, knowing-what is in turn connected to knowing-that. This seems to suggest that Plato's concept of ἐπιστήμη cannot be reduced to just one of these modern ways to deal with the concept of knowledge. On the contrary, technical skill, direct relation to objectual identity conditions and linguistic articulation are all required to make sense of Platonic ἐπιστήμη.

In addition, all this is overtly thought of as knowledge of ends, goals and outcomes retaining what is significant in the second article analysed in this paper. This may be considered implicit in the reference to technical knowledge. When one is crafting something, that process naturally *aims* at something (the final product). Once again, any act of knowledge or belief is so object-centred that it makes sense so long as its object is or comes to be. The parallel with technical skill has another aspect of interest insofar as for Plato genuine knowledge either truly grasps its object or it is not knowledge at all. This bears significant resemblance to technical production because if one crafts a shuttle (knowing what it is) either it is a shuttle or it is not, which amounts to saying: either the thing works (has an effect) in some *determinate* way or it does not. Furthermore, Hintikka very importantly recognises the peculiar nature of Plato's presentation of the alleged omnipotence of the Sophists: for Plato, when the Sophists affirm that they know everything, it amounts to saying that they are actually able to *produce* everything.²⁹

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

²⁹ Cf. *R.* 596 and *Sph.* 233–5 for an interpretation that keeps the two *loci* separate; cf. Nehamas 1982: 63.

4. Conclusions

It is now time to summarise what is innovative and worth considering in Hintikka's work on Plato. The first point is methodological. The three articles surveyed here show a remarkable degree of historical sensibility and competence. This is not just the non-obvious fact that the interpreter needs to understand the problematic horizon of an author and his contemporaries, even if this implies that the interpreter's theories or views, and above all her theoretical instruments, do not fit with the interpreted texts. More insightfully, Hintikka's articles are first of all attempts to understand Plato's assumptions which are historically sedimented and which he neither openly nor directly addresses. At the same time, however, Hintikka was very active in contemporary logic and epistemology, and very capable of exploiting his theoretical drive and espousing it with historical sense. Proceeding this way can prove to be rather insidious, but it helped disclose new relevant facts about Greek philosophy and the history of ideas.

The second point of interest is that the main theses exposed in these articles, on the one hand, sound convincing in their attempt to clarify some fundamental tenets of Plato's metaphysics and epistemology. On the other hand, they treat some problematic points of these tenets in a way that is consistent with the treatment of later interpreters. As seen several times, the being of the object is what determines any possible cognitive relation to it. Not just this, it also determines the kind of cognition one has of it. This also reverberates on the linguistic side: the truth of the statements can only be granted by the way the object is and changes. In addition, the type of connection is telic, that is, it takes the object as aim and outcome. What follows is not literally what Hintikka himself argues, yet it may be taken as deepening and developing his approach.

Firstly, there seems to be a two-way connection between cognition and reality: on the one hand, reality determines the kind of cognition; on the other hand, reality is the perfect outcome of the cognitive activity. What is real is such as to be perfectly cognisable. This view somehow presupposes the continuity between mind and world without run-

ning into categorial differences: knowledge and language do not need internal criteria to determine their validity, but rather issue *naturally* from how reality is structured. This also more clearly explains Hintikka's claim that the object is the *outcome* of knowledge. Secondly, in some respects, the concept of telic structure should be applied to Plato's ontology as well: Forms are the goals of sensible particulars because they represent their perfection (required by an authentically unerring ἐπιστήμη and any stable linguistic truth). These are of course just lapidary suggestions, which cannot be further developed in this paper. However, they are an attempt to make use of Hintikka's endeavour which is definitely worth considering again.

References

- Aronadio, F. (2016), "Hos episteme ousa", in Id., *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, 107–130. Napoli: Bibliopolis.
- Bluck, R.S. (1963), "'Knowledge by Acquaintance' in Plato's *Theaetetus*", *Mind* 72.286: 259–263.
- Centrone, B. (2014), "Ἀλήθεια logica, ἀλήθεια ontologica in Platone", *Méthexis* 27: 7–23.
- Fine, G. (1978), "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60.2: 121–139.
- Frede, D. (2012), "Forms, Functions and Structure in Plato", in R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, 367–390. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Wilhelm Koebner.
- Hintikka, J. (1967), "Time, Truth, and Knowledge in Ancient Greek Philosophy", *American Philosophical Quarterly* 4.1: 1–14.
- Hintikka, J. (1973a) "Knowledge and its Objects in Plato", in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, 1–30. Dordrecht; Boston: D. Reidel Publishing Company. (Synthese Historical Library 6.)
- Hintikka, J. (1973b), *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford University Press.

- Hintikka, J. (1991), "Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What", in Id. *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology*, 31–49. Dordrecht; London; Boston: Kluwer Academic Publishers. (Synthese Historical Library 11.)
- Hintikka, J. (2004), *Analyses of Aristotle*. New York; Boston; Dordrecht; London; Moscow: Kluwer Academic Publishers.
- Nehamas, A (1982), "Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10", in J.M.E. Moravcsik, P. Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, 470–478. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- O'Brien, D. (2013), "A form that 'is' of what 'is not': existential *einai* in Plato's *Sophist*", in G. Boys-Stones, D. El Murr, Chr. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, 221–248. Cambridge University Press.
- Owen, G.E.L. (1966), "Plato and Parmenides on the Timeless Present", *The Monist* 50.3: 317–340.
- Quine, W.V.O. (1960), *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Ryle, G. (1939), "Plato's *Parmenides*", *Mind* 48.190: 129–151, 48.191: 302–325.
- Smith, N (1979), "Knowledge by Acquaintance and 'Knowing What' in Plato's *Republic*", *Dialogue* 18.3: 281–288.
- Smith, N. (2000), "Plato on Knowledge as Power", *Journal of the History of Philosophy*, 38.2: 145–168.
- Szaif, J. (1993), *Platons Begriff der Wahrheit*. München: Alber Symposion.
- Vlastos, G. (1973), "A Metaphysical Paradox", in Id., *Platonic Studies*, 43–57. Princeton University Press.
- Vlastos, G. 1973, "Degrees of Reality in Plato", in Id., *Platonic Studies*, 58–75. Princeton University Press.
- Vogt, K.M. (2012), *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*. Oxford University Press.
- White, N. (2006), "Plato's Metaphysical Epistemology", in R. Kraut (ed.), *Cambridge Companion to Plato*, 277–310. Cambridge University Press.

John Dudley

Plato's Concept of Chance

JOHN DUDLEY
PLATO'S CONCEPT OF CHANCE

ABSTRACT. The aim of the article is to show, firstly, how Plato integrated into his philosophy the most prevalent view of chance (*tyche*) from Homer to Socrates. This is “divine chance”, meaning unexpected intervention by the gods in human affairs. Due to its irresistibility it is a manifestation of fate (*moira*). A second aim is to show that Plato also made use of the non-divine necessary chance found in Heraclitus, Empedocles and Democritus, namely in the *Timaeus* where matter (chaos) does not participate in order before the intervention of the Demiurge except occasionally by chance, and again to account for random outcomes where Reason cannot fully prevail over Necessity. The article also analyses briefly the numerous prephilosophical usages of chance by Plato. Plato's view of divine chance later proved highly influential, since it was adopted by the Stoics and was the source of the most important medieval view of chance, namely that of St. Augustine.

KEYWORDS: chance (*tyche*), fate (*moira*), Plato.

Plato's concept of chance has received relatively little attention.¹ The subject is nonetheless of considerable importance, not only within Plato's philosophy, but also because it includes the most important incorporation into philosophy of a tradition that goes back to the Homeric period, and is the basis of the most important interpretation of chance throughout the Middle Ages, which is influential even today.

It should be noted at the start, however, that Plato gave no definition of chance. Aristotle was the first philosopher to define chance, although a number of his predecessors had their own understanding of chance, notably Empedocles, Democritus, and Plato.² In the *Corpus*

© J. Dudley (Louvain). jajdudley@yahoo.co.uk. Université catholique de Louvain.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.04

¹ The most comprehensive account is Zimmermann 1966.

² Cf. Dudley 2012: Chapter 4.

Platonicum we find a definition of chance only in the spurious work *Horoï* (411b11–12).

Plato's understanding of certain chance events as unexpected interventions by God in human affairs is his most striking and characteristic view of chance. Because chance involves the intervention of God, it is referred to as 'divine'. Plato first refers to chance as 'divine' in *R. IX*.³ There are some 25 other passages in which he refers to 'divine chance' (θεία τύχη) or 'divine good luck' (θεία εὐτυχία) or implies that chance and good luck are due to divine intervention in human affairs. All but four of these passages are found in the *Laws* and the 7th and 8th *Letters*.⁴ Thus it appears that Plato gave greatest emphasis to the working of divine providence in his old age.

Plato's most characteristic understanding of chance belongs to a tradition that goes back to the earliest times in Greece. Chance from the remotest period was understood as a deity or a supernatural force sent by the gods and is referred to in a wide range of areas of Greek thought,

³ *R. IX*, 592a: θεία τύχη.

⁴ *Lg. VI*, 757e, 759c, *VII*, 798a: θεία εὐτυχία; *Ep. VII*, 327e: θεία τινὶ τύχη, 336e: θεία τις τύχη, 337e; *Ep. VIII*, 353b; *Lg. V*, 732cd; *XII*, 946b. The τύχη of 709d and 710cd is, of course, also the τύχη referred to in 709b, likewise τύχη in *R. VI*, 499b, *Ep. VII*, 326a, 326e (providence — cf. Zimmermann 1966: 91–3). E. Berry (1940: 73–4) holds that τύχη and καιρός in 709b are distinct from θεός and definitely subordinated, and that τύχη is therefore 'pure chance' and not θεία τύχη. However, it seems that τύχη is precisely θεία because it is subordinated. Cf. Cioffari 1935: 42–3, Buriks 1948: 51, and Zimmermann 1966: 84–7. Cf. the implication that both τύχη and καιρός have a divine origin in *Lg. III*, 702b (cf. *Euthd.* 272e: κατὰ θεὸν γὰρ τινα ἔτυχον; cf. κατὰ θεὸν in *Lg. III*, 682e, *R. IV*, 443b, *Lg. XII*, 946b, *IV*, 722c), also *Ep. VII*, 327e, 340a: εὐτυχῶς... θεόν; *R. VI*, 492a: θεῶν τύχη. — On the expression τῆ θείᾳ τύχη in *Lg. VI*, 759c cf. *infra* n. 25. — On *Ep. VII*, 326b cf. Van Camp, Canart 1956: 397: "nous verrons donc ici dans θεία μοῖρα l'équivalent de la θεία τύχη qui revient fréquemment dans les *Lettres*... il faut y voir l'intervention de la divinité par le truchement des impressions humaines inexplicables, des faits contingents, du hasard. Θεῖος renvoie à cette divinité dont la nature n'est précisée nulle part avec exactitude." — On *Ep. VII*, 327e cf. *ibid.* 398: "il est très probable que θεῖος insinue... l'intervention d'une divinité dirigeant le cours des événements." — On θεία τύχη they conclude *ibid.* 403: "Un hasard qui a toutes les apparences et peut-être la réalité d'une providence, voilà la θεία τύχη, lorsqu'elle dépasse la portée d'une simple locution populaire." — On the providential background to ἀγαθὴ τύχη in Plato see below.

notably in epic and lyric poetry, tragedy, and history. Thus in Hesiod and the Homeric hymn to Demeter Chance (Τύχη) is found respectively in the list of the daughters of Okeanos and Thetis and as a companion of Persephone.⁵ In Delphi the first question before one requested an oracle was: “O Tyche and Apollo, will you answer this request?”⁶ Chance or Tyche is here the form of manifestation of Apollo. Besides being a deity, τύχη also means good fortune granted, for example, by the goddess Athena.⁷ If we ask why chance was seen from the earliest times as a manifestation of divine intervention in human affairs, the answer would seem to be firstly that the surprise aspect of a chance event was seen as not due to natural causes and as characteristic of divine activity,⁸ and secondly because the Greeks were convinced of the intervention of the gods both in the order in the world and in human affairs and believed that the world is perfect, or at least that this is the best possible world.⁹

This interpretation of chance is continuous and widespread in Greek thought from the earliest times. Thus Archilochus (c. 680 – c. 640 BC) writes in a significant fragment:

Chance and Fate, O Pericles, give all things to man.¹⁰

Here he implies that chance (the unpredictable) and fate, in which it is manifested, determine human life. In the 6th century Theognis writes:

Do not pray for virtue (ἀρετή) or wealth, son of Polypaus;
Whatever comes to man is chance (τύχη) (*Eleg.* 129–130 Diehl).

⁵ Respectively in Hes. *Th.* 360 and *Hy.* 2 (Demeter) 420.

⁶ Simp. *In Ph.* (CAG 9: 333.16): ὦ Τύχη καὶ Λοξία, τῷδέ τιμι θεμιστεύεις;

⁷ *Hy.* 11 (Athena) 5: Χαίρε θεά, δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαμονίην τε.

⁸ It is striking that there are many biblical parallels for the surprising and unpredictable nature of divine actions.

⁹ Cf. Dudley 2001: 161–178.

¹⁰ Stob. *Ecl.* 1.6.3 = fr. *8 Diehl: Πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα, Περικλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν. On this passage cf. Buriks 1948: 10; Wilamowitz-Moellendorff 1932: 300; Jaeger 1943: 124–5; Herter 1963: 2.

The phrase is found also in a saying of Solon (Hdt. 1.32.4). Thus (divine) good fortune is the most important factor in achieving happiness, and neither virtue nor riches will avail if chance is not favourable. For Pindar τύχη is godsent and divine. In human fate (μοῖρα) the decisive element is good luck, as success in our efforts comes through something which is incalculable and divine in power.¹¹ Aeschylus associates μοῖρα and τύχη and does not differentiate clearly between them (*Eu.* 476; *Th.* 505–6). Good luck is attributed to Zeus.¹² What happens by chance is necessary.¹³ For Sophocles τύχη is sent by the gods.¹⁴ This θεία τύχη has the same meaning as θεία μοῖρα, meaning fate sent by the gods.¹⁵ In numerous passages of Euripides, likewise, the gods send chance or τύχη.¹⁶ The same view of chance is found in history, in the work of Herodotus,¹⁷ and in Xenophon.¹⁸ We may say, then, that this

¹¹ Cf. Pi. fr. 38: “in deeds fortune prevails, not strength” (ἐν ἔργμασιν δὲ νικᾷ τύχα οὐ σθένος). — Thus μοῖρα and τύχη are closely connected. It was even said that Pindar made Tyche one of the Moirai and gave her power over her sisters. Cf. Paus. 7.26.8 = Pi. fr. 41. Man is powerless in the hands of these divine forces. In *Pythian* 8.95–6 Pindar expresses most strongly the nothingness of human life: “man is but the dream of a shadow” (σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος).

¹² A. *Ch.* 783; *Th.* 625. In the *Choephoroi* good luck is even said to be god and more than god. But this expression is not to be taken as an expression of Aeschylus' theology. A similarly unusual case is *Pr.* 515–8, where the subordination of Zeus to Moira is due to exceptional reasons.

¹³ A. *Ag.* 1042: εἰ δ' οὖν ἀνάγκη τῆς δ' ἐπιρρέποι τύχης.

¹⁴ S. *Ph.* 1316–7. Cf. *Ant.* 158 and *OC* 1505–6.

¹⁵ Cf. S. fr. 197 Nauck (= 196 Jebb).

¹⁶ E. *Ion* 67 ff; *HF* 1392–3; *Hipp.* 371 ff; *El.* 890 ff.

¹⁷ For example, the θεῖον which governs all things manifested itself in the θεία τύχη, the birth of Cyrus (Hdt. 1.126). When one does something that turns out to be very fortunate, one is considered to have divine fortune, that is, one's action is viewed as providential (3.139). Instead of θείη τύχη Herodotus also uses θείη πομπή with the same meaning in speaking of divine intervention (1.62, 3.77, 4.152, 8.94). He also uses σὺν θεῷ with the same meaning as θείη τύχη (1.86, 3.153). Cf. θειοτέρως in 1.122 and κατὰ δαίμονα in 1.111. In 9.91 there is κατὰ συντυχήν θεοῦ ποιεῦντος where συντυχή is a coincidence brought about by the deity.

¹⁸ Cf. e.g. *Eq. Mag.* 5.14: “I advise you to act with God so that chance (τύχη) may also favour you, the gods being propitious.” As in Herodotus, an exceptional piece of good fortune must be referred to divine providence, but Xenophon prefers to refer to a divine decree (θεία μοῖρα, meaning the same as θεία τύχη), cf. *HG* 7.5.10. Similarly

divine and deterministic view of chance is found in a wide range of areas of Greek thought from the earliest times, but not in philosophy.

Socrates is the first philosopher to emphasize the intervention of a providential god in the world. He believed that the gods have ordered the whole of nature to serve the well-being of human beings.¹⁹ Divine fate or providence (θεία μοῖρα or ὁ θεός) is a power found everywhere, and known to be divine because it is so powerful and mysterious. He believed that he had a divine mission sent by it.²⁰ Part of divine providence is divine chance, that is chance events sent by the gods (X. *Mem.* 1.1). However, Socrates held that he did not depend on it, but rather on the δαίμονιον, a σημεῖον or particular manifestation of divine providence.

Plato integrated divine chance into philosophy. However, this divine chance means the unexpected aspect of divine fate, as in Pindar, Aeschylus and Sophocles. In the *Meno* the virtue (ἀρετή) of the statesman is neither a gift of nature nor something taught, but is given by divine fate (θεία μοῖρα) to those who have it. This θεία μοῖρα takes the place of the operation of intellect (νοῦς), and hence its possessors cannot teach virtue. Statesmen, like prophets and soothsayers, are divine and inspired (*Men.* 99b–100b). Similarly in the *Laws* good Athenians are said to be good “spontaneously, by divine fate” (ἀὐτοφουῶς, θεῖα μοῖρα), thus not due to νοῦς or ἐπιστήμη.²¹

If ever a man is born who would prefer the public interest to his own private good, this is because he has a good nature so exceptional that it must be due to divine fate (θεία μοῖρα) (*Lg.* IX, 875c). Thus ‘divine fate’ not only influences behaviour, but also human nature.

Where someone is badly educated, the outcome will be bad unless

in *Mem.* 2.3.18 a pair of hands are made by θεία μοῖρα (divine providence) to help one another.

¹⁹ X. *Mem.* 1.4; 4.3. This view of Socrates possibly inspired Aristotle to hold that nature made all of the animals for the sake of man (*Pol.* 1.8, 1256b15–22), although it is out of character with the rest of his teleology, which is theocentric. Cf. Dudley 2017.

²⁰ *Ap.* 28e, 30a, 31a, 33c. Ἐνύπνια and μαντεία are examples of the manifestation of divine providence (cf. *Ap.* 33c).

²¹ *Lg.* I, 642c; cf. *R.* VI, 492e: θεοῦ μοῖραν.

some god happens to help (thus by *θεία μοῖρα*) (R. VI, 492a). If anyone turns out well in the present condition of society, that can only be due to divine fate (*θεοῦ μοῖρα*) (R. VI, 492e–493a).

The ideal state will not come to be until either the philosophers are by chance (*ἐκ τύχης*) compelled (*ἀνάγκη*) to become rulers or a true love of true philosophy comes upon the present rulers or their sons by divine inspiration (*ἐκ τινοσ θείας ἐπιπνοίας*) (R. VI, 499bc). The chance in question is the traditional necessary divine chance that intervenes in the world.²² Divine inspiration is the same as that which inspires the poets and soothsayers through the soul.

The ideal man will take part in politics, “at least in his own city, however possibly not in his native land, unless some divine chance occurs (*ἐὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη*)” (R. IX, 592a). Here too it is clear that Plato is speaking of traditional necessary divine chance, as in 499b.

In his latest years Plato shows increased interest in the divine, though paradoxically greater pessimism as to the possibility of realising the ideal world on earth. He strongly opposed the idea that all things are controlled by pure chance (*τύχη*), since this is opposed to the doctrine of divine providence that he inherited from Socrates. Thus the Athenian stranger puts forward the view “that God controls all things and together with God chance (*τύχη*) and opportunity (*καιρός*) govern all human affairs.”²³

Plato takes over the widespread notion that casting lots was a way of leaving a decision to god or the gods who are the source of good luck (*ἀγαθὴ τύχη*).²⁴ The chance outcome comes about by good fate and luck (*ἀγαθῆ μοίρα καὶ τύχη*).²⁵ Thus Plato combines *τύχη* with *θεία μοῖρα*.

²² In *Ep.* VII, 326b the phrase used in the same context is: *ἐκ τινοσ μοίρας θείας*.

²³ *Lg.* IV, 709ab: Ὡς θεός μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός τάνθρώπινα διακυβερνώσι σύμπαντα, ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρήσαι τούτοις δεῖν ἐπεσθαι τέχνην... He modifies this view by adding that *τέχνη* collaborates with *καιρός*.

²⁴ *Lg.* VI, 757e–758a (cf. *Lg.* III, 690c); *Lg.* XII, 945b (to be connected with 946b). In *Lg.* IX, 903c–905d the Athenian stranger describes God as the great draughts-player in the universe (the *πεπτευτής*) who moves the lots of souls based on the moral transformation of which they are the cause, while taking account of a throw of the dice. Cf. further Macé 2018: 286–292.

²⁵ *Lg.* XII, 946b. Cf. the expression *τῆ θεία τύχη* in *Lg.* VI, 759c and Van Camp,

In addition Plato believed that any good outcome, which through lack of understanding is attributed to chance, has in fact a divine or supernatural cause.²⁶ It is striking that good fate (ἀγαθὴ μοῖρα) and divine chance (θεία τύχη) (337e) are synonyms (the latter being a particular manifestation of the former) and likewise divine chance (θεία τύχη) clarified by θεός (353b). Divine fate (θεία μοῖρα) conveys the idea of a lot assigned by divine decree, whereas divine chance (θεία τύχη) implies that that which appears to be chance is in reality godsent fortune.

Unqualified τύχη can also mean a superhuman evil force or fate, as shown in a striking passage in the 7th Letter.²⁷

Besides divine chance, Plato also believed in a second kind of supernatural chance, namely δαμονία τύχη.²⁸ This τύχη was felt not to

Canart 1956: 363: “Θεῖος s’explique par θεῶ. Si tirer au sort revient à laisser le choix au dieu, c’est que le sort est ici le mode par excellence d’expression de la volonté du dieu, lui est parfaitement subordonné. Il n’y a plus hasard (τύχη) qu’en apparence. Platon revient sur ce point à l’ancienne notion de τύχη manifestation constante d’intervention divine.” On this passage cf. also Berry 1940: 75: “the feeling that by the use of the lot a problem was referred to divine guidance for solution was general in Greece; indeed this was the older attitude toward the lot, and its attribution to *tyche* seems to be a rather later development.” A well-known later example is the selection of Matthias by lot (*Acts* 1.24–26; cf. also *Lk.* 1.9; 1 *Sam.* 14.41 and many other passages). However, the casting of lots does not lead to the guidance of the chance outcome by Providence if the intention is lacking, as appears from *R. V.* 460a, X, 619d, 620c; cf. 604cd; *Plt.* 300a; *Ti.* 18e (for a biblical example of the absence of Providence from the outcome of the casting of lots cf. *Jn.* 19.24; *Ps.* 22.18).

²⁶ For Plato’s use of τύχη in this sense cf. *R. IX*, 592a: θεία τύχη; *Lg.* VI, 757e, 759c, VII, 798a: θεία εὐτυχία; *Ep.* VII, 327e: θεία τινὶ τύχη, 336e: θεία τις τύχη, 337e; *Ep.* VIII, 353b; *Lg.* V, 732cd, XII, 946b and *supra* n. 4.

²⁷ For τύχη as a superhuman evil force (fate) cf. *Ep.* VII, 337d. On this passage cf. Zimmermann 1966: 97: “Es wäre damit der τύχη – wenigstens hier im 7. Brief einmal – ebenfalls eine bemerkenswerte dämonische Mittel- und Mittlerstellung zugewiesen, in der sie offensichtlich die edelsten menschlichen Pläne durchkreuzt und für den Augenblick κακά hervorruft, und im ganzen lassen sich – wiewohl Platon sich selbst fragt, wem er den negativen Einfluß effektiv zuzuschreiben hat – der δαίμων τις, der ἀλιτήριός τις und die τύχη τις ἀνθρώπων κρείττων auf Grund ihres Wirkens parallelisieren.” Cf. *Ep.* VII, 336b: τις δαίμων ἢ τις ἀλιτήριος.

²⁸ For δαμονία τύχη in Plato cf. *Hp. Ma.* 304c: δαμονία τις τύχη; *Ti.* 25e: δαμονίως ἔκ τινος τύχης, with which cf. *Euthd.* 272de, 291a. *Ti.* 25e confirms the authenticity of *Hp. Ma.* 304c. Wilamowitz-Moellendorff 1932: 301 incorrectly denied the existence of

come from the gods, but from intermediary supernatural beings, who are not opposed to the gods. This δαίμονία τύχη is also rare in Plato, but at the same time occurs in sufficient passages to establish it as part of his thought.

Aristotle gives a list of the different views about chance held by his predecessors in *Physics* 2.4. He tells us that some people believe that there is no such thing as chance, others that for everything said to occur by chance some other cause can be found. He attacks Empedocles for being superficial and Democritus for holding that the order in the universe is due to chance. Finally he writes a single sentence which runs as follows: "There are some who think that chance (τύχη) is a cause, on the one hand, but is unclear to the human mind, as if it were something divine (θεϊόν τι) and rather daimonic (δαίμονιώτερον)" (*Ph.* 2.4, 196b6–7). It is remarkable that none of the commentators up to now have recognised that Aristotle is referring here to Plato's view of divine and daimonic chance.²⁹ Aristotle reserves the last place on his list for

δαίμονία τύχη in Plato. — On *Ti.* 25e cf. Zimmermann 1966: 45–6: "Ihm [sc. Kritias] scheint bei der Erzählung irgendeine τύχη die Hand 'dämonischerweise' im Spiele gehabt zu haben. Es ist damit wieder der Zwischenbereich zwischen den menschlichen und göttlichen Kräften herangezogen und für diese unerklärliche, aber für das Dialogthema fruchtbare Tatsache verantwortlich gemacht. Man wird sich dabei genauso gut der Daimonen und ihrer 'Mittel'-stellung, ebensogut auch des sokratischen Daimoniens erinnern müssen, unter dessen Einfluß Sokrates handelt, wie auch der fügenden τύχη, die, wie in anderen Fällen, bei der Klärung von markanten Punkten innerhalb der platonischen Philosophie etwas glücklich fügt, wobei sie selbst in einem eigenartig unbestimmten Dunkel bleibt." — On *Hp. Ma.* 304c cf. Zimmermann 1966: 19: this τύχη is "eine unbestimmbare, innere, übermenschliche Kraft, die den Sokrates offensichtlich in ihrer Gewalt hat." — In *Lg.* IX, 877a2–3 it also seems that the intending murderer's "not altogether bad luck" (οὐ παντάπασιν κακὴν τύχην) is due to (although not synonymous with) the daimon that prevented him from succeeding, likewise 877a5. — Cf. Zimmermann 1966: 111: "Die 'dämonische Tyche' ist somit nicht als eine Antagonistin zu einer θεία τύχη, nicht als böses Prinzip im Widerstreit zu einem guten, zu fassen... so kann auch das Verhalten der ambivalenten dämonischen Mächte bei der Verwirklichung von Gutem störend auftreten. Der Grund dafür ist, daß sie nicht reine Götter sind, sondern wie die Menschen mehr oder weniger mächtige Begierden haben."

²⁹ Commentators have suggested that Aristotle was referring to Anaxagoras, Democritus and Socrates. This view was incorrectly ascribed to Democritus by Cherniss 1935: 248. W.D. Ross 1936: 515 thinks that the phrase ἄδελον αἰτίαν ἀνωπίνω λογί-

the most important of the views of his predecessors. His motivation was doubtless that he considered Plato's view to be unphilosophical and had no sympathy for it, since he did not believe in an interventionist God. His major concern was to refute the interpretation of Democritus and that of the other Presocratic philosophers. However, it is striking and seemingly anomalous that he places the view of Plato and the most important view of chance in the last place on his list.

While Plato's most important view was that of "divine" chance coming from the gods, it is important to note that he also refers to and himself makes use of chance in a way not related to God or the gods, namely in the same sense as Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras. These Presocratic universal determinists attributed certain necessarily caused occurrences to chance without any question of divine intervention, and they saw no contradiction in holding that a necessary event occurred by chance. Thus for them chance appears to refer to the subjectively unexpected nature of certain necessary events.

Plato refers to this view in a well-known passage of *Lg. X*, where he argues against unidentified thinkers who wish to reduce all causality to nature (φύσις), chance (τύχη) and art (τέχνη):³⁰

Fire and water and earth and air all exist by nature (φύσει) and by chance (τύχη), they say, and none of them by art (τέχνη). And in regard

σμῶ may refer to Anaxagoras, as stated by Ps.-Plutarch (*Aët. Plac.* 1.29.7 Diels) and Theodore (*Affect.* 6.15). But in reality the phrase goes back to Aristotle. For a detailed explanation cf. Dudley 2012: 69, n. 39.

³⁰ This theory is attributed to Archelaus by Bury, to Prodicus by Diès, to Empedocles by O. Gilbert 1907: 121; W. Gundel 1914: 23–4; Buriks 1948: 14, and R. Sorabji 1980: 18; to followers of Empedocles by DK 31 A 48; to the atomists by J. Ferguson 1971: 100–1; to a mixture of the teachings of several Presocratics such as Leucippus, Democritus and Empedocles, possibly as represented by contemporaries of Plato, by Zimmermann 1966: 54; to the atomists, Empedocles and Anaxagoras by A. Aravantinou 2005: 37, n. 28. It would appear that Plato is referring to views current in the mid-fourth century, which tended to undermine the existence of the gods and had existed for a long time past (τούτων πάλαι παρεσκευασμένων, 890b). It should be noted that these views were taken over partially by Aristotle, as he rejected the gods, and held already in his early works that the three sources of generation are φύσις, τύχη, and τέχνη — cf. *Protrep.* B 11 Düring; *APo* 2.11, 94b27–95a9; *Rhet.* 1.10, 1368b32–37.

to the bodies that come after these, the earth, the sun, the moon and the stars, they hold that they come into existence through the former, although these are entirely inanimate. It is by chance (τύχη) all these elements move, according to their respective tendencies, and according as they meet together and combine fittingly, — hot with cold, dry with moist, soft with hard, and all such necessary (ἐξ ἀνάγκης) mixtures as result from the chance (κατὰ τύχην) combination of these opposites — in this way and by these means engendered the whole heaven and all that is in the heaven, and all animals and plants as well, all seasons then being engendered from these elements; and all this, as they assert, not due to intellect (διὰ νοῦν) nor to any god or art (οὐδὲ διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην), but, as we have said, by nature (φύσει) and chance (τύχη) (*Lg.* X, 889bc).

In this passage Plato refers to necessary (ἐξ ἀνάγκης) mixtures resulting from the chance (κατὰ τύχην) combination of opposites, thereby showing that for the thinkers who held the view in question a necessary occurrence could also be regarded as a chance occurrence, in the sense of a random (i.e. unforeseen or unpredictable) occurrence.³¹

Plato himself held that the order in the universe could only be explained as due to the intervention of the Demiurge and hence did not accept that it could be due to chance. However, it is important that he did not view chance and necessity as necessarily divine. Thus in the *Timaeus* he writes that necessity and chance are inherent in the material cause (matter or chaos) with which the Demiurge has to work. Reason (as represented by the Demiurge) has to prevail over Necessity

³¹ Buriks 1948: 14–15 holds that the necessity referred to by Plato arises from the inevitable intervention of Strife (νεῖκος) and (later in the cycle) of Love in the universe of Empedocles, i.e. that the general framework of the course of history is predestined, whereas individual events are haphazard, i.e. the elements meet and mix in a random and unpredictable way. The view she attributes to Empedocles is doubtless correct, as appears from the picture ἐπὶ τῆς φιλότητος in *Ph.* 2.8, 198b30–32 (cf. Dudley 2012: 86, n. 47, and 158–160) and *Metaph.* A.4, 985a23–29. But Plato in this passage is not referring to a single thinker, and one cannot use the passage to determine Empedocles' views on chance. Aristotle also accepts that the general framework of events on earth is absolutely necessary, but that individual events are contingent. Cf. Dudley 2012: 275. (It may be noted that the Stoics would later reject this view and hold that if the general framework is necessary, then all events in history are also necessary and repetitive.)

(the resistance to order in matter) (*Ti.* 47e–48a). Reason cannot, however, fully prevail over Necessity, and the outcome is chance results, without order, which just happen.³² Likewise, prior to the intervention of the Demiurge matter did not participate in order except occasionally by chance.³³ The chance formations that arose were, of course, also necessary, given the necessity in matter. Thus here we find in Plato chance referring to the subjectively unexpected nature of certain necessary events. The use of chance here (τύχη, τὸ τυχόν, τὸ ὅπῃ ἔτυχεν) is to be distinguished from Plato's most characteristic view of τύχη with a divine origin. The significant difference between the τύχη (pure chance or the haphazard) he accepts in *Ti.* 46e and 69b and rejects in the passage referring to unknown thinkers in *Lg.* X quoted above (888e–889c) is that in *Ti.* 46e he is referring to side effects of the intervention of the Demiurge and in 69b, to the situation prior to the intervention of the Demiurge, whereas the Demiurge is excluded from a role in the account of the order in the universe given by those who support the views in the passage of the *Laws*. It is of great importance that Plato not only understood chance in the sense of necessary but non-divine chance as used by Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras, but even

³² *Ti.* 46e: λεκτέα μὲν ἀμφοτέρα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχόν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται. Cf. *Phlb.* 28d: Πότερον, ὦ Πρώταρχε, τὰ σύμπαντα καὶ τότε τὸ καλούμενον ὄλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τῆν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τάναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστήν συντάττουσαν διακυβερνᾶν; On ἀνάγκη in the *Timaeus* cf. W. Kullmann 1985: 209. It may be noted that Plato's material chaos moved by a mindless inner necessity bears a certain resemblance to Democritus' world-view. Cf. *Cael.* 3.2, 300b8–25. For necessary chance in Plato cf. also *Lg.* VII, 806a; *R.* VI, 499b (implicitly also divine chance), IX, 579c. On chance in this sense cf. also W.K.C. Guthrie 1965: 163–4, E. Moutsopoulos 2005: 63. The older commentators Gilbert 1907: 121 and Gundel 1914: 23 did not grasp this prephilosophical meaning and hence claimed that Empedocles was inconsequent in admitting necessary chance.

³³ *Ti.* 69b: ὅσον μὴ τύχη. Semblances of order occasionally occurred without design in the chaos. On this passage cf. Zimmermann 1966: 47–9, 105–6. Plato clearly appears to agree in this context to some extent with Empedocles' account of chance. Cf. *Cael.* 3.2, 300b25–31.

accepted this meaning in the *Timaeus* and found a place for it in his own system, namely in regard to matter or chaos.

Besides the philosophical meanings of chance I have examined, Plato also uses the term prephilosophically with a number of other meanings. These can be divided broadly into three, a “neutral”, a negative and a positive meaning. In the neutral sense there are numerous passages in Plato in which τύχη or τύχαι refer to events that “just happen” (as it were, “pure” chance). Between these a number of distinctions could be introduced. However, this task goes beyond the scope of the present article.³⁴

Secondly, τύχη in Plato can have the prephilosophical meaning of ‘misfortune’, where it is synonymous with συμφορά, a ‘mishap/disaster’.³⁵ In *R. X* the plural τύχαι occurs and means misfortunes which

³⁴ Cf. e.g. *Criti.* 120e; *Lg.* IX, 879b; IV, 709a, where τύχαι are synonymous with συμφοραί; *Men.* 99a (where τύχη means ‘haphazardly’ with an implication of ‘unexpectedly’); εὐτυχία and δυστυχία in *Lg.* I, 632a; II, 655d (τύχαι); IV, 709ab: τύχαι (twice), meaning ‘pure chance (events)’ (cf. Schöpsdau 2003: *ad loc.*); *Tht.* 175ab; *Prt.* 323c where τύχη is synonymous with τὸ αὐτόματον (323c) and means ‘the way things are’ (Aristotle’s material cause); *Grg.* 448c. Cf. *Sph.* 265c, where an αἰτία αὐτομάτη is the opposite of a divine cause. Τύχη in Plato can mean simply an ‘event’, *Cri.* 46b (cf. also 44d ὅτι ἂν τύχῳσι and Burnet 1924: *ad loc.*); ‘circumstances’ or ‘situation’, *Smp.* 203c; ‘lot’ or ‘situation’ (opposed to συμφορά, a ‘mishap/disaster’), *Phd.* 84de; in *Lg.* XI, 922b τύχαι means ‘the (accidental) situation’; in *Lg.* X, 899e τύχαι refers to the ‘lot’ or ‘fortunes’ of the wicked (who seem to fare well); in *Phd.* 58a τύχη means a ‘coincidence’ (cf. Burnet 1911: *ad loc.*, and Burnet 1924: *ad Euthphr.* 5e6); in *Ep.* VII, 324c τύχαι means ‘(chance) circumstances’; in *Ep.* VIII, 356b τύχαι means the ‘vicissitudes of chance’; in *Ep.* III, 316d the passage is not altogether clear, but chance is not divine chance. — On τύχη with the prephilosophical meaning described above cf. Zimmermann 1966: 103–4: “An einer sehr großen Anzahl von Stellen meint ‘Tyche’ nichts anderes als eine konkrete Situation, die sich irgendwie ergibt oder ergeben hat... Zu dieser wenig aufschlußreichen Bedeutungsgruppe gehören auch die τύχη-Stellen, die das Wort im Plural aufweisen: τύχαι sind jeweils die Summation von Einzelsituationen. — Unberücksichtigt bleibt in diesen Fällen die Frage, wie diese Tyche verursacht ist. Es ist dort lediglich eine ‘Tyche-Situation’ konstatiert und als gut oder auch ungünstig markiert... Dem Geschehen, das dorthin führt oder geführt hat, sowie dieser eingetretenen Situation steht der Mensch hilflos gegenüber: sie ist von außen über ihn gekommen...” On τύχαι in the *Laws* cf. *ibid.* 70.

³⁵ E.g. *Cri.* 43c; *Mx.* 243c; 247cd; 248c; *Phd.* 117c; *R.* III, 399b.

are expressly stated to occur in life haphazardly, like the throwing of a dice.³⁶ Similarly in *Lg.* XI τύχαι refers to sickness, old age and all the misfortunes in life.³⁷

Finally, τύχη can also refer to good fortune.³⁸ Most frequently good fortune is expressed in a wish, where the phrase evinces a wish for better fortune.³⁹ The expression τύχη ἀγαθῆ is found in a number of passages. The basic meaning is ‘may it be with good luck’.⁴⁰ However, various other turns of phrase can also be required in English according to the context, e.g. ‘may it be for the best’ (*Cri.* 43d); ‘let us go and may good luck be with us’⁴¹; or ‘good luck to you’.⁴² The notion of a divine origin is always present behind the concept of good luck in Plato.⁴³

³⁶ *R.* X, 603e, X, 604d, where the plural τύχαι occurs and means misfortunes which are expressly stated to occur in life haphazardly, like the throwing of a dice, 604c.

³⁷ *Lg.* XI, 922d. Cf. *Lg.* V, 732c (cf. X, 887e); XI, 926e (where τύχη is synonymous with συμφορά) and 928a, where τύχη refers to the lot or misfortune of being an orphan; XI, 924a, where τύχη refers to the ‘lot’ of an early death; 924d ἀπροσδοκῆτω τύχη χρησάμενος, a man who dies unexpectedly; similarly XI, 920d; VI, 774e; IX, 873c; V, 747c: χαλεπῆ τύχη; IX, 877a5: ἐπάρατον τύχην καὶ συμφοράν (where τύχη and συμφορά are a hendiadys); IX, 881e: ἀλιτηριώδους τύχης; X, 905c: δυσδαίμονα τύχην; *Ep.* VII, 325b, where τύχη means ‘twist of fate’ (misfortune); *Hp. Ma.* 295b, where τύχη means ‘lot’, ‘I shall accept my lot’; *Euthd.* 279e: ‘risks’.

³⁸ *Lg.* I, 640d; [Ps.-Plat.] *Epin.* 979a; 992a; 976e (“a god himself rather than some good fortune” — cf. Tarán 1975: 234).

³⁹ *Lg.* IX, 878a: ἐπ’ ἀμεινοσι τύχαις, and XI, 924a: ἐπὶ τύχαις ἀμεινοσι; likewise IX, 856e: τύχη ἀμείνονι; VII, 813a: μετὰ τύχης εὐμενοῦς ‘with the help of kindly fortune’; *Ep.* VI, 322c.

⁴⁰ *Smp.* 177e; similarly *Phlb.* 57e; *Lg.* XI, 919d.

⁴¹ *Lg.* I, 625c: ἴωμεν ἀγαθῆ τύχη.

⁴² *Ti.* 26e (Jowett), ‘ik wens je veel succes’ (Opsomer).

⁴³ Cf. esp. *Lg.* V, 732cd (cf. *supra* n. 4); less clear examples of good fortune coming from the gods are to be found in *Cri.* 43d; *R.* X, 619c; *Phdr.* 262c, 265c; *Sph.* 217b; *Lg.* V, 732d. In *Cra.* 394e and 395e τύχη means ‘inexplicably’, but with a shade of ‘providentially’. However, chance itself is not an agent. Thus certain persons are also said to acquire goods (financial means) ‘by chance’ (ὕπὸ τύχης, τύχη), as if chance were an impersonal agent, which it is not (as in Aristotle): *Lg.* IV, 718a; V, 744e (in the sense of ‘good luck’). Likewise, the Athenian inquires what kind of chance (τύχη) destroyed such a confederacy (*Lg.* III, 686b), as if chance were a blind, irrational force, which, however, it is not (*Lg.* III, 695e–696a).

Conclusion

From the earliest times the Greeks believed that fate and chance played an important part in human life. Divine fate (θεία μοῖρα means the idea of a lot assigned by divine decree, whereas divine chance (θεία τύχη) implies that that which appears to be chance is in reality god-sent. The Greeks believed in freedom and responsibility, but they believed that their freedom and responsibility were limited by fate and chance sent from above. The importance of Plato is that he was the first philosopher to integrate this concept of divine chance into philosophy. However, he also integrated the non-divine, but necessary chance of Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras into his philosophy in the *Timaeus*, a fact that has not previously been recognised. The Demiurge cannot fully prevail over Necessity or matter, and the outcome is chance results, without order, which just happen. Likewise, prior to the intervention of the Demiurge matter did not participate in order except occasionally by chance. The chance formations that arose were, of course, also necessary, given the necessity in matter. Thus in the *Timaeus* Plato finds a place in his thought for non-divine necessary chance in combination with his more important view of divine chance.

It is his view of divine chance that proved most influential, since it was later adopted by the Stoics, who likewise understood it as part of divine fate.⁴⁴ Furthermore, at a later period it was the source of the most important Christian view of chance. In St. Augustine, for example, the term 'chance' (*fortuna*) refers to an unknown cause, although there is a definite and determining cause of everything said to occur by chance, namely divine providence.⁴⁵ The notion that unexpected events are due to divine providence is still widespread at the present time. Thus Plato's

⁴⁴ Cf. Dudley 2012: 141–2. Cf. also Simp. *In Ph.* (CAG 9: 333).

⁴⁵ Aug. *Retract.* 1: *Contra Academicos libri tres* 1.2: "Sed in eisdem tribus libris meis non mihi placet *totiens me appellasse fortunam*, quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum vel in corporis nostri vel in externis bonis aut malis. Unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet: forte, forsitan, forsitan, fortasse, fortuitu, quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. Hoc etiam ibi non tacui dicens: *Etenim fortasse quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et*

view of chance is important not only within his own philosophy, but also due to its enormous influence over many centuries and up to the present time.

References

- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Berolini: G. Reimeri, 1882–1909.
- Aravantinou, A. (2005), “Necessity and Chance in Democritus’ Cosmology”, in *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, 30–49. Académie d’Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque.
- Berry, Edmund Grindley (1940), *The History and Development of the Concept of ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ and ΘΕΙΑ ΤΥΧΗ down to and including Plato*. Chicago: University of Chicago Libraries.
- Buriks, Agatha Anna (1948), *ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ, De ontwikkeling van het begrip tyche tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de filosofie*. Leiden: Luctor et Emergo.
- Burnet, John, ed. (1911), *Plato’s Phaedo*. Edited with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, John, ed. (1924), *Plato’s Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Edited with Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Cioffari, Vincenzo (1935), *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*. New York: Privately printed.
- Cherniss, Harold (1935). *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins Press (repr. New York: Octagon Books, 1983).
- Dudley, John (2012), *Aristotle’s Concept of Chance*. New York: SUNY Press.
- Dudley, John (2017), “Aristotle’s Three Teleologies”, in Valery V. Petroff (ed.), *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality*.

causa secreta est. Dixi quidem hoc; verumtamen penitet me sic illic nominasse fortunam, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet: hoc Deus voluit, dicere: hoc voluit fortuna.” Cf. also *Quaest. Hept.* 1.91: “haec ipsa tamen, quae fortuita videntur, causis occultis divinitus dentur.” For Aquinas *S.C.G.* 3.92 chance also refers to a cause unknown to man, which may be either an angel or God (divine providence). Cf. *S.T.* 1.103.7 *ad 2* referring to Aug. *Diver. quaest.* 24 (*PL* 40.17). Cf. also *S.T.* 1.116.1 and *In Metaph.* 1216. While these influential Christian authors felt called upon to see divine providence even in the working of chance, it may be noted that in the parable of the good Samaritan Jesus uses the term ‘chance’ manifestly without any implication of divine providence (*Lk.* 10.31).

- Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle. RAS Institute of Philosophy, October 17–19, 2016*, 175–186. Moscow.
- Dudley, John (2001), "Is it a Perfect World? Spinoza and the Principle of Perfection", in A. Tourneux (ed.) *Liber Amicorum Raphaël de Smedt*, Vol. 4: *Litterarum Historia*, 161–178. Leuven: Peeters.
- Ferguson, John (1971), "ΔΙΝΟΣ", *Phronesis* 16: 97–115.
- Gilbert, Otto (1907), *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*. Leipzig: B.G. Teubner (repr. Hildesheim, 1967).
- Gundel, Wilhelm (1914), *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*. Diss. Universität zu Giessen.
- Guthrie, W.K.C. (1965), *A History of Greek Philosophy*, Vol. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press.
- Herter, Hans (1963), "Glück und Verhängnis: Über die altgriechische Tyche", *Hellas* 4: 1–10.
- Kullmann, Wolfgang (1985), *Notwendigkeit in der Natur bei Aristoteles*, in Jürgen Wiesner (ed.) *Aristoteles, Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, Vol. 1: *Aristoteles und seine Schule*, 207–238. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter.
- Jaeger, Werner (1943), *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1: *Archaic Greece. The Mind of Athens*. Trans. by G. Highet. Oxford University Press.
- Macé, Arnaud (2018), "La justice cosmique selon les Lois. Platon lecteur d'Homère et d'Anaxagore", in M. Crubellier, A. Jaulin, P. Pellegrin (eds.), *Philia et Dikè. Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, 277–296. Paris: Classiques Garnier.
- Moutsopoulos, E. (2005), "Hasard, nécessité et kairos dans la philosophie de Platon", in *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, 60–69. Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque.
- Ross, W.D., ed. (1936), *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Schöpsdau, Klaus, ed. (2003), *Platon. Nomoi*. Buch IV–VII. Übersetzung und Kommentar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sorabji, Richard (1980), *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Tarán, Leonardo (1975), *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Van Camp, Jean; Canart, Paul (1956), *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1932), *Der Glaube der Hellenen*. Bd. 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Zimmermann, Arnd (1966), *Tyche bei Platon*. Diss. Bonn.

Ирина Протопопова

Два типа эйдосов и два типа причастности:
«Парменид» и «Гиппий Большой»

IRINA PROTOPOVA

TWO TYPES OF EIDOS AND TWO TYPES OF PARTICIPATION:
THE *PARMENIDES* AND THE *HIPPIAS MAJOR*

ABSTRACT. The article deals with two types of eidos and two types of participation present in the dialogues *Parmenides* and *Hippias Major*. The first type of eidos may be called *qualitative*, or *indivisible*: here, every single thing has the same quality as the sum of similar things (the beautiful, strong, healthy, etc.) (*Hp. Ma.* 303b). The second type of eidos is shown by examples of numbers (301d5–e8) and of the pleasures of sound and sight. This type of eidos exists as a whole, whose parts, taken separately, do not possess the qualities of that whole. These are *composite*, or *quasi-divisible*, eide. In the *Parmenides*, the composite eidos is transformed into the principle of the existence of the One at the beginning of the second hypothesis (*Prm.* 142bd), when it is established, that “the One as One” is unthinkable, but it is necessary to assume that “the One exists”, so that “the existing One” is a whole, whose parts are oneness and being (142d1–5). This principle of the existence of the One as a whole consisting of parts necessarily leads to the dialectic of the Same and the Other, which is based on a different type of participation, associated with the *indivisibility* of eidos (147e6–148a3). In the *Parmenides*, these two types of eidos are presented as two basic principles of the existence of the One; in the *Sophist*, they are the main principles of interaction of the five great genera, and in the *Timaeus*, of the existence of Cosmic soul.

KEYWORDS: Plato, the *Parmenides*, the *Hippias Major*, eidos, participation, the One, the whole and its parts.

«Парменид»: апория причастности к «единому» / «частям»

В первой части диалога «Парменид» обсуждается вопрос сопричастности эйдосов, существование которых признают себе-

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018) DOI: 10.25985/PI.9.2.05

седники, вещам чувственного мира, так называемым «соименным». Парменид спрашивает Сократа (130e5–131a2):

«ты полагаешь, что существуют определенные идеи (εἶδη ἄττα), названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи (τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν); например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости — большими, к красоте — красивыми, к справедливости — справедливыми?»¹

Сократ согласен, и дальше предлагаются гипотезы, каким именно образом вещи чувственного мира приобщаются к эйдосам: как целое или как часть (131a4–e7); по причастности к чему-то третьему, общему и эйдосам и «соименным» (132a1–132b2)²; в качестве «мыслимого» (νοούμενον) в душах (ἐν ψυχαῖς) (132b3–c12); через уподобление эйдосам (εἰκασθῆναι αὐτοῖς) (132d1–133a6). Все эти возможности отвергаются, и Парменид фиксирует большую апорию в том случае, если мы признаём существование эйдосов самих по себе (εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ) (133a8–9).

По сути, вся вторая часть «Парменида» («восемь гипотез») призвана показать, что «само-по-себе» невозможно для мышления — оно всегда требует «иного», и это «иное» оказывается «гарантом» причастности «соименных» эйдосам, хотя в диалоге об этом прямо и не говорится. Тема «иного» подробно разбирается в диалоге «Софист», где «иное» вводится как один из пяти «великих родов», пронизывающий собой всё остальное, проявляющийся как относительно «не-сущее» и выражающийся на всех других уровнях, кроме ноэтического, в виде «образов».

Полагаю, что в «Пармениде» тема «иного», не будучи обозначена эксплицитно, возникает уже в первой части в самой первой гипотезе, где речь идет о причастности целому или частям эйдоса. Парменид спрашивает Сократа (131b1–2):

¹ Здесь и далее пер. Н. Томасова. Ср. также новый перевод «Парменида» Ю.А. Шичалина (Шичалин 2017).

² О так называемом аргументе «третьего человека» см., например, Meinwald 1992, Mignucci 1990.

«По-твоему, вся идея целиком — хоть она и едина — находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе? <...> Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя».

Однако Сократ смело приводит в пример «неотчуждаемого» эйдоса *день* (131a4-b6):

«Ничуть, — ответил Сократ, — ведь вот, например, один и тот же день бывает одновременно во многих местах и при этом несколько не отделяется от самого себя, так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем».

Здесь Сократ выражает именно то, что ищется: эйдос остается собой, и к нему в то же время причастно многое. Эйдос находится целиком в каждом из многого и отдельного, оставаясь тем же самым. В данном случае эйдос представляется неделимым, а «вещи» причастны к нему как к целому. Однако Парменид опровергает Сократа (131b7-9):

«славно, Сократ, — сказал Парменид, — помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, всё равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое всё целиком находится над многими».

Сократ соглашается, что смысл его слов, пожалуй, в этом — тем самым он соглашается на подмену, которую совершает Парменид, ведь вместо «неделимого» дня он предъявляет «делимую» ткань и делает вывод относительно последней (131b7-c11):

«следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, и причастное им будет причастно их части и в каждой вещи будет находиться уже не вся идея, а часть ее».

Таким образом, эйдос здесь представлен как делимый, но делимость свойственна вещам чувственного мира, а не эйдосам.

Это оформлено как апория: либо эйдос существует неделимо, «сам-по-себе», но тогда непонятно, как к нему причастны вещи, либо он делим, а вещи причастны его частям — но делимость искажает его эйдетическую природу, делая не отличимым от чувственных «соименных». Мы, конечно, можем в принципе отказаться от существования эйдосов «самих-по-себе», но тогда совершенно невозможно мышление: если кто-нибудь «не допускает постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (135b5–c3).

Таким образом, задача заключается в том, чтобы понять, как эйдос одновременно может быть и неделимым, и делимым; и единым, и многим; и «собой», и «иным». Я думаю, что неким «прообразом» этой атории является разделение двух типов эйдосов в диалоге «Гиппий Большой».

«Гиппий Большой»: два типа эйдосов

Диалог «Гиппий Большой» в определенном смысле уникален — только в нем, пожалуй, экслицитно выделены два интересующих нас типа эйдосов³.

Первый тип эйдосов можно назвать *качественным*, или *неделимым*. Сократ говорит в целом так: если и я прекрасен, и ты, Гиппий, прекрасен, то и вместе мы прекрасны. И наоборот, если мы оба прекрасны, то и каждый из нас прекрасен (справедлив, благ, здоров и т.д.) (*Нр. Ма.* 303b). Здесь каждая отдельная вещь обладает тем же качеством, что и совокупность подобных вещей.

Гиппий считает, что так происходит всегда (300b6–8):

«Да как же это может быть, Сократ, чтобы ни одна из двух вещей не имела какого-то свойства, а затем чтобы это самое свойство, которого ни одна из них не имеет, оказалось в обеих?»⁴

³ По дискуссии об аутентичности диалога см. Grube 1926 и Tarrant 1927.

⁴ Пер. А.В. Болдырева.

В ответ на это Сократ замечает: если мы с тобой, Гиппий, вместе *два*, то и каждый из нас должен быть *двойкой*? И, если каждый из нас *единица*, то и вместе мы должны быть *единицей*? (301d5–e8). Гиппий в недоумении: оказывается, что «совершенно нет необходимости, чтобы каждый в отдельности был тем же, что оба вместе, и оба вместе — тем же, что каждый в отдельности» (302b1–3).

Это и есть пример второго типа эйдосов. Дэвид Росс в своей книге о платоновских идеях (Ross 1951: 4) называет его *числовым* — но это сильно обедняет смысл. В «Гиппии Большем» подробно разбирается пример удовольствия от слуха и зрения (условно его можно назвать эстетическим): по отдельности удовольствие от зрения и слуха качественно отличаются друг от друга, а совместно они создают единство с новым качеством (299c–300b). Таким образом, этот тип эйдоса существует как целое, части которого по отдельности не обладают характеристиками этого целого.

Показательный пример такого типа эйдосов мы найдем в «Тететете»: первые буквы имени Сократ, *сигма* и *омега*, по отдельности не имеют ничего общего, а вместе создают слог, который, как говорит Сократ, является не совокупностью букв, а «составляет какой-то возникающий из них единый эйдос, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв» (χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἔν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων, 203e2–5).

Более «крупные» по масштабу примеры этого типа эйдосов — *государство* и *душа*: части того и другого по отдельности (вожде-люющее, яростное и разумное начала души, или, соответственно, ремесленники, стражи и философы в государстве) не обладают свойством целого, но возникающее из них целое при этом не является механической суммой частей.

Назовем эти эйдосы *собирательными*, или *квази-делимыми*. На мой взгляд, соотношение «частей» и «целого» в квази-делимых эйдосах можно соотнести с апорией единого эйдоса как делимого и неделимого в «Пармениде».

«Парменид»: «единое существует»
и диалектика «тождественного / иного»

Вернемся к «Пармениду», но уже ко второй части диалога, где выдвигается восемь гипотез соотношения «единого-иного».

Первая гипотеза рассматривает возможность помыслить единое «само-по-себе» — эта попытка терпит полный провал, потому что рассуждения приводят собеседников к следующему выводу (141e–142a):

единое никак не причастно бытию и потому никаким образом не существует. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения. Нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его⁵.

Таким образом, мы не можем не приобщить единое бытию — и это вторая гипотеза, где мы и встречаемся с модификацией рассмотренного выше второго типа эйдосов, собирательного, или квази-делимого: здесь он превращается в необходимый принцип существования единого (142b–d).

Выясняется, что «единое как единое» мыслить невозможно, однако необходимо предположить, что «единое существует» (142d1–5):

Если «существует» говорится о существующем едином, а «единое» — о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями?

Здесь мы видим нечто подобное слогу, имеющему свою единую идею, отличную от составляющих его букв; или удовольствию от зрения и слуха, качественно отличному от отдельных

⁵ Заметим, что здесь о *едином* самом-по-себе делаются практически те же выводы, что в «Софисте» о *не-сущем* самом-по-себе (*Sph.* 238c8–10).

удовольствий того и другого; или государству с его тремя разными «сословиями»; или душе с ее тремя разными «началами». Каждая из составляющих в этих случаях есть отдельная «качественная» идея, а вместе они составляют нечто отличное от каждого, но при этом неразрывно единое.

В «Пармениде» далее следует подробный разбор того, что значит «единое есть целое, состоящее из частей», и что из этого следует (142b–147b). Здесь важны два шага.

Во-первых, части находятся в целом и составляют единое, так что «единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом» (145c6–7). Во-вторых, с другой стороны, «целое не находится ни в большинстве частей, ни в одной из них, ни во всех», — и поэтому «не должно ли целое находиться в чем-либо *ином* или же уж вовсе нигде не находиться?» (145d7–e1)

Как видим, *эйдос качественный*, т.е. единое, всегда находится в себе самом, а *эйдос квази-делимый*, построенный по принципу *часть-целое*, непременно должен находиться в *ином*: действительно, ведь ни в одной из составляющих, как мы видели на примере слога, эстетического удовольствия, государства и души, целого нет: оно появляется как нечто иное по отношению к частям.

Таким образом, принцип существования единого как *целого, состоящего из частей*, с необходимостью приводит рассуждение к диалектике *тождественного и иного* (145e3–5):

поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином» (Ἦν μὲν ἄρα τὸ ἐν ὅλον, ἐν ἄλλῳ ἐστίν· ἢ δὲ τὰ πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ· καὶ οὕτω τὸ ἐν ἀνάγκη αὐτὸ τε ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἐν ἑτέρῳ).

Как видим, тут начинается диалектика *тождественного и иного*, которая базируется уже на причастности, связанной с *неделимостью* эйдоса. Можно показать это на примере того, как единое оказывается *подобным* иному в силу *отличия* от него (147e6–a3):

Итак, в какой мере единое отлично от другого, в такой же мере другое отлично от единого, и что касается присущего им свойства «быть отличными», единое будет обладать не иным каким-либо отличием, а тем же самым, каким обладает другое. А что хоть как-то тождественно, то подобно.

Здесь, как видим, «единое» *отличается* от иного, но «иное» тоже *отличается* от «единого», следовательно, им обоим причастно *различение* — а раз так, то именно в силу *различения* они оказываются *подобными*. Тут мы наблюдаем уже причастность другого типа — не частей целому, а разных эйдосов качественному *неделимому* эйдосу.

Эти два типа причастности в «Пармениде» оказываются двумя основными принципами существования единого. В «Софисте» они представлены во взаимодействии пяти великих родов, где каждая составляющая является *тождественной* себе и *иной* по отношению ко всем остальным, оказываясь в силу этого тождественной с ними по причастности к иному (*Sph.* 254d–255e).

В «Тимее» это устройство мировой души, где неделимость оказывается вечным равномерным движением по кругу, связанным с «сущностью» (οὐσία), а делимость — неравномерным движением по диагонали, связанным с иным (*Ti.* 34c–37c). Тем не менее, космическая душа — неразложимая целостность⁶.

Так, на мой взгляд, важнейшая для Платона проблема «единое-многое» разрешается в объемной динамической модели взаимодействия двух основных типов эйдосов и причастности, связанных с делимостью и неделимостью. Впервые же эксплицитно Платон выражает эти типы в диалоге «Гиппий Большой».

⁶ Ср. Протопопова 2014.

Литература

- Протопопова, И.А. (2014), «Умопостигаемый атом» Платона», *Вопросы философии* 8: 138–144.
- Шичалин, Ю.А., ред. (2017), *Платон. Парменид*. Перевод с введением, комментариями, приложением, указателем имен Ю.А. Шичалина. СПб.: Издательство РХГА.
- Grube, G.M.A. (1926), “On the Authenticity of the Hippias Maior”, *Classical Quarterly* 20.3–4: 134–148.
- Meinwald, C. (1992), “Good-buy to the Third Man”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 365–396. Cambridge University Press.
- Mignucci, M. (1990), “Plato’s Third Man Arguments in the Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72: 143–181.
- Protopopova, I. (2014), “«Умопостигаемому атому» Платона [Plato’s ‘Intelligible Atom’]”, *Voprosy filosofii* 8: 138–144.
- Ross, D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarrant, D. (1927), “The Authorship of the Hippias Maior”, *Classical Quarterly* 21.2: 82–87.

Rustam Galanin

Listening Carefully: Plato Tells About the Sophists*

RUSTAM GALANIN

LISTENING CAREFULLY: PLATO TELLS ABOUT THE SOPHISTS

ABSTRACT. It is well known that most of our knowledge of the Sophists is obtained from Plato's dialogues as well as the long tradition of criticism aimed at sophistry. Thanks to the *œuvre* of Plato and Aristotle and their followers, we envisage the Sophists as bad guys, obnoxious "many-sided creatures" who take fees for their teachings and are "not to be caught with one hand". Fortunately we know not only how bad the Sophists were, but also what they taught, and it is Plato who in many cases is our only source of information on the topic. That is why I am not going to criticize Plato for having an inadequate view of the Sophists — which is a common notion — but, on the contrary, will try to offer an apology in behalf of Plato by way of demonstrating how much we owe him in terms of our knowledge about the Sophists. Further, I am planning to make a summary of modern assessments of Plato as a source for sophistology, and to show that Plato's dialogues are unique historical testimonies, and therefore many things written by him about the Sophists are to be taken on trust.

KEYWORDS: ancient philosophy, sophistry, rhetoric.

The dialogues never lie

Everyone would remember the famous words of the Eleatic Stranger to Theaetetus regarding a Sophist, "that this creature is many-sided and, as the saying is, not to be caught with one hand."¹ The irony of Socrates ridiculing the false importance in which wallow the Sophists and their

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.06

* 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».

¹ *Sph.* 226a: τὸ ποικίλον εἶναι τοῦτο τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῆ ἐτέρᾳ ληπτόν. Translation by Harold N. Fowler.

disciples, is well known, too.² It is no secret that one couldn't learn anything from the Sophists except to produce "idle chatter". But the worst thing is that they took a lot of money for their teachings, and even Socrates couldn't avoid the temptation to attend a lecture on philology delivered by his friend and teacher Prodicus³ for one drachma, as he was too poor to pay 50 drachmas for a full course.⁴ The primary source of these historical details is Plato, who is not stingy in "praising" the Sophists, who were his opponents.

All this is, so to speak, the tip of the iceberg, something that everyone knows. However, let's take a closer look at the contents of the dialogues. Plato deliberately attacks, in the first instance, not *what* the Sophists say, but *how* they do it, i.e. their complacency, their clothing and other attributes. In other words, he attacks but everything external. He abundantly uses vivid imagery in his descriptions, compensating as it were for the lack of illustrations in contemporary volumes, and his reader could perfectly well envisage the picture Plato was painting: the pretentiousness of the Sophists' behavior, the way they were lying around in sheepskins, conceited and arrogant, surrounded by beautiful, naive and, what is especially important, rich young epebes, Athenian preppies who looked slack-jawed at them as at celestial beings. All this ridiculous buffoonery is mechanically transferred by a trustful reader to the Sophists' arguments, while a thoughtful and dubious one can separate the grain from Plato's chaff and understand that such a representation of the Sophists is just a *rhetorical device* where the Sophists appear only as historical personalities, and has nothing to do with the essence of their teachings.

Here I must briefly mention what I believe Plato's dialogues existed for. They may be viewed as handbooks intended for three categories of citizens: 1) educated amateurs, 2) knowledgeable readers trained in sciences, 3) pupils of Plato's Academy.⁵ At the same time, it is not nec-

² *Prt.* 315–316.

³ Cf. Guthrie 1971: 222, 275.

⁴ *Cra.* 384b.

⁵ Cf. Szlezák 1999: 25.

essary that, for example, Plato's early dialogues would not be of interest for an advanced pupil, and, on the other hand, that the later ones would not appeal to someone who had just started his studies. Nevertheless, I believe the basic intent of at least the early and middle dialogues was a protreptical invitation to any educated reader to come and philosophize within the walls of the Academy. In all this, there is a hidden advertising effect, a marketing gesture, and we should not be surprised by that. There were many schools and teachers in Athens, and during his lifetime, Plato was not as popular as we now think. Socratic authors, such as Aristippus or the ideologist of social protest Antisthenes (let alone Isocrates), were much more ambitious intellectual "stars" in terms of fame.⁶

Furthermore, most of the dialogues have no preconceived answers. This suggests that while reading the dialogues, even though it is possible to ascend to the truth through the dialectics, the ultimate answers, the Truth as it is, can be reached only by becoming a student of the Academy, communicating within its walls with Plato and other initiated ones, leading a communal living, and sharing the common joys and sorrows of philosophical questioning. What does this mean? It means that the answer is too valuable to propagate it on paper, and it cannot be stated definitively in writing. Therefore, Plato generally trusted writing to a very limited extent, only as a support tool and a way to preserve the work and remember it at the end of life. Writing is only a servant of memory. It should be added that a dialogue cannot help itself, protect itself from misunderstanding when someone reads it. Therefore, each dialogue is provided with the figure of a bodyguard of truth, a true dialectician, who somehow defends the doctrine due to the lack of a real interlocutor, and who therefore must surpass all other participants in the dialogue with his or her (I cannot help recalling here the priestess Diotima!) spiritual qualities — and it is surely Socrates.⁷

Taking this into consideration, viz. that the dialogue leads to the Truth, let us also accept that the teachings of the Sophists as the main

⁶ Collins 2000: 59.

⁷ Szlezák 1999: 103 ff.

opponents of Socrates / Plato could not be distorted to the extent that they did not correspond to historical realities at all. The content of their doctrines must have been presented truthfully, because, first, it was easy to verify whether Plato was lying, and second, one could deduce from these doctrines the true consequences for the Platonic Truth, even if from a philosophical point of view sophistical doctrines were false. Therefore, at least from the historical point of view, the authenticity and attribution of these teachings to one or another Sophist must not have been false. After all, it would be pointless for Plato to argue with the Sophists and refute their views if their original conceptions corresponded neither to the dialogues, nor to the texts and teachings of Socrates' historical opponents, and for these reasons, I am sure, Plato's very argumentation must have been built on a historically legitimate basis.

Protagoras — our father and mentor

After these preliminary observations, let us turn to concrete examples where Plato serves as the most important and, in my view, most credible source of the tenets of sophistry. I would start with Protagoras and his famous thesis about man being the measure of all things. John Dillon notes that the fragments of *Theaetetus*,⁸ where this saying is being introduced, are “the oldest surviving testimonies to Protagoras' doctrine, although we should recognize their tendentious character.”⁹ If we are talking about Protagoras' “monologue” (*Tht.* 166a–168c), it seems that it does not look tendentious or ironic, but rather truthfully and sympathetically reflects the doctrine of the Sophists. At least, it seems obvious that Plato himself understood the doctrine of Protagoras this way. John Burnet believed that it was impossible that Protagoras had really been expelled from Athens, and that his books were burned, as Diogenes Laertius (9.55) states. Even if these events took place, it is quite obvious that many copies of his works should have survived,

⁸ *Tht.* 151e–52e.

⁹ Dillon, Gergel 2003: 9.

and there is no reason to believe that Plato was not sufficiently acquainted with them. Accordingly, if the book was extant and probably widely read, then it would have been impossible for Plato “to interpret the doctrine of Protagoras in a sense not really suggested by it.”¹⁰ In its original form, the “man-measure” saying was the beginning of the book called *Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες* (*Truth, or Overthrowing Arguments*); Diogenes Laertius¹¹ does not mention this work, and according to Mario Untersteiner, it was Plato to first comprehend this work of Protagoras as his *opus majus*.¹²

Now let us turn to Plato’s *Protagoras* which includes the famous myth, or, as it is customarily called among scholars, the *Great Speech*. The authenticity of this myth is no longer a topic of discussion, and therefore we can fully trust Plato here, and even assume that he made some sort of interpolation into the dialogue of some work by Protagoras that he either had before his eyes or whose content he remembered very well. Edward Schiappa,¹³ referring to Michael Gagarin,¹⁴ notes that Plato could have easily removed some parts of the *Great Speech* for the sake of greater stylistic harmony of the dialogue, but he did not, which allows Gagarin to assume that the *Great Speech* is an insertion from an original work of Protagoras. David Hoffman agrees with Michael Gagarin and believes that Plato’s goal was not to attack Protagoras, but rather to compare Socrates’ views on the nature of virtue with those of the Sophist, and, finally, to find out whether virtue can be taught.¹⁵ Therefore, I believe that Plato, who was a great dramatist and composer, has expounded the views of Protagoras so completely and vividly that, by reading this dialogue, it is quite possible to construct a completely truthful image of the Sophist in regard to both his teaching and his appearance.¹⁶

¹⁰ Burnet 1914: 113.

¹¹ D.L. 9:55.

¹² Untersteiner 1954: 15.

¹³ Schiappa 2003: 147.

¹⁴ Gagarin 1968: 90.

¹⁵ Hoffman 2006: 10.

¹⁶ As indicated above, we should not trust Plato when he portrays the appearance of

Another famous scholar, George Kerferd, sees in this myth not only an outline of the doctrine that really belonged to Protagoras, which could have been expounded in some of his treatises (*On the initial order of things?*) devoted to politics and other similar things, but also an expression of something resembling a theory of progress in the context of the opposition between *nomos* and *physis*, and the time when natural man turns into a cultural one.¹⁷ Rejecting the theory of progress, Guthrie holds the same opinion about the authenticity of interpolation.¹⁸ Manuvald argues that Plato's contemporaries, many of whom had access to the writings of the Sophist, would have found him not a trustworthy person had he significantly altered the content of the doctrine of the historical Protagoras, or had he, God forbid, completely distorted it.¹⁹

Callicles – the first Nietzschean in the world

Now I am going to turn to the *Gorgias*, but let us look not at Gorgias himself, for Plato nowhere calls him a Sophist, but at a different figure, his disciple and friend Callicles. As Guthrie has written, Callicles “is a somewhat mysterious figure, for apart from his appearance as a character in Plato's dialogue he has left no trace in recorded history.”²⁰ So what can we learn from this dialogue in order to construct a true image of the Sophist? We know where he came from – he is Acharnanian,²¹ he fell in love with Demos, and it would be too naive to understand that word to refer to the Athenian people.²² The handsome Demos was

the Sophists, but knowing how much they loved shock value and chic-looking clothes, we can still do it. Just recall Gorgias, speaking in a purple cloak, as if he were not a sage, but a king. The Sophists liked to show off very much.

¹⁷ Kerferd 1991: 125.

¹⁸ Guthrie 1971: 63, 64.

¹⁹ Manuvald 2013: 164

²⁰ Guthrie 1971: 102.

²¹ *Grg.* 495d.

²² *Grg.* 481d: σὺ δὲ δύοϊν, τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους (‘you are in love with both of them – one is the people of Athens and another is Demos of Pyrilampes’). The pun is due to the polysemy of the word δῆμος, which is understood here either as *the people* or as a Greek *male name*.

a son of a former moneychanger Pylilampes who became a rich man and was Plato's stepfather. Eric Dodds and Debra Nails believe that Callicles was a real historical figure,²³ and the way he is portrayed by Plato, and the things he speaks about in the dialogue, can correspond to the historical truth.²⁴ For instance, in the Assembly, Callicles used to please the Athenian people and change his own position depending on the will of the crowd. He acted similarly with his favorites, pleasing them in everything and going from one extreme to another.²⁵

As far as the people are concerned, one can draw an important conclusion about rhetoric: Callicles, like many public people in general, is guided not by the principle of pure reason, but by the urgent affairs of the polis. These public persons, according to John Poulakos, "took leads from their audiences, and designed their discourses with those exact audiences in mind",²⁶ that is to say, on the one hand, they were led by the audience, and on the other, they themselves led the audience to a certain acceptance of certain positions necessary for making a specific decision in performing practical tasks. That is where the impression that Callicles pleased people derives from. That is where Plato's hatred for the Sophist arises. And as Plato stresses, it was their rhetoric that was to blame for all this, which, without knowing the truth, was able to stimulate the masses, distanced from philosophy, to various unrighteous deeds. It would be a small loss if the Sophists were just chatting or doing harmless eristic, but no! — they and their students were involved in political and judicial life, they were concerned with action based on certain historic circumstances, rather than with understanding reality *sub speciae aeternitatis*. In other words, according to Plato, as noted by Poulacos, "produced by the ignorant few (the orators), the discourse of the Sophists is directed to the ignorant many (the public), whose

²³ For the sake of justice, it should be noted that there are other points of view according to which Callicles is either a fictitious figure or a mask behind which the deeds and faces of Critias and Alcibiades are hidden. For more details see Untersteiner 1954: 344, n. 40.

²⁴ Nails 2002: 75.

²⁵ See *Grg.* 481e.

²⁶ Poulakos 2008: 27.

practices affect the character of and life in the polis.²⁷ Such injustice triumphs because — and only because — the Sophist and the Orator, as Plato thinks, are one and the same figure.²⁸ As for the content of Callicles' doctrine, in general, it defended the rights of *physis* against *nomos*, and this, as Dodds writes, “marks him as anti-democratic in principle”.²⁹ The laws, that is the sphere of *nomos*, according to Callicles, were invented by weak human beings who could not protect themselves, by the motley, impersonal majority, in other words, by the masses who envied outstanding personalities, or geniuses, and in every way tried to bind them with ridiculous decrees, ground them into the dirt, make them like everyone else.³⁰ Such beliefs, as Dodds points out, can not, of course, belong to a democrat, but only to Plato's tyrant, who is a flesh-and-blood brainchild of democracy, and at the same time its mortal enemy.³¹ In a reduced form, without mentioning the author, we find this theory put into the mouth of the Athenian in Plato's *Laws*, at 889e–890b. It should also be noted that the theory of Callicles was very popular in the 19th and 20th centuries, and it largely motivated aristocratic tendencies in Nietzsche's philosophy: the rights of the strongest, etc. In May 1956, a popular radio show on CBS *Yours Truly, Johnny Dollar* featured a five-part episode called *The Callicles Matter*, where Callicles was named the greatest of all Greek philosophers.³²

Hippias, or getting back to natural roots

In the *Protagoras* we read about the knowledgeable Hippias who argues that the law governs people and compels them to do things that are contrary to nature.³³ This position probably was the theoretical basis for Callicles' reasoning, which he could have borrowed from Hippias. Anyway, we are to agree with Dillon who says that thinking about

²⁷ Ibid. 80.

²⁸ See *Grg.* 520a.

²⁹ Cited by Nails 2002: 75.

³⁰ See *Grg.* 483cd.

³¹ See Nails 2002: 75

³² See Nails 2002: 76.

³³ *Prt.* 337d.

the contrast between nature and law was very common at that time (the 20s of the 5th century B.C., when this conversation supposedly took place), and it is clear that Hippias wasn't the thinker who introduced this problem into the general intellectual turnover.³⁴ In this passage of the *Protagoras*,³⁵ Plato makes a masterful example of the manner in which Hippias really used his speeches. This sample, according to Alexander López Eire, is an excellent representation of the method which enabled Hippias to evoke interest in his listeners and fascinated them even when the topic of the speech was entirely scientific.³⁶ As for the aforementioned concession to the law, Hippias believed that what is more useful *to most people* is also more legitimate.³⁷ That is perhaps all that we can extract directly from the body of Plato's dialogues regarding the doctrine of Hippias. In other cases, Hippias speaks very often, but as a rule, only as an interlocutor of Socrates or simply a participant in the general conversation of the main characters of a given dialogue.

Prodicus, or synonymic unhappiness

Speaking of Prodicus, let us first turn to the dialogue *Eryxias*.³⁸ He argues there that wealth is evil for vicious and ignorant people, but for people who know how to manage money well, wealth, on the contrary, is good, and this is also typical for everything else.³⁹ In the *Axiochus*, Socrates, pointing out that Prodicus had taught him this for money, says that death is good and nature is evil, because it has put an immortal soul in a mortal body, subject to illnesses and sorrows; our joy is fickle and is always associated with suffering; the sorrows, on the contrary, are persistent, lasting and deprived of any admixture of joy. The soul, scattered by parts in the body, feels all the sicknesses and, because

³⁴ Dillon, Gergel 2003: 365, n. 7.

³⁵ *Prt.* 337e–338b.

³⁶ López Eire 2010: 340.

³⁷ See *Hp. Ma.* 284e.

³⁸ I leave aside the problem of attribution of this and next early dialogue to Plato.

³⁹ *Er.* 397e.

of this, suffers very much. The soul strives in every way to go back to its heavenly homeland, into the ether, where it will be playing heavenly roundelays and enjoying its freedom.⁴⁰ But the most important thing that Prodicus became famous for is the *theory of language*. He elaborated synonymy and orthoepia, and Kerferd believes that the satirical image of Prodicus in the *Protagoras* can indirectly serve as proof that he might have had written *On the Correctness of Names*.⁴¹ Moreover, *Protagoras* 337a–c can serve an example of Prodicus' technique, simulated by Plato.⁴² In the *Cratylus*, at 384b, Socrates says that had he heard Prodicus' fifty drachmas lesson, nothing would have stopped him from learning the whole truth about the correctness of the names. On the basis of this ironic statement, Allesandro Chiapelli argues that synonymy as such has its source in the etymology of words, i.e. in the doctrine according to which every given word corresponds to nature, to a given thing, and it happens because of the similarity in the sounding of the word and the thing itself; the thing expresses itself through the word, therefore words must be carefully distinguished from each other, and, consequently, the reason why something is called by one name or another does not come from the practical aspect of using things, but from their very nature.⁴³ A theory of that kind, as it is easy to guess, is called *linguistic naturalism*. However, Mario Untersteiner believes that there is no clear evidence in the dialogue that Prodicus adhered to such an interpretation of synonyms and etymologies.⁴⁴

Thrasymachus is almighty, he is always right

Next we have Thrasymachus. From Plato we learn that Thrasymachus adheres to the principle that Justice is something useful for the stronger.⁴⁵ Every power establishes laws in its own favor, depending

⁴⁰ Ax. 366ab

⁴¹ See Kerferd 1991: 46.

⁴² *Ibid.* 70.

⁴³ Untersteiner 1954: 213.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ R. 338c.

on the type of authority, for power is stronger than its subordinates.⁴⁶ These beliefs, according to Untersteiner, coincide with those that an anonymous author puts in the beginning of the *Athenian Constitution*.⁴⁷ And here Socrates agrees that justice is a kind of τὸ συμφέρον — that which unites, strengthens, nurtures development and supports growth, i.e. something that is *suitable*.⁴⁸ The real ruler does not make mistakes, he unerringly does what he has to do, and his orders must be performed by everyone under his authority.⁴⁹ Rulers treat their subjects no better than shepherds treat their sheep, so it turns out that justice is a specific kind of good that belongs to the *Other*, to the strongest. For this reason, for an ordinary man, justice, on the contrary, is injustice,⁵⁰ and there is a weighty argument for him to not be just. Thereby, as Claudia Baracchi says, we got to know that there are two kinds of justice:⁵¹ the first belongs to the rulers, the second one speaks on behalf of the oppressed, humiliated, and other down-at-the-heel people. This is justice which happens to be unjust. It turns out after all that it is the subordinates, unfairly fulfilling their social obligations, who are just.⁵² The rulers exercising their power are always unjust. The fact that the subordinates *a priori* are in an oppressed position gives them the right to be unjust in relation to the authorities and laws.

But let's not forget that Thrasyarchus is primarily a rhetorician and not a revolutionary, and his main interest is rhetoric. By showing the dual nature of justice, he, like any rhetorician, juggles with the concepts of *truth* and *doxa*, he accepts the distinction between *being* just and *seeming* just. Therefore, being a rhetorician in the service of the powers that be, he can not openly show that those who try to *seem* the most just — that is, the power and authorities — in fact *are* the most unjust, and vice versa that subordinate people who *seem* to perform injustice,

⁴⁶ R. 339a.

⁴⁷ Untersteiner 1954: 327.

⁴⁸ Baracchi 2002: 48.

⁴⁹ R. 341a.

⁵⁰ R. 343cd

⁵¹ Cf. Baracchi 2002: 49.

⁵² *Ibid.*

but only in view of the *lawlessness* of the authorities, *are truly the most just*. And there is nothing surprising in this position, for, as it is said in the *Phaedrus*, “As to the art of making speeches bewailing the evils of poverty and old age, the prize, in my judgment, goes to the mighty Chaldeonian. He it is also who knows best how to inflame a crowd and, once they are inflamed, how to hush them again with his words’ magic spell, as he says himself. And let’s not forget that he is as good at producing slander as he is at refuting it, whatever its source may be.”⁵³ John Dillon believes that even though Thrasymachus is portrayed in a very satirical way in the *Republic*, there is no reason to doubt that the Sophist might have been a follower of *the strong is always right* doctrine.⁵⁴

Antilogical phratry: Euthydemus and Dionisodorus

And finally, I would like to briefly talk about another sporty couple of the Sophists, Euthydemus and Dionisodorus, with whom we can get acquainted by reading the *Euthydemus*. As Dillon points out, despite the satirical image of these Sophists, the biographical data and their doctrine are depicted quite accurately.⁵⁵ Here the question may arise, why then, if both of these people are real historical figures, are the utterances of Euthydemus not included in the Diels edition? Rosamond Kent Sprague believes that this is due to the fact that in the days of Diels, when he composed the section dedicated to the Sophists, many characters of the dialogues were seen as masks of Plato’s intellectual adversaries among his contemporaries. In this case, Antisthenes the Cynic might have been discerned behind Euthydemus’ mask. Furthermore, the reason for this could also be that Diels, like many classicists of the time, did not attach much importance to eristic, which in turn was a very significant aspect of sophistic teachings. In this respect, Diels’s position is quite different from that of Plato, since the

⁵³ *Phdr.* 267cd. Trans. by A. Nehamas and P. Woodruff.

⁵⁴ Dillon, Gergel 2003: 208.

⁵⁵ *Ibid.* 266.

latter gave a lot of importance to Euthydemus' eristic, for he considered it a kind of Eleatic attack on his own theory of Forms.⁵⁶ In her famous edition of the older Sophists, Rosamond Kent Sprague includes Euthydemus and leaves aside Dionysodorus, believing that the attempt to separate the teachings of the two brothers from one another makes no sense from a philosophical point of view, for they always speak in unison in the dialogue. The two brothers were born in Chios, came as colonists to Thouria, where, for political reasons, they were banished around 413 B.C., then for some time they traveled to Attica and settled in Athens, having exchanged work as instructors in military affairs for work as speech contest instructors.⁵⁷ The basic points of their theory of argumentation are as follows. If I am not mistaken, in the finished form, the famous doctrine that *contradiction is impossible* is first encountered in the *Euthydemus*.⁵⁸ That was the core of sophistic argumentation, whose adherent, as we know, was Protagoras.⁵⁹

Concerning οὐκ εἶναι ἀντιλέγειν, things are not as simple as they may seem. In fact, we do not really know where it came from and who exactly coined it. Thus, Rankin writes, "we can be reasonably sure that it is old. Plato presents it as a kind of recessive gene in the tissue of contemporary philosophy, though we cannot exclude the possibility that he deliberately exaggerated its obsolescence, for it seems to have been widely current in his time, and not to have been merely the peculiar fossil-pet of Antisthenes... then we may perhaps discern Heraclitus as one of its ancestral patrons."⁶⁰ If contradiction is impossible, then the one who speaks always speaks of existing things, therefore uttering the real truth — because nothing can be said about nonexistent things,

⁵⁶ Sprague 1972: 294.

⁵⁷ *Euthd.* 271c.

⁵⁸ *Euthd.* 285d: Καὶ Διονυσόδωρος, Ὡς ὄντος, ἔφη, τοῦ ἀντιλέγειν, ὃ Κτήσιππε, ποιῇ τοὺς λόγους; Πάντως δήπου, ἔφη, καὶ σφόδρα γε· ἢ σύ, ὦ Διονυσόδωρε, οὐκ οἶε εἶναι ἀντιλέγειν;. "On this Dionysodorus said: *As though there were such a thing as contradiction!* Is that the way you argue, Ctesippus? Yes, to be sure, he replied, indeed I do; and do you, Dionysodorus, hold *that there is not?*" (Translation by W.R.M. Lamb; italics added).

⁵⁹ See D.L. 10.53; Isoc. *Helena* 1; *Euthd.* 286c.

⁶⁰ Rankin 1981: 25.

and because speaking about nonexistent things is equivalent to being silent. Therefore no one speaks of the non-existent and, therefore, no one utters a lie.⁶¹ Also in this dialogue we meet a remarkable phrase of Euthydemus saying that “to speak thus is to do something and to create”.⁶² One is left only wondering how much this resembles the postulate of the English analytic philosophers’ *speech acts* theory and the late Wittgenstein’s language games theory, according to which a language game is the unity of thought, word and deed.⁶³

Plato has smashed History to pieces

If we tried to present History in human form, it would most likely be a woman, just like the Greek Muse Clio, at least because the noun ἱστορία in Greek is feminine. History is a very eccentric and bizarre lady. She does whatever comes in her head. She wanted to wipe the writings of the Sophists away from the face of the earth, but came across a very powerful opponent in the face of Plato who was a fighter for memory against historical oblivion, and who also was a night-soil-man of the river Lethe. Plato has made it hot for History, so that she finally had to save the Sophists for us... At the same time, Plato is criticized by rhetoric and sophistry lovers for criticizing the Sophists. Having completed this brief review, it seems obvious that the divine Plato is an invaluable source for the study of the Sophists. I am not going to over-hype Plato’s aspiration to preserve the historical truth, not at all. Plato is a great dramatist and joker. He jokes and mocks the Sophists, but nonetheless we are always able to separate his jeers and irony from the real content of sophistic doctrines. I think it’s time to finally change the hypercritical attitude towards Plato in favor of an accurate and vigilant trust in him. Why don’t we join Plato and make some fun of the Sophists?

⁶¹ *Euthd.* 283e–284d.

⁶² *Euthd.* 284c: τὸ λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἔστιν.

⁶³ See Austin 1962; Wittgenstein 1986: 5.

References

- Austin, J.L. (1962), *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.
- Baracchi, C. (2002), *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy*. London: Macmillan and Co., Limited.
- Collins, R. (2000), *The Sociology of Philosophies*. Harvard University Press.
- Gergel, T.; Dillon, J., eds. (2003), *The Greek Sophists*. Translated and with an Introduction and Notes. London: Penguin Books.
- Gagarin, M. (1968), *Plato and Protagoras*. Ph.D. diss. Yale University.
- 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
- Kerferd, G.B. (1991), *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- López Eire, A. (2010), "Rhetoric and Language", in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 336–349. Blackwell Publishing.
- Manuwald, B. (2013), "Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?", in Johannes M. Van Ophuijsen et al. (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, 163–177. Leiden; Boston: Brill.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Poulakos, J. (2008), *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Rankin, H.D. (1981), "Ouk Estin Antilegein", in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, 25–37. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Szlezák, Thomas (1999), *Reading Plato*. Translated by Graham Zanker. London; New York: Routledge.
- Sprague, R.K., tr. (1972), "Euthydemus of Chios", in R.K. Sprague (ed.), *The Older Sophists*, 294–301. Columbia: University of South Carolina Press.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*. Translated by Kathleen Freeman. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1986), *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Blackwell Publishers.

Алексей Гараджа

Платон и Софрон: постановка вопроса

ALEXEI GARADJA

PLATO AND SOPHRON: STAGING A QUESTION

ABSTRACT. Ancient testimonies allude to a special relationship that linked Plato to Sophron, a writer of mimes from Syracuse, contemporary with Socrates and Euripides. Plato admired Sophron's writings, has brought them to Athens from Syracuse, was engrossed in them to such extent that he couldn't part with them throughout day and night, was not only absorbed in reading but in some way imitated the Sicilian, namely in depicting characters (ἠθλοποιῆσαι πρὸς αὐτόν, D.L. 3.18). One might infer that even that which makes up the special appeal of Plato's philosophical style, the very form of dialogue, could have been borrowed from Sophron. Such an assumption has actually been made, both in *recentiores* like John Tzetzes (*H.* 10.806–810 et al.) and in a quite early testimony of Aristotle found in his fragmentary piece *Περὶ ποιητῶν*, supplemented by a papyrus (*P. Oxy.* 3219) and rebounding on the opening pages of the *Poetics* (1447b). Besides Sophron, Aristotle indicates among Plato's precursors a certain Alexamenus of Teos (Tenos) who supposedly wrote 'Socratic / dramatic dialogues / logoi' ahead of Plato. Before attempting to interpret such claims, one should not only parse the available material but also hone the tools for its processing, namely the questions that must be asked if one hopes to get any sensible answers. What did Aristotle intend by a 'dialogue'? What exactly were Sicilian mimes? Sophron's writings are extant only as scanty, largely unrevealing fragments. We have to grope our way on this quest, depending mostly on indirect and unreliable data.

KEYWORDS: Plato, Sophron, dialogue, mime.

По некоторым свидетельствам, изюминку своего философского стиля — саму форму диалога — Платон заимствовал из сочинений mimoграфа Софрона из Сиракуз, которыми он восхищался и которые привез в Афины из своей поездки на Сицилию¹. Имея

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/Pl.9.2.07

¹ «Анекдот 128» по классификации Ригинос — см. Riginos 1976: 174 sq.

дело с такой «глыбой», как Платон, часто невольно пренебрегают контекстом, в котором тот формировался и рос как автор. Другая крайность, характерная в первую очередь для древних комментаторов, — всюду подозревать «влияния», выстраивать всевозможные «преемства». Где-то посередине — взвешенная позиция: Платон безусловно жил и работал не в чистом поле, а точно так же, как и мы сегодня, общался с коллегами, читал книги, причем не только «по специальности», но и «художественную литературу». Вот что о Софроне говорится в *Суде* (Σ 893):

Софрон: сиракузянин, сын Агафокла и Дамнасиллиды. Жил во времена Ксеркса [правил 486–465] и Еврипида [ок. 480 – ок. 406] и писал мимы мужские, мимы женские, на разговорном языке [т.е. прозой, *καταλογάδην*], дорическим диалектом. Платон философ, говорят, так увлекался ими, что часто даже засыпал за их чтением (*ἀεὶ αὐτοῖς ἐντυγχάνειν, ὡς καὶ καθεύδειν ἐπ' αὐτῶν ἔσθ' ὄτε*).

А вот сообщение Диогена Лаэртского (3.18):

Как кажется, Платон первым привез в Афины также и книги мимोगрафа Софрона и подражал ему в изображении характеров (*ἠθολοῖσαι πρὸς αὐτόν*); книги эти были найдены у него в изголовье (*εὐρεθῆναι ὑπὸ τῆ κεφαλῆ αὐτοῦ*)².

Олимпиодор добавляет *ἐν τῇ κλίνῃ αὐτοῦ* еще и книги Аристофана (*Vit. Pl. 3*). Конечно, этот штрих можно расценить и как мало что значащий штамп: сообщения о «книжках под подушками» у великих и известных — не редкость в древней комментаторской литературе³. Впрочем, даже скудные сведения из *Суды* внимательному читателю скажут больше, чем может показаться на первый

² В переводе М.Л. Гаспарова симптоматично пропущено слово *ἠμελημένα* ‘пренебрегаемые, позабытые’, характеризующее эти свитки.

³ Ср. *Новую историю* Птолемея Гефестиона (ар. Phot. *Bibl.* 190, 151: 6–14 Bekker): «После смерти Деметрия Скенсийского у него в изголовье нашли книгу Теллида, в изголовье у Тирониha Халкидского — *Ныряльщиков* Алкмеона, *Гибристов* Евполида — у Эфиальта, *Евнидов* Кратина — у Александра, царя Македонского, *Труды и дни* Гесиода — в изголовье у Селевка Никатора».

взгляд. Сразу обращают на себя внимание следующие моменты: писал прозой, на дорическом диалекте, сочинения делятся на мужские и женские. Хорикий уточняет (*Apol. Mim.* 32.2.16):

он [Платон] до того был восхищен (θαυμάσαι) этими творениями, что не только занимался (ὀμιλεῖν) ими по целым дням, но и ночью подкладывал книгу под свое ложе, чтобы, я так думаю, она у него была, если среди ночи ему вдруг придет в голову какая-нибудь мысль, для подтверждения которой нужен поэт. Итак Софрон, который нашел в Платоне своего почитателя, подражает и мужчинам и женщинам (Πλάτωνα λαχῶν ἐραστήν μιμεῖται μὲν ἄνδρας μιμεῖται δὲ γυναῖκα). Лепечет у него и ребенок, еще не умея ни матери правильно назвать, ни к отцу обратиться⁴.

Многое связывает Софрона с его земляком и старшим современником Эпихармом (ок. 550–460), у которого Платон, по словам ритора Алкима (*fl.* ок. 300), тоже немало позаимствовал, в том числе даже учение об идеях, как Алким — впрочем, не слишком убедительно — пытается доказать (см. D.L. 3.9–17). Сам Платон пару раз упоминает Эпихарма по имени, называя его и Гомера «вершинами», соответственно, комедии и трагедии (*Tht.* 152e; второе упоминание — *Grg.* 505e). Софрона по имени он не называет ни разу, но, как кажется ряду исследователей, намекает на его разделение мужских и женских мимов в 5-й книге *Государства* (451c): τάχα δὲ οὕτως ἂν ὀρθῶς ἔχοι, μετὰ ἀνδρεῖον δρᾶμα παντελῶς διαπερανθὲν τὸ γυναικεῖον αὐτὸ περαίνειν⁵. Это показательный пример того, на какие ухищрения приходится идти, за какие соломинки хвататься, чтобы сказать хоть что-то о месте Софрона в античной традиции по тем скудным фрагментам, которые до нас дошли⁶.

⁴ Пер. Л.А. Фрейберг.

⁵ Ср., напр., Clay 1994: 37. В русском переводе А.Н. Егунова пропадает δρᾶμα: «Пожалуй, вот что будет правильно: после того как полностью определена роль мужчин, надо определить и роль женщин».

⁶ Из ранних изданий можно упомянуть Ahrens 1843 и Botzon 1867, из последних — K-A (2001) и Hordern 2004. Среди исследований творчества Софрона по охвату и насыщенности выделяются Reich 1903 и McDonald 1931. На затруднительность оценки влияния мимов на диалоги указывает Blondell 2012: 14.

Любые связи, как отмеченные в источниках — большей частью анекдотические, — так и воображаемые или гипотетические, идут нарасхват в этой захватывающей «погоне за Софроном»⁷. Погоню же эту в первую очередь, конечно, подстегивает та «зажигательная сила, которой платоновские тексты издавна воздействовали на фантазию читателей», иных ввергая в «дионисийский угар излишеств (aller Übrigen)»⁸, заставляя вчитывать в них то, чего там на самом деле нет. Попробуем теперь обратиться к более древнему свидетельству, которое по крайней мере косвенно устанавливает связь между мимोगрафами и сократиками.

В самом начале *Поэтики* Аристотель упоминает Софрона вместе с его сыном Ксенархом, тоже мимोगрафом (1447a28–b13):

А то [искусство], которое пользуется только голыми словами или метрами, причем последними или в смешении друг с другом, или держась какого-нибудь одного, — оно до сих пор остается [без названия]. В самом деле, мы ведь не смогли бы дать общего имени ни мимам Софрона с Ксенархом и сократическим разговорам, ни если (οὐδὲ εἴ) бы кто совершал подражание посредством триметров, элегических или иных стихов...⁹

Важная деталь: οὐδὲ εἴ легко прочитывается и без предполагаемого эллипсиса («смогли бы дать общее имя») как «даже если», и тогда Аристотель имел здесь в виду не два «остающихся безымянными» подраздела миметического искусства, а хотел подчеркнуть, что две столь разные вещи, как мимы и сократические рассуждения, не получили бы общего названия, даже если

⁷ Так озаглавлена статья Д. Куцко (Kutzko 2012), который связывает мимы Софрона с куда лучше сохранившимися *Мимиямбами* Герода и фокусирует внимание именно на последних, как бы замечая предмет исследования.

⁸ Hirzel 1877: 11. Критика Р. Хирцеля направлена против работы П. Шустера о «Гераклите и Софроне в платоновских цитатах» на материале «Горгия», 492e–494b (Schuster 1874). Не обходит он вниманием Эпихарма и Софрона и в своем главном труде *Диалог* (Hirzel 1877: 22–26 et alibi).

⁹ Пер. М.Л. Гаспарова. Прежде лишь восстанавливаемое [ἄνωνυμος] подтверждается сиро-арабской (بَلَا تَسْمِيَتٍ) традицией в издании Tarán, Gutas 2012.

бы были изложены одним — каким угодно — метром¹⁰. Традиционное толкование представляется более логичным, а контраст между мимами и сократическими разговорами, возможно, бросят в глаза лишь современному читателю. По словам Афиней (11, 505c), Аристотель в книге *О поэтах* пишет так:

Мы не будем отрицать, ни того, что диалогами являются мимы Софрона, которые не были написаны стихами, ни того, что художественны сократические диалоги теосца Алексамена, который первым начал их писать¹¹.

Фраза предельно сжатая и потому неоднозначная; ни чтения, ни переводы ее, включая и приведенный выше, не могут обойтись без предвзятости. Вот как читается она Г. Кайбелем (1899: 152):

οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους <ὄντας> τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις μὴ <ἢ cod> τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς πρότερον <πρώτους cod> γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγους <διαλόγων cod>.

Исправление πρώτους на πρότερον (а также διαλόγων на διάλογους), принимаемое и в современных изданиях (SSR, K-A), объяснима нежеланием признавать за безвестным Алексаменом заслугу первооткрывателя сократических диалогов: с поправкой (как будто подкрепляемой ссылкой на D.L. 3.48) получается, что первым Алексамен начал писать не сократические, а просто диалоги. Заметно также желание «скрестить» в переводе термины аристотелевской формулировки, спровоцированное неудобным ἢ после двойного предиката λόγους καὶ μιμήσεις¹². Вот какой вариант перевода хотелось бы предложить:

¹⁰ Именно так понимает это место Таран, см. Tarán, Gutas 2012: 227 et al.

¹¹ Пер. Н.Т. Голинкевича. В поздней *Vita Latina* 4 это сочинение явно определяется как «диалог»: dialogus de poetis et de poetica tractatus et de rethorica.

¹² Особняком здесь стоит перевод Д. Клэя (Clay 1994: 34), принимающего вдобавок старую (O. Jahn) эмендацию вступительного οὐκοῦν на οὐκοῦν: «Should we not then deny that so-called *Mimes* of Sophron, which are not even in meter, are conversations and that the imitations of Alexamenus of Teos, which are the first Socratic conversations that have been written down, are conversations?» Ср. также подробный разбор этого места в Else 1967: 41–42.

Да ладно, разве не скажем мы, что так называемые мимы Софрона, хотя бы и не метром сложенные, являются разговорами и изображениями, или сократические диалоги Алексамена из Теноса, первые из написанных?

Очевидно, здесь, как и *Поэтике*, Аристотель решает вопрос о включении в сферу миметического искусства неметрических логико-миметических смесей, представленных в данном случае мимами Софрона и сократическими диалогами Алексамена.

Но встает вопрос, что же такое «диалог» и «сократические разговоры» в этом контексте. В *Оксиринхском папирусе* 3219 обнаруживается переключка с аристотелевской цитатой Афиней; впрочем, новое свидетельство скорее добавляет вопросов, чем помогает уточнить старое. Привожу текст и перевод фрагмента по замечательной публикации М. Хаслама (Haslam 1972: 18):

ἐν] τοῦ[τῶ καὶ Σ]ῶφρον[α] μειμησάμε-/νος τὸν μιμογράφον κατὰ τὸ δρᾶμα-/τικὸν τῶν διαλόγων· οὐ γὰρ πεισ-/τέον Ἀριστοτέλει ὑπὸ τῆς πρὸς Πλά-/τωνα βασκανίας ε[ι]ποντι ἐν τῷ / πρώτῳ περὶ Ποιητικῆς καὶ πρὸ / Πλάτωνος γεγράφθαι δραματικούς / διαλό]γ[ους] ὑπ' [Α]λεξάμενου Τηνίου.

...подражая между тем мимографу Софрону и в плане драматического элемента диалогов: ведь не следует верить Аристотелю, который по своей зависти к Платону говорит в первой книге *Поэтики* (vult *О поэтах*), что драматические диалоги писались и до Платона — Алексаменом из Теноса.

В довершение к «диалогу» мы получаем еще и «драматический элемент» в качестве заимствования, которым Платон будто бы обязан Софрону. Впрочем, как убежден Хаслам, автор папируса (датируемого последней четвертью 2 века н.э.) понимал под τὸ δραματικόν примерно то же, что другие авторы называли в этой связи «выведением характеров» (ἠθολοίησαι, D.L. 3.18) или «изображением персонажей» (μίμησις προσώπων, *Vit. Pl.* 3). В конечном счете и в «политических стихах» — так назывался византийский поэтический размер — Цеца находим то же самое. Приведем для

иллюстрации фрагмент *Хилиад*, вобравший в себя и другие расхожие анекдотические известия о Платоне (Н. 10.995–11.10):

У капитана Полида, рождением спартиата,
За деньги приобрел Архит философа Платона.
Философом и сам он был пифагорейской школы:
Пифагорейской обучил раба хозяин новый
Премудрости. Известно же, что книгу Филолая
Философа Платон имел в своем распоряженье,
И книжки мимов Софрона из Сиракуз в придачу —
Дион когда-то для него купил все эти свитки:
За Филолая сотню мин он отвалил, не меньше,
А сколько Софрон потянул — не знаю, сам там не был.
Из Филолая всё украл Платон, что говорилось
Там о душе и множестве других вещей несчетном,
Вот и *Тимея* написал, другие диалоги.
А мимам в подражание — сами те диалоги,
Ведь Софрон так своё писал — вопросы и ответы
Сплетая в сочинении двойною чередою.
(Εκ μίμων δὲ τοῦ Σώφρονος μμεῖται διαλόγους·
Ὁ Σώφρων ὅσα γράφει γάρ εἰσὶ τῶν ἀμοιβαίων,
Ἐρώτησιν, ἀλόκρισιν, σύμπαντα κεκτημένα.)

А чуть выше Иоанн Цец указывает свой источник (Н. 10.806–810):

Дион и Софрона купил в придачу книжку мимов,
Который мужем мудрым был, сиракузянин родом,
Платону подарил: хотел тот этот свиток тоже.
Оттуда, в подражание, и форма диалогов —
Так пишет Тимон, кажется, флиунтец, в своих *Силлах*.
(Ἀφ' οὗλερ ἐμμήσατο γράφειν τοὺς διαλόγους,
Ὡς ἐν τοῖς Σίλλοις φαίνεται ὁ Τίμων διαγράφων.)

Интересно, что и Афиней чуть ниже цитаты из аристотелевского *О поэтах* (11, 505e) вспоминает строку из тех же *Памфлетов* (Σίλλοι) скептика и мизантропа Тимона из Флиунта (ок. 320–235):

ὡς ἀνέπλασσε Πλάτων ὁ πεπλασμένα θαύματα εἰδῶς.

Много наплел Платон небылиц, умело сплетенных¹³.

Как видим, под «диалогом» в *Хилиадах*, как и в более древних источниках, прежде всего понимается литературная форма, использующая вопросы и ответы. Разработка *dramatis personae* добавляет изобразительно-миметический элемент, который автор *P. Оху.* 3219 называет τὸ δραματικόν, при этом отвергая мнение Аристотеля, будто Алексамен писал драматические диалоги до Платона. Что же такого было — или чего не было — в работах Алексамена, что могло помешать признать их «драматическими диалогами»? Вот сводка возможных ответов¹⁴: 1. Алексамен выводил в диалоге самого себя как персонажа, как делал в своих диалогах и сам Аристотель; 2. Алексамен писал «повествовательные» (διηγηματικοί) диалоги, по классификации самого Платона противостоящие «миметическим», т.е. драматическим (ср. *R.* 3, 392d–394d); 3. наконец, его ἠθολογία была ущербной — у него не получалось того реалистического изображения характеров, которое автор папируса признавал за Софроном и, очевидно, Платоном.

Не счесть исследований, посвященных изучению особенностей платоновского стиля. Все они, как правило, исходят из литературоведческих категорий и систем, как современных, так и — в лучшем случае — древних. Проблема в том, что Платон играл одновременно на двух сценах — писательской и философской. В этом его уникальность, его «изюминка» — то самое, что с таким трудом, так путано и противоречиво много раз пытались сформулировать и древние, и современные авторы. Возможно, здесь требуется несколько иной подход: необходимо всерьез признать Платона философом и писателем и попытаться понять и проследить, каким образом он мог не просто излагать, а *исполнять* свою

¹³ Пер. Н.Т. Голинкевича. О неоднозначности платоновских θαύματα (не столько 'небылицы', как 'чудеса', и не только 'чудеса', но и 'куклы-марионетки', как в символе пещеры) ср. мою заметку Garadjja 2019 (в печати).

¹⁴ См. Nüsser 1991: 19–21, а также Charalabopoulos 2012: 31.

философию. Безусловно, такой *перформативный*¹⁵ подход многое должен унаследовать от драматического, по сути являясь лишь некоторым его продолжением и уточнением.

Литература

- K-A = *Poetae comici Graeci*, ediderunt R. Kassel et C. Austin. Vol. 1: *Comoedia Dorica. Mimi. Phlyaces*. Berolini et Novi Eboraci, 2001.
- SSR = *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. 4 voll. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- Ahrens, H.L. (1843), *De Graecae linguae dialectis. Liber secundus: de dialecto Dorica*. Gottingae: apud Vandenhoeck et Ruprecht.
- Blondell, Ruby (2002), *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Botzon, L. (1867), *Sophroneorum Mimorum reliquias*, conquisivit disposuit explanavit L. Botzon. Marioburgi: in libraria B. Herrmann Hemmpel viduae.
- Charalabopoulos, Nikos G. (2012), *Platonic Drama and Its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Clay, Diskin (1994), "The Origins of Socratic Dialogue", in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 23–47. Ithaca: Cornell University Press.
- Else, Gerald F. (1967), *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Garadja, Alexei V. (2019), "Praestigiae Platonis: The Cavernous Puppetshow", ΣΧΟΛΗ 13.1 (forthcoming).
- Haslam, Michael W. (1976), "Plato, Sophron, and the Dramatic Dialogue", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 19: 17–38.
- Hirzel, Rudolf (1877), "Pythagoreisches in Platons Gorgias", in *Commentationes philologicae in honorem Theodori Mommseni scripserunt amici*, 11–22. Berolini: apud Weidmannos.
- Hirzel, Rudolf (1895), *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 2 Bde. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Hordern, James H. (2004), *Sophron's Mimes: Text, Translation, and Commentary*. Oxford University Press.

¹⁵ В понимании Дж. Л. Остина и Дж. Серля, с учетом «корректировок», которые предлагали, например, Ж. Деррида и Ж.-Ф. Лиотар.

- Kaibel, Georg, ed. (1899), *Comicorum Graecorum fragmenta*, edidit Georgius Kaibel. Berolini: apud Weidmannos.
- Kutzko, David. (2012), "In Pursuit of Sophron: Doric Mime and Attic Comedy in Herodas' *Mimiambi*", in K. Bosher (ed.), *Theater Outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy*, 367–390. Cambridge University Press.
- McDonald, John M.S. (1931), *Character-Portraiture in Epicharmus, Sophron, and Plato*. Columbia Univ. Diss. Sewanee, Tennessee: The University Press.
- Nüsser, Olaf (1991), *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Reich, H. (1903), *Der Mimus. Ein litterar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch*. Bd. 1. T. 1: *Theorie des Mimus*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Riginos, Alice Swift (1976), *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: E.J. Brill.
- Schuster, Paul (1874), "Heraklit und Sophron in Platonischen Citaten (Eine Erklärung von Gorgias p. 492e–494b)", *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge* 29: 590–632.
- Tarán, L.; Gutas, D., eds. (2012), *Aristotle. Poetics*, Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries by Leonardo Tarán and Dimitri Gutas. Leiden; Boston: Brill.

2.

Платон и традиция

Роман Светлов

Юлиан Отступник — «последний киник»?*

ROMAN SVETLOV
JULIAN THE APOSTATE — “THE LAST CYNIC”?

ABSTRACT. The subject of the article is Julian the Apostate’s evaluation of Cynicism — both its “ancient” version and the one which was contemporary with his lifetime. His appeal to the Cynics allowed Julian to solve several problems at once. On the one hand, he demonstrated his rhetorical art in the “arena” of philosophy, attempting to trace the border between false and authentic wisdom. On the other hand, he reconstructed history, as it were, restoring a “true” image of Socrates’ disciples. Julian follows the tradition of representing the “ancient philosophy” going back to, among others, Antiochus of Ascalon. He adds Antisthenes and Diogenes to the canonical list of ancient philosophers (Socrates, Plato, Aristotle) adopted by Neoplatonists. A division of Socratic philosophy into two parts, the theoretical (Plato, Aristotle) and practical (Antisthenes, Diogen), helped him to synthesize the Cynic and Platonic teachings into a unity. This allowed him to perceive himself simultaneously as a philosopher-theurgist, and as an adept of the Cynic doctrine. This can be seen in a number of Julian’s texts, especially those created in the last year of his life.

KEYWORDS: Julian the Apostate, Cynicism, Neoplatonism, theoretical and practical philosophy.

Киник на троне? Едва ли такое мог предположить хоть кто-то из последователей Антисфена и Диогена Синопского. Незави-

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018) DOI: 10.25985/PI.9.2.08

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

симось, самодостаточность и требование жизни по природе не может сделать киника даже философским шутом-парресиастом при короле Лире (каковую роль играл, судя по античным анекдотам, сохраненным Диогеном Лаэртским, Аристипп при дворе Дионисия Старшего). Кинику его философия не дает ему право на согласие с тем, что он не считает истинным (он не может высказываться в духе: «Кесарь неправ, но он — Кесарь»).

Отметим и особенное место киника в урбанистическом ландшафте полиса. Античные государства, как эллинские, так и римское, были обществами, выросшими из крестьянского быта, но осознавшие себя как политические сущности и ставшие великими лишь тогда, когда их жизнь приобрела окончательно и бесповоротно урбанистический характер. На городское настоящее было перенесено немало из сельского прошлого (особенно в Риме), крестьянская жизнь прославлялась и превращалась в некое подобие «Золотого века», но и Афины, и, тем более, Рим были обязаны своим процветанием экспансии, торговой, промышленной и военной, каковая совсем не свойственна крестьянскому быту самому по себе. Конечно, бывают исключения — если крестьяне по каким-то причинам, экологическим или демографическим, оказываются вынуждены искать новые среды обитания, как это случилось, например, в Раннем Средневековье в Скандинавии. Но хотя такие случаи не уникальны, они не свидетельствуют о потенциальном экспансионизме самого натурального крестьянского хозяйства, вызванном формой его быта и нравов.

Киник же — с его восхвалением «жизни в соответствии с природой», утопической страны, где все живут просто и безыскусно, зато правильно и счастливо, — это типаж, порожденный именно городской цивилизацией. И вне последней, вне ее властных систем и социальных сетей, он не мыслим — несмотря на то даже, что все, в том числе его внешний облик, обличают и отрицают эти системы и сети. Стобей в своей «Антологии» сохранил следующее характерное киническое суждение о политике: «полития»

подобна огню — если ты приблизишься к ней слишком близко, то обожжешься. Если окажешься слишком далеко — замерзнешь¹.

Но в рамках городской цивилизации киник по определению не может занимать верховенствующего положения. Принципиальная самостоятельность, аскетический быт и космополитизм (без дома, без семьи, без города) делали киника принципиальным социальным аутсайдером, держащимся за место аутайдера и гордящимся им. Известная триада степени блаженной жизни, провозглашенная ранними киниками, очень хорошо характеризует их критическое отношение к социально-политическим реалиям. Как известно, киники полагали, что наиблаженнейшую жизнь ведут боги, т.к. они абсолютно самодостаточны. За теми следуют животные, чьи потребности не превышают свойственного им по природе. Несчастнее всех люди, которые придумывают себе потребности и сложности, подвергая порче свою натуру. Известное место из «Политики» Аристотеля вполне может указывать (иронически) на киников: «а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»².

Государство в его урбанистической форме с точки зрения киников — одно из порождений рода человеческого, которое начинает властвовать над своим родителем. Как известно, Диоген хвалил тех, кто собирался заниматься политикой, но не сделал этого (D.L. 6.29). Еще раз вспомним суждение из Стобея, приведенное нами выше. Так что кинические апелляции к древним героям и царям (например, Гераклу и Киру) не означают стремления создать какую-то особенную философию политики. Знаменитый ответ Диогена Синопского на вопрос о том, что он умеет делать, в момент его продажи в рабство («властвовать людьми») — это классический пример кинической «хрии». Диоген представил себя в качестве разума, который и есть единственное верное

¹ Stob. *Anth.* 4.4.28 Hense = Antisthenes fr. 70A Prince.

² Arist. *Pol.* 1253a1–5 (пер. С.А. Жебелева).

орудие человеческой природы. Но не в качестве владыки политического. А потому едва ли можно ожидать от Антисфена или Диогена Лаэртского «позитивной» (т.е. не анархической) политической теории³.

Следовательно, киник-Кесарь — это образ куда более парадоксальный, чем даос на троне. В конце концов, в раннем даосизме (еще до появления трактата *Тай пин цзин*) была уже вполне определенная политическая программа. А политическая программа киников — лаять на пороки, кусать порочных людей и демонстрировать свою совершенную автаркию — не позволяла сформировать дискурс актуальной государственности. Если верна смелая гипотеза И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи о том, что сословие «стражей» в платоновском «Государстве» — это ироническое доведение до абсурда кинического идеала мудреца⁴, то становится понятно, что, будучи «социальным клеем» для Каллиполиса, сами по себе они представляют «нулевую» государственность. У них нет собственности (признака государства), они не заняты производительной деятельностью. Они — одна большая семья, но не соседство семей, с которого начинается политический быт (ср. «Археологию» Фукидида и «Политику» Аристотеля). Более того, они оказываются несамодостаточны, как с точки зрения пропитания (завися от «экономического сословия» Каллиполиса), так и с точки зрения норм и форм своей жизни, а также своего воспроизведения (их сознание и брачные связи полностью находятся под контролем мудрецов).

Даже самые эпатурующие правители греко-римского мира все равно не стилизовали своего поведения под киников. А «философы на троне» — поздние Антонины — предпочитали им другую версию «философского плаща», стоическую. Тем не менее, Римская империя увидела на своем престоле киника. Странного и своеобразного, но, тем не менее, связывавшего себя с антисфе-

³ Хотя попытки сконструировать таковую иногда случаются, ср., например, Hoistad 1948: 102 и далее.

⁴ См. Протопопова, Гараджа 2017.

новцами. Мы имеем в виду Юлиана Отступника, попытавшегося восстановить в римском государстве уже ушедший в прошлое горизонт культурной и религиозной жизни.

Традиционно он рассматривается как представитель неоплатонического движения. И это вполне справедливо. В своих богословских, полемических сочинениях, речах, письмах он выступает как вполне традиционный представитель Пергамской школы. Он вполне верит во всех богов народной религии, получивших в неоплатонизме со времен Ямвлиха философско-иносказательное толкование, однако от этого не переставших быть для неоплатоников вполне активными и действенными силами мироздания. Напомним, что киники были достаточно критично настроены по отношению к богам традиционного народного и государственного культа, или, точнее, — к народным представлениям о них и к самому культу. Для неоплатоников же Сирийской и Пергамской школ культ был высшим выражением связей человека и бога, таинственной и чудесной теургией, позволяющей повсюду видеть присутствие дарующих благо божественных энергий.

Хотя Юлиана едва ли можно назвать вершиной спекулятивной неоплатонической философии, он, тем не менее, не имеет никакой «идиосинкразии» по отношению к отвлеченному мышлению. Он не был склонен к аргументам, подобным «стол я вижу, столовости нет», «лошадь я вижу, лошадности нет», которыми пользовались Антисфен и Диоген, провоцируя академиков. То, что эти аргументы были хорошо известны позднеантичной традиции, подтверждается их развернутым обсуждением в сочинениях Симпликия и Давида Анахта. В частности, Давид Анахт пишет:

Так, Антисфен говорил: «человека вижу, но не вижу человековости; лошадь вижу, но не вижу лошадности; вола вижу, а не вижу воловости». Это он говорил с целью показать, что частное и чувственно воспринимаемое сущее существует, а общее и мысленно постигаемое — нет⁵.

⁵ Цит. по Аревшатян 1975: 119–120.

Однако у нас нет никаких оснований сомневаться в том, что идеальное, общее обладало в глазах Юлиана вполне реальной, живой и божественной онтологией, так что он вполне его «видел» своим умственным взором⁶.

Отчего же мы назвали Юлиана киником на римском императорском престоле? Основанием для нас являются его полемические тексты: *In Cynicos ineruditos* («Против невежественных киников»), *Ad Heraclium Cynicum* («К кинику Ираклию») и *Misopogon* («Ненавистник бороды»), созданные им в последний год жизни.

Обстоятельства создания «Мисопогона» весьма интересны, т.к. они связаны с публичным конфликтом между императором и населением Антиохии — важнейшего города в системе восточных владений Империи. Оказавшись в этом городе, большинство жителей которого были христианами, он оказался в двусмысленном положении: его публичное появление сопровождалось насмешками со стороны христиан, к тому же горожане кричали, что «все дорого» и «всего мало».

Если упоминание Иоанна Малалы о речи Юлиана по поводу насмешек антиохийцев, которую он выставил в «слоновьем тетрапилоне» за пределами своей резиденции в Антиохии⁷, относится именно к «Мисопогону» — то можно увидеть, как именно и на что отреагировал Юлиан. «Мисопогон» — весьма ядовитая и откровенная сатира на антиохийцев. Написана она была, скорее всего, незадолго до отъезда Юлиана на войну с персами (весной 363 г.), а способ публикации показывал, что император крайне сердит на жителей Антиохии, отказываясь вступать с ними в открытую публичную коммуникацию (мы знаем, что для правителей времен Поздней империи практики общения с публикой на общественных мероприятиях были вполне естественным делом⁸). Этот ход был довольно сильным — ограничение на публичную коммуникацию с верховным правителем являлось серьез-

⁶ Ср. Светлов, 2017b.

⁷ Jo. Mal. *Chron.* 13.19 = 328 Dindorf; cf. Amm. 22.13–14.

⁸ Ср. McCormack 1981.

ным аргументом в руках властей, чреватый вполне конкретными политико-правовыми последствиями⁹. После победоносного возвращения Юлиана из похода он вполне мог вернуться к «Антиохийскому вопросу», а потому его смерть будет воспринята в этом городе с нескрываемым облегчением.

Шестую и Седьмую свои «Речи» (т.е. «Против невежественных киников» и «К Ираклию») Юлиан, скорее всего, писал раньше. Возможно — еще пребывая в Константинополе и завершая перестройку системы управления, доставшейся ему от Констанция. Эти сочинения вполне укладываются в общий наставительный тон Юлиана, свойственный его произведениям «императорского» времени, в частности письмам. И мы склонны рассматривать их не только как наполненные общими местами риторические реакции на некоторые не нравившиеся Юлиану явления¹⁰, а как элементы довольно целостной позиции, характеризующие философский настрой императора.

Апелляция к киникам позволяла Юлиану решить сразу несколько задач. С одной стороны, он демонстрировал свое риторическое и философское искусство, прочерчивая границу между мудростью ложной и подлинной. С другой, он как бы реконструировал историю, восстанавливал подлинный облик «старых мудрецов», учеников Сократа. И здесь Юлиан шел в «тренде» идеи «древней философии», одним из родоначальников которого был Антиох из Аскалона, добавляя к Сократу, Платону, Аристотелю и Зенону Китийскому Антисфена и Диогена. Афинская философия IV века до н.э. оказывается некоторой тотальностью, не допускающей в себя внутреннего различия и противоречия. Правда, создать такой ее образ можно было, лишь специфически истолковав имевшийся во времена Юлиана исторический нарратив. Образцом для императора явно выступала экзегетика, использовавшаяся Ямвлихом, когда тот защищал «симфонию» диалогов Пла-

⁹ См. Van Hoof, Van Nuffelen 2011.

¹⁰ Ср. Smith 1995: 58–90.

тона, или современником Юлиана Саллютием, примирявшего мифологию (в т.ч. Гомера) и философию Платона.

Суть этого гегеневитического хода заключается в том, что наблюдаемые непосредственно особенности различных философских позиций, сохраненные в корпусе текстов или в свидетельствах современников, являются лишь вершиной айсберга. Под ними скрывается фундаментальное единство, которое проявляется по-разному в разных контекстах — предметных, исторических, поведенческих. Различение философии теоретической и практической в связи с образами жизни, каковые обсуждал еще Аристотель, — это гениальный ход Юлиана, позволивший ему найти оправдание и парадоксализму кинических «хрий», и даже требованию «переоценки ценностей», а также сделать Антисфена и Диогена Синопского служителями Аполлона.

В качестве примера возьмем известный анекдот, сообщаемый Диогеном Лаэртским:

Афиняне просили его [Диогена Синопского] принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь. «Смешно, — сказал Диоген, — если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, — обитать на островах блаженных!»¹¹

Реакция Юлиана имеет вполне экзегетический характер: «Эти слова, юноша, слишком глубоки, и я уверен, они нуждаются в толковании, и притом толковании пространном» (*Or.* 7, 238ab). Какие же аргументы приводит император-отступник в пользу непрямого понимания слов киника?

1. Прежде всего, Диоген — человек благочестивый. Одним из требований посвящения в Элевсинские мистерии было полное афинское гражданство. Диоген же был ксеном, иноземцем, и не хотел гневить богов нарушением мистериального устава (238c).

¹¹ D.L. 6.39 (пер. М.Л. Гаспарова).

2. Диоген являлся гражданином не отдельного полиса, но космоса. Космос — храм богов, а потому его гражданин не должен накладывать на себя обязательства конституции какого-то отдельного полиса (238d).

3. Пренебрежение к таинствам только кажущееся. Это скорее пренебрежение к тому, кто предлагал Диогену посвящение. Упоминание великого фиванского и спартанского героев означает, что боги готовят истинное посвящение для всех, кто своею жизнью и подвигами достойны этого, — даже если они не были посвящены в Элевсинах. С другой стороны, те, кто гордятся элевсинским посвящением, хотя не «перековали» образ своей жизни, остались порочными людьми, не заслужили будущего спасения и близости богов (239bc).

В речи «О невежественных киниках» Юлиан находит способ оправдать смерть Диогена, наступившую, по одной из версий, от того, что синопский мыслитель съел сырого осьминога. В его рассуждениях действия Диогена по-прежнему трактуются как символические и благочестивые (см. *Or.* 6, 191a и далее). «Перечеканивающий» свой нрав Диоген просто обязан был испытать на истинность людской обычай есть мясную пищу лишь в приготовленном виде. Как достигший почти божественного бесстрастия, он «тестировал» и обычай, и свое тело, которое было вполне восприимчиво к любому естественному питанию. Ни грана тщеславия (в котором обвинял Диогена оппонент императора), по мнению Юлиана, в этом поступке не было.

Напомним, что по другой версии, сохраненной Диогеном Лаэртским, синопский киник был покусан собаками в тот момент, когда пытался накормить бездомных псов кусками осьминога (D.L. 6.77). Вполне вероятно, что обе эти истории как-то связаны, учитывая «собачий след» и в названии, и в поведении ранних киников. Если пища пригодна для собратьев из животного мира, она может стать частью рациона киника.

Но Юлиан не акцентирует внимание на этом повороте. Он критикует своих современников за то, что те поедают всевозмож-

ные яства, приготовленные из самых разнообразных животных, и выказывает удивление из-за того, что кто-то из всеядных людей пытается упрекнуть Диогена за его эксперимент (192d–193a).

Для понимания отношения Юлиана к киникам можно привести также цитату из его Шестой речи:

Используя образ из знаменитой речи Алкивиада о Сократе, скажем, что киническая философия в высшей степени подобна силенам, какими они бывают в мастерских ваятелей, изготавливающих ящичек для хранения святынь в форме этого существа — с дудкой или флейтою; открывая такого силена, вы видите, что внутри него изваяния богов¹².

Император пытается совместить два важных момента в своей апологии «настоящего» кинизма. Во-первых, продемонстрировать, что это не мизософия, рожденная «отвращением к логосам» или соперничеством с платонизмом. Во-вторых, защитить кинизм от попыток проинтерпретировать его более «комфортным» с общественной точки зрения образом. Оппоненты Юлиана предлагают отказаться от радикальных крайностей кинического этоса. Но Юлиан убежден, что без этих крайностей исчезает и сам кинизм как философский образ жизни. «Новые» версии кинизма Юлиан не принимает ни в коей мере, сравнивая их с христианским образом жизни (что становится поводом для предположения, что «невежественные киники» — на самом деле христиане или, по крайней мере, та часть из них, которая пыталась совместить отдельные черты кинической аскезы с христианских монашеством¹³).

Сочетание старого кинизма с платонизмом казалось императору естественным. Так, он совершенно некритично приписывает Диогену платоновский взгляд на отношение души и тела (*Or.* 6, 190b). Та же некритичность Юлиана проявлялась в его оценке жизни по природе, на которой настаивали кинические масте-

¹² *Or.* 6, 187ab (пер. Т. Сидаша).

¹³ См. Нахов 1982: 214, Courcelle 1980: 94–98, Billerbeck 1996: 218–219.

ра. В их понимании такая жизнь подразумевала демонстративный отказ от урбанистического существования. Напомним, животные по блаженности своего существования ближе к богам, чем люди, т.к. они лишены всех излишних городских потребностей. Но в Юлиановой трактовке «жизнь по природе» могла означать только «жизнь в соответствии с человеческой природой». Человеческая природа в неоплатонической антропологии определяется наличием в ней способности к восходящему, анагогическому движению по направлению к богам уже потому хотя бы, что человеческая душа божественна.

Следовательно, намечается важное различие. Киническая аскеза являлась упражнением в воздержании от излишеств цивилизации. Она напрочь разрушала, например, различие между публичным и частным. Неоплатоническая аскеза (во всяком случае, во времена Юлиана) состояла в воздержании от власти телесности и страстей. В последнем случае различие частного и сакрального пространств, которые трактовались как место для встречи с божественным, с одной стороны, и публичного как профанного — с другой, очень важно. Отдельные пересечения этих аскез несомненны. Но различные их задачи и смыслы также очевидны. Истокование, которое позволило бы снять противоречие, вновь могло быть только анахронистическим: Юлиан понимает, что аскеза древних киников была связана с их протестом против афинских и общегреческих реалий IV в. до н.э. Но этот протест переосмысливается императором. С его точки зрения, киники боролись с низшим в человеческой натуре, и боролись (переоценивали) лишь с теми ценностями, которые мешают божественному в нас. А подлинное благочестие, традиция которого восходит к тем же истокам, что и традиция истинной философии (т.е. к богам), само воспринимается Юлианом как часть человеческой природы. Оптика исторического зрения Юлиана была такова, что она заставляла его воспринимать факты прошлого исключительно сквозь призму своего времени, подгоняя их под

тот культурный ландшафт, который он считал естественным для вечного римского мира.

Юлиан явно использовал отдельные черты кинического образа жизни при иронической рекурсии своей натуры в «Ненавистнике бороды». Длинная, похожая на козлиную, борода, населенная вшами, грязные волосы на голове, грязь под ногтями, отсутствие всяческого вкуса в отношении разнообразных кушаний и удобств жизни, непонимание прелести театра, скачек и других публичных развлечений, брюзгливость, анахоретство, даже особенности пищеварения — делают образ Юлиана, созданный им самим, подобным киническому. Воспитание, полученное от «скифа» Мардония, и происхождение его рода из полуварварских земель также могут быть поняты с точки зрения подчеркнутого кинического космополитизма. Конечно, Юлиан упрекает антиохийцев в том, что они, полагая свободу самой высшей ценностью, отказываются почитать законы и правителей, ходить в старинные храмы (*Misopog.* 343d). Однако нужно иметь в виду, что для Юлиана Римская империя и есть Космополис, а ее законодательство (конечно, в его языческом варианте) вполне разумно и соответствует Целому. Происходит своеобразная инверсия, когда меняются местами объект и субъект критики. Афинские законы и традиции не были совершенны — поэтому Антисфен и Диоген не признавали их. Римские законы совершенны (или стали совершенными после реформ Юлиана) — а потому мудрец на троне должен критиковать и эпатировать тех, кто эти законы не соблюдает.

Юлиан насмешливо ставит себе в упрек «стыд и целомудрие», которые ему свойственны, следования которым он требует от изнеженных и беспутных антиохийцев. Казалось бы, такая вещь, как стыд, в наименьшей степени может быть свойственна кинику. Но и здесь перед нами инверсия: бесстыдство Антисфена, Диогена и Кратета было орудием борьбы с афинскими нравами, способом «расшатать» сознание, посмотреть на мир и на себя с неожиданной точки зрения. В случае антиохийцев, описываемых

Юлианом как жителей города изнеженного и развращенного от самого своего основания, таким средством становится стыдливость вкупе с целомудрием, которые выглядят в глазах антиохийцев как проявление тупости и невоспитанности.

На некоторые из государственных проектов Юлиана также можно смотреть сквозь призму кинического космополитизма. Как известно, для киников не было социальных париев: философская душа могла появиться в теле раба, варвара, женщины. Последователей Антисфена не заботило, что какие-то социальные группы с точки зрения общественного вкуса являются низкими, а забота о них — странной и даже противозаконной. Как известно, в конце своего правления, перед походом в Персию, Юлиан пытался наладить отношения с «шудрами» позднеантичного мира, т.е. с иудеями. Конечно, проект восстановления Храма, переписка с их патриархом Хиллелем были элементами «реальной» политики Юлиана, а не каких-то филантропических убеждений. Во-первых, он хотел обеспечить свое продвижение вглубь персидской территории (в городах Месопотамии издревле существовали многочисленные иудейские общины). Во-вторых, он искал союзников внутри империи для противодействия христианству. Последнее особенно видно в тех из его писем, где он говорит о специфической святости иудеев, сравнивая их с «галилеянами»¹⁴. Однако с точки зрения риторической оценки этого политического жеста его можно понять как экстравагантно-кинический.

Означало ли все перечисленное выше, что Юлиан был киником? Наверное, на этот вопрос нужно дать следующий ответ: в ряде случаев император хотел, чтобы в нем видели «истинного», т.е. «старого», киника, представителя «практической» философии. Этот образ был нужен ему с полемической и риторической точек зрения; он подчеркивал, что идеал Юлиана как государственного деятеля — не политический софист, а парресиаст. Кинический плащ как бы легитимировал право на прямоту и откровенность, право наставлять. Юлиан, несмотря на свою моло-

¹⁴ Подробнее см. Светлов 2017а.

дость, ощущал себя не просто правителем империи, но в полном смысле этого слова *dominus*'ом — главой огромной космополитичной римской гражданской «фамилии», чье отеческое слово не менее действенно, чем государственные законы. Киническая риторика позволяла ему реализовывать этот образ в наибольшей мере.

«Дерзость и презрительность» Юлиана, которые описывает Григорий Богослов в своем Пятом слове, так же как несвязность вопросов, странные телодвижения, смех не к месту, наглость выражения глаз, возможно, являются не только преувеличением, вызванным особенностями этого полемического текста (написанного «в пику» энкомию Либания, а также поздним текстам самого Юлиана¹⁵). Быть может, это гиперболическое выражение тех «атопичных» черт, которые Юлиан сознательно демонстрировал окружающим и которые свидетельствовали не столько (или не только) о чертах его характера, но и о том опыте, который он вынес из чтения книг о «древней философии» и об образе жизни древних мудрецов. Среди этих черт некоторые нам указывают на образы первых киников, сохраненные античной словесностью.

¹⁵ См. Усачева 2011.

Литература

- Аревшатян, С.С., ред. (1975), *Давид Анахт. Сочинения*. Сост., пер., вступ. ст. и прим. С.С. Аревшатяна. М.: «Мысль».
- Нахов, И.М. (1982), *Философия Киников*. М.: «Наука».
- Протопопова И.А., Гараджа, А.В. (2017), “«Собаки-философы», или киники-спартанцы: «кинический» контекст «Государства»”, *Платоновские исследования* 6.1: 89–112.
- Светлов, Р.В. (2017а), “Юлиан Отступник и его «Письмо к общине иудеев»”, *Вопросы философии* 2017.3: 55–163.
- Светлов, Р.В. (2017б), “Отчего киники не видели «стольности» и «чашности?»”, *Платоновские исследования* 6.1: 82–88.
- Усачева, А.В. (2011), К вопросу о сознательном разделении и композиционном единстве IV и V речей свт. Григория Богослова против императора Юлиана, *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия* 35.3: 22–29.
- Billerbeck, M. (1996), “The Ideal Cynic from Epictetus to Julian”, in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, 205–221. University of California Press.
- Courcelle, P. (1980), “La figure du philosophe d’après les écrivains latins de l’antiquité”, *Journal des Savants* 1980: 85–101.
- Hoistad, R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. University of Uppsala.
- Maccormack, S. (1981), *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Protopopova, I., Garadja, A. (2017), “Sobaki-filosofy, ili kiniki-spartantsy [Dogs-philosophers, or the Spartiate Cynics]”, *Platonovskiye issledovaniya* 6.1: 89–112.
- Smith, R. (1995), *Julian’s Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London; New York: Routledge.
- Svetlov, R. (2017а), “Yulian Otstupnik i yego «Pis’mo k obshine iudeyev» [Julian the Apostate and His «Letter to the Community of the Jews»]”, *Voprosy filosofii* 2017.3: 55–163.
- Svetlov, R. (2017б), “Otchego kiniki ne videli «stol’nosti» i «chashnosti»? [Why did the Cynics not see «Tablehood» and «Cuphood?»]”, *Platonovskiye issledovaniya* 6.1: 82–88.
- Van Hoof, L., Van Nuffelen, P. (2011), “Monarchy and Mass Communication: Antioch A.D. 362/3 Revisited”, *The Journal of Roman Studies* 101: 166–184.

Мария Варламова

О различии души и природы живого тела у Симпликия*

MARIA VARLAMOVA

ON THE DISTINCTION OF SOUL AND NATURE OF THE LIVING BODY IN SIMPLICIUS

ABSTRACT. The objective of the present article is to examine the representation of the nature of the living body and of the correlation between nature and soul in Simplicius' commentaries on Aristotle, primarily on his *Physics*, and to demonstrate how Simplicius' views vary in regard to Aristotle, whom he comments on. Given this aim, I will consider the way both authors interpret two examples used to explain the emergence and movement of the living being. The first example, of a helmsman and a ship, is a means to expose the manner in which a soul moves a body; the second example, of automata or marionettes, allows to display the causes of an embryo's movement. For instance, Simplicius emphasizes nature as a separate passive motive cause, which is placed below the soul and is primarily described as an arrangement of the body in its function as the subject of the soul's activity. While considering embryogenesis, however, Simplicius specifies nature as a creative cause determining the order of development of organs, and sets the natural *eidos* as the bodily form and the paradigm for embryogenesis apart from the soul as the entelechy of the living body. In my interpretation, I proceed from Simplicius' commentary on Aristotle's *Physics* 2.1–3 and (Pseudo)-Simplicius' commentary on his *On the Soul* 1.1, 2.1.

KEYWORDS: soul, nature, embryogenesis, motion, Aristotle, Simplicius.

Задача данной статьи — рассмотреть представление о природе живого, о том, что означает для тела быть живым, и о соотношении тела и души в комментариях Симпликия на Аристотеля, в первую очередь на «Физику» Аристотеля, а также показать, как представление Симпликия о природе живого тела изменяется по

© М.Н. Варламова (Санкт-Петербург). boat.mary@gmail.com. Социологический институт Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.09

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического сущего в процессе возникновения».

отношению к Аристотелю, которого он комментирует. Для этого я рассмотрю толкование двух известных традиции метафор, одна из которых касается отношения души и тела, другая — построения органического тела как материи души. Первый пример — корабля и кормчего — широко известен. Этот пример появляется в «Федре» (*Phdr.* 247c), где Платон говорит о том, что Ум — это кормчий души (κυβερνήτης της ψυχῆς). Аристотель в «О душе» (*De an.* 413a8–10) вспоминает эту метафору и задается вопросом, действительно ли тело и душа соотносятся как судно (πλοῖον) и корабельщик (πλωτήρ). Вслед за Платоном и Аристотелем этот пример с кораблем и кормчим (или моряком) постоянно повторяется в перипатетической и платонической традиции. Вторая метафора — марионеток или чудесных автоматов — менее известна, ее приводит Платон в «Законах» (*Lg.* 644de) и затем использует Аристотель, но уже в ином контексте: в трактате «О рождении животных»¹ Стагирит уподобляет развитие эмбриона движению чудесных автоматов (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων). Этот же пример использует Симпликий, обсуждая развитие эмбриона в комментарии на «Физику» (*Simp. In Ph.* 310.25–314.25), и, по словам Симпликия, марионеток обсуждает также Александр Афродисийский (*In Ph.* 310.25–312.1).

Корабль и кормчий

В «О душе» Аристотель определяет природу как форму и энтелехию органического тела, способного к жизни (*De an.* 412a19–21). Поскольку душа — это форма, то она не может быть отделена от тела и не обладает собственным движением: любое движение сущего возможно, лишь поскольку сущее есть в материи, и потому движение души сопряжено с движением органического тела, которое является материей души². Движением обладает не душа сама по себе и не тело само по себе, а одушевленное сущее, причем формальной причиной такого движения является душа,

¹ GA 734b7–17, 741b6–9.

² Johansen 2012: 15–18.

материальной — тело, но движение есть только тогда, когда тело и душа составляют одно сущее (*De an.* 412b9–413a3). Как тело, будучи неодушевленным (то есть труп), лишено способности к самодвижению, так и душа не может двигаться сама по себе, будучи отделенной от тела. Поэтому Аристотель утверждает: хотя и душа, и корабельщик есть «энтелехия» (ἐντελέχεια) — душа есть энтелехия тела, а корабельщик энтелехия корабля, — душа связана с телом иначе, чем корабельщик с кораблем³. Корабль и корабельщик не составляют одно целое: корабль может существовать и двигаться без корабельщика, а корабельщик может существовать и двигаться отдельно от корабля. Душа же и тело составляют единое сущее и не обладают самостоятельным существованием и движением⁴: душа существует только как форма тела, и говорить об ее существовании без тела бессмысленно, а тело есть, только если оно одушевлено, иначе оно теряет движение, жизнь и единство⁵. Итак, душа есть форма и причина жизни тела, а жизнь определяется как ряд специфических движений, причина которых находится в самом одушевленном теле⁶. В первую очередь это движения роста, питания и порождения (*De an.* 413a 22–25). Жизнь — это движение, причины которого находятся в сущем, поскольку оно само движется (ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό), однако такое определение не избавляет нас от необходимости указать причины этого движения, и в качестве первой и наиболее общей причины самодви-

³ См. Mittelmann 2013: 545–546.

⁴ Ср. Johansen 2012: 16; Bos 2000: 23–25.

⁵ Душа у Аристотеля неотделима от тела и не может пониматься как некая потенциально или актуально отделимая сущность: душа и тело не являются различными сущностями, но являются различными причинами одного сложного сущего. См. Bos 2000: 29–30.

⁶ Будучи энтелехией тела, душа является основанием для способностей живого сущего. В качестве причины различных движений или функций, сумма которых составляет жизнь тела, душа понимается как совокупность частей, которые соотносятся друг с другом через возможность и действительность. Эти части, или способности, души определяют душу как причину жизни. См. Sorabji 1974: 64; Johnston 2011: 196–197.

жения сущего Аристотель указывает не душу, а природу (*Metaph.* 1049b5–9; *Ph.* 192b13–16).

Аристотель определяет природу как начало и причину движения и покоя для тех сущих, которым природа присуща *πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός* («первым образом, через себя [или сама по себе] и не по сопутствию», *Ph.* 192b22–23). Это значит, что природные вещи движутся не только тогда, когда что-то другое их движет, но и имеют начало движения в себе. Природными сущими он называет, с одной стороны, элементы (*στοίχεια*), с другой — все живые вещи, то есть растения и животных, в том числе человека. В качестве природных причин он указывает материю и форму: причиной движения живого сущего является и его материя, в которой происходит движение, и его форма, благодаря которой происходит движение (*Ph.* 193a28–193b8). Душа определяется как формальная и эффективная причина движения тела, обладающего в возможности жизнью, причина, которую живое тело имеет *ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό* («в самом себе согласно самому себе»), — такое определение души и жизни включает душу в ряд природных причин⁷.

Чудесные автоматы

То, что душа есть природная причина, формирующая тело, можно показать на примере чудесных автоматов. В трактате «О рождении животных» Аристотель говорит, что у любого движения, в том числе у развития эмбриона, должно быть движущее, или творящее, начало (*ποιητικὸν καὶ ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*)⁸: движущим в данном случае является отец, а движение передается от отца через семя к первой возникшей части эмбриона, затем от первой части передается ко второй, и так далее в необходимой последовательности⁹, пока не возникнет целое¹⁰. То есть отец

⁷ Ср. Sorabji 1988: 222.

⁸ GA 729a34–b14.

⁹ GA 734a13–27; 734b23–24.

¹⁰ GA 736b3–5.

посредством семени запускает последовательность изменений в материи, которую предоставляет мать, и эти изменения происходят последовательно, так что один орган возникает за другим и, возникая, передает это движение дальше¹¹. Передача движения в процессе возникновения частей эмбриона подобна движению «чудесных автоматов»: когда кто-то движет одну часть, от этой части движение передается к следующей, и так далее, пока весь автомат не придет в движение (GA 734b7–19). Движение автомата происходит в неизменной последовательности, определенной соотношением и связью его частей; первой причиной этого движения будет тот, кто двинул первую часть, но затем побуждение к движению будет передаваться от одной части к другой без участия первой причины. Этот пример приводится для того, чтобы показать, что одна часть причиняет движение другой лишь постольку, поскольку это движение ей сообщено от того, кто двинул первую часть, то есть сами части не причиняют движение друг другу, но являются средством передачи этого движения. В случае эмбриона Аристотель настаивает, что предыдущая часть не содержит последующую в возможности и не является причиной возникновения последующей части (GA 734a29–734b3). Как и в любом движении, тут есть четыре причины возникновения¹²: 1) движущая, которая передается от отца; 2) формальная, которая содержится в семени как душа в возможности (GA 735a5–9)¹³; 3) целевая — целое и завершенное животное возникает в согласии с природой вида; 4) материальная — изменение происходит в материи, которую предоставляет мать или самка животного. Изме-

¹¹ Аристотель был сторонником эпигенеза — теории, согласно которой в семени не заключены части будущего животного, но все они последовательно развиваются в утробе матери, см. Wilberding 2017: 14; 20.

¹² GA 729b12–14, 730b19–24, 733b23–26, 737a14–18, 740b24–36, 742a28–36.

¹³ Душа рассматривается и как формальная, и как действующая причина развития эмбриона после зачатия. Ср. Code 1987: 54–55; Gotthelf 1987: 217; Whiting 1992: 94; Johansen 2012: 129 слл. Уилбердинг (Wilberding 2017: 35; 27, n. 17) считает, что здесь идет речь о конкуренции формальной и движущей причин, поскольку, хотя семя содержит душу в возможности, движение в нем актуально (GA 730b15–22).

нение, которое производится движущей причиной, происходит в необходимой последовательности, так же, как и движение автоматов; эта последовательность заложена в самой природе каждого вида животного, и целью всего этого движения является появление отдельного животного, которое подобно родителям по виду. При этом завершение развития этого животного касается не только тела, но и души. А именно, помимо того, что семя передает движение от отца, оно содержит душу в возможности, и эта душа является формальной причиной возникновения¹⁴. Семя не является телом души, поэтому его нельзя назвать одушевленным, но оно обладает душой как возможным началом жизни будущего эмбриона. Эта душа в возможности, соединяясь с материей зачатка, то есть получая собственную материю, собственное тело, становится душой в действительности. Аристотель настаивает, что самая первая часть эмбриона возникает как одушевленная и живая, и это ей позволяет расти и передавать движение следующей части¹⁵. Но пока эта часть или несколько частей, составляющих тело эмбриона, способны только расти и питаться, они одушевлены растительной душой, а животная душа имеется в возможности. Когда тело дорастет до способности выполнять другие функции, животная душа станет действительной душой этого тела (GA 736a35–736b1)¹⁶. Так, душа есть и энтелехия, то есть завершение тела как живого, и форма, которая определяет каждую часть тела, меру роста и последовательность развития частей. Если движение «чудесного автомата» определено его устройством, тем, как в нем соотносятся части, то возникновение эмбриона определено, с одной стороны, природой вида (то есть его природным эйдосом), и эта природа есть цель движения, а с другой стороны — душой, которая, как форма и логос, содержит

¹⁴ GA 730b19–21, 733b31–734a1.

¹⁵ GA 734a14–16, 734b22–27.

¹⁶ А. Бос полагает, что в семени заключены в возможности все части души, присущие природе данного вида (Bos 2009: 386).

в себе начало и конец (ἀρχή καὶ τέλος) этой природы и является частью цели вместе с целым¹⁷.

Симпликий. Душа как кормчий

Симпликий в комментариях на «Физику» касается примера с кораблем (ναῦς) и кормчим (ναυτικός, κυβερνήτης) в контексте обсуждения причины καθ' αὐτό: является ли душа причиной движения тела в том же смысле, в каком кормчий — причина движения корабля (*In Ph.* 268.3–17). Так, он говорит, что причина или свойство, принадлежащее вещи πρώτως καθ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός («первым образом, само по себе и не по сопутствию»), должно быть неотделимо от этой вещи (*In Ph.* 266.33–268.3). Так, разумность принадлежит человеческой душе первым образом и сама по себе, и она неотделима от души, потому что, если разумность отделить от человеческой души, эта душа перестанет быть человеческой. А добродетель (ἀρετή) принадлежит душе первым образом, но не сама по себе (καθ' αὐτό), и потому она отделима, то есть душа может быть лишена добродетели, но оставаться человеческой душой (*In Ph.* 267.30–268.3). Корабль без моряка останется кораблем и будет способен плыть по воде, поэтому, хотя моряк для корабля есть внутренняя причина (ἐν αὐτοῖς), он не является причиной καθ' αὐτό, то есть он не принадлежит природе корабля — или, как говорит Симпликий, не составляет (οὐ συνπληροῖ) природу корабля, — и потому моряк и его движения отделены от корабля. И даже когда моряк движет себя посредством движения корабля, то есть плывет на корабле, он не движет себя сам по себе и первым образом (*In Ph.* 268.6–12).

Далее Симпликий делает следующие выводы¹⁸: 1) в целом нельзя сказать, что душа движет тело и пребывает в нем так же, как моряк движет корабль и пребывает в нем; 2) сравнить душу с моряком можно, если речь идет о движении по месту: то есть

¹⁷ GA 742a37–742b3.

¹⁸ *In Ph.* 268.12–269.4.

душа движет тело и движется вместе с телом, как капитан, который движет корабль и движется вместе с кораблем; отсюда можно сделать вывод, что когда душа движется с телом по месту, она движется не καθ' αὐτό; 3) душа движет саму себя согласно себе и первым образом, то есть не через что-то другое (οὐ δι' ἄλλου τινός) тогда, когда она желает или мыслит, поскольку ее сущность — самодвижение. То есть мысли, желания, мнения и стремления души — это такие движения, которые, даже если вовлекают тело, исходят из души, а не из тела; 4) мы не должны связывать душу с логосом природы, как делает Александр.

Чтобы пояснить последнее утверждение, Симпликий разделяет природу и душу¹⁹: 1) душа есть энтелехия природного органического тела и причина жизни, а природа не является энтелехией природного тела и причиной жизни; 2) душа является началом одних движений, а природа — других; 3) душа есть более сильная или властная (κυριωτέρα) причина движения, чем природа; 4) тело не всегда является подлежащим для движения души, тогда как природа всегда пребывает в теле; 5) душа имеет деятельность, отделимую от тела, и сущность, отделимую от тела. То есть душа описывается как отдельная вещь, имеющая отдельную сущность и отдельные движения. Почему в таком случае нельзя сказать, что душа движет тело так же, как моряк движет корабль? Этот момент Симпликий не проясняет, но из контекста можно предположить, что душа соединена с собственным органическим телом καθ' αὐτό, а моряк — нет. Душа не может быть полностью отделена от тела, ей необходимо тело как инструмент, а моряк может быть полностью отделен от корабля.

В комментарии на «О душе» Симпликий также рассматривает вопрос о душе как кормчем²⁰. Однако в этом комментарии ав-

¹⁹ *In Ph.* 268.18–269.4; ср. 263.5–11, 289.1–35.

²⁰ Обращаясь к комментарию Симпликия на «О душе», нельзя не упомянуть дискуссию, которая существует вокруг авторства этого комментария. Ряд современных исследователей полагают, что этот комментарий принадлежит не Симпликию, а скорее всего Присциану. Этот тезис выдвигают Ф. Боссьер и К. Стил (Bossier and Steel 1972, см. также Sorabji 1995), И. Адо, напротив, оспаривает ар-

тор отчетливо утверждает, что душа есть энтелехия тела в том же смысле, в каком капитан — энтелехия корабля²¹. Душа в каком-то смысле отделена от тела, поскольку она имеет отдельную сущность и движет сама себя²². Душа, которая движет сама себя, является энтелехией тела в двух смыслах: 1) душа есть энтелехия как то, что делает тело живым и определенным, то есть человеком, тигром и т.д., этот смысл энтелехии сравнивается с кораблем; 2) душа есть энтелехия как то, что использует тело как инструмент для собственного движения, — в этой энтелехии душа сравнивается с корабельщиком²³. Итак, душа есть энтелехия в смысле формы (эйдоса) и в смысле движущей причины²⁴. Так же и корабельщик имеет отдельную сущность и является энтелехией судна и как то, что завершает его (судно без корабельщика хотя и движется, но не имеет цели движения), и как то, что пользуется кораблем как инструментом для собственного перемещения²⁵. Однако душа не является формальной причиной телесного устройства — тело устроено в согласии с собственной природой, душа же не является формальной причиной тела (*σωμαίων εἰδητικῆ αἰτία*), но является причиной жизни этого тела²⁶. Такое понимание души в отношении к телу можно сравнить с трактовкой в комментарии Симпликия на «Физику» Аристотеля: там тоже душа имеет отдельную сущность и движет сама себя, в этом смысле душа отделена от тела, но использует тело как инструмент, то есть вовлекает тело в собственные движения. Представление об орудийности тела возникает у Аристотеля, однако у него душа не

гументы К. Стила и настаивает на авторстве Симпликия (Hadot 2002). В любом случае автор этого комментария — неоплатоник и современник Симпликия, и, как мне кажется, между комментарием Симпликия на «Физику» и данным комментарием на «О душе» можно провести некоторые параллели, чем я и воспользуюсь в своей интерпретации.

²¹ *In De an.* 4.19–22; 87.18–20.

²² *In De an.* 98.8–14, ср. 32.11. См. также Blumenthal 1996: 78.

²³ *In De an.* 4.30–32, 87.18–35, 90.25–28, 94.4–12.

²⁴ Blumenthal 1996: 94.

²⁵ О душе как кормчем см. Blumenthal 1996: 97.

²⁶ *In De an.* 4.15–30, ср. 87.12–14.

рассматривается как отдельная и потенциально отделимая сущность²⁷: напротив, душа и тело составляют сложное единство и поэтому соотношение души и тела как причин целого устроено иначе.

Природный эйдос как образец

Итак, душа — это энтелехия, а тело — это подлежащее, или материя, души. При этом природу тела Симпликий определяет как начало бытия и движения тела, отделенное от души (*In Ph.* 268.18–23). Симпликий повторяет вслед за Аристотелем слова о том, что природа есть форма и материя, доказывает, что природа есть в большей мере форма, и также считает природу причиной телесных движений, но — природа для него является формой и причиной движения тела не в том же смысле, что и душа (*In Ph.* 286.25–287.15). Природа есть форма, но не энтелехия тела, и она причиняет движения тела иным способом, чем душа. Симпликий настаивает на различии природы и души, поскольку природа — общее начало бытия всех природных тел, и живых, и неживых (то есть элементов), тогда как душа есть начало только для живых тел (*In Ph.* 286.31–34). Поэтому душа — причина жизни, а природа понимается как начало телесного устройства, но не как причина жизни: природа ниже растительной души и ниже всякой жизни (*In Ph.* 286.34–36). Будучи формой тела, природа является причиной (*αἰτία*) телесной организации, но не делает тело живым, и потому не может быть его энтелехией.

Рассуждая о природе как о причине, Симпликий утверждает два положения. Во-первых, природа есть пассивная причина движения (*ἀρχὴ κινήσεως κατὰ τὸ κινεῖσθαι*) — причина в смысле способности и готовности быть движимым душой (*In Ph.* 287.14–25). Эта причина формирует тело и делает его пригодным для души инструментом. Во-вторых, он считает наиболее значимым для природы то, что природа есть *ποιητικὴ αἰτία*, «производящая, или

²⁷ Г. Блюменталь считает, что у неоплатоников отделимы даже низшие части души (Blumenthal 1996: 96).

творящая, причина» (*In Ph.* 285.13–16). В качестве ποιητικὴ αἰτία он называет природу низшей жизнью (ἐσχάτη ζωή)²⁸ и утверждает следующее: «природа есть жизнь эйдоса, и она есть не только его рост, но и его сохранение с момента возникновения, и его разделение на действие и претерпевание согласно его природной устроенности» (*In Ph.* 289.33–35).

Как можно понять слова о том, что природа есть жизнь эйдоса, если выше Симпликий говорит о том, что природа ниже жизни? Природа не может быть причиной растительной, а тем более животной и разумной жизни, поэтому Симпликий утверждает, что она ниже жизни, то есть — ниже души (*In Ph.* 286.21–25). Однако в каком-то смысле — как творящая причина — природа является причиной самодвижения тела, обладающего в возможности жизнью, и именно в этом контексте Симпликий называет ее «низшей жизнью». Скорее всего, жизнь здесь понимается в самом широком смысле, как движение, имеющее источник в самом теле, что отличает живое тело от элементов. Под жизнью эйдоса понимается возникновение и самодвижение некоего эйдоса в материи: будучи жизнью эйдоса, природа отвечает за его рождение, рост и пребывание в бытии, и за его устроенность для действия и претерпевания в качестве орудия души²⁹.

Подобное представление о природе как о некотором эйдосе, отличном от души, присутствует и в комментарии на «О душе»³⁰. Автор комментария не только делит душу на две энтелехии, но и отделяет природу как форму тела от души как энтелехии. Душа есть то, что пользуется телом как инструментом, а природа — это эйдос тела, то есть тот эйдос, в соответствии с которым тело устроено как упорядоченный набор органов и пригодно к тому, чтобы быть инструментом определенной души³¹. Будучи соединенным с материей, природный эйдос существует как форма какого-либо

²⁸ *In Ph.* 289.26–35.

²⁹ Blumenthal 1996: 95.

³⁰ *In De an.* 87.12–25, 86.19–30.

³¹ См. Blumenthal 1996: 78. Блюменталь утверждает, что в неоплатонической философии душа понимается как некая сущность, отделенная от тела, поэтому

тела, однако сам по себе, в отделенности от материи, природный эйдос неделим (*In De an.* 86.30). Для того, чтобы пояснить, в каком смысле природа есть жизнь эйдоса и творящая причина, я обращаюсь к чудесным автоматам (*In Ph.* 310.25–314.25).

В комментарии на «Физику» этот аристотелевский пример Симпликий приводит в контексте обсуждения цели природного движения. Так, природа движет не случайно и не по сопутствию, но ради чего-нибудь. Однако каким же образом природа может двигать ради цели, если природа есть способность без логоса (*ἄλογος δυνάμις*, *In Ph.* 311.1), то есть она не знает этой цели и стремится к цели не вследствие выбора? Симпликий рассуждает о природе как о творящей причине и цели в связи с возникновением эмбриона в контексте дискуссии с Александром Афордисийским об образцах (*παράδειγματα*) для возникновения (*In Ph.* 310.25–314.25). Итак, когда мужская природа соединяется с женской, пробуждается некоторая жизнь, которая устремляется к эйдосу³². Производящая причина — это природа отца и матери, существующая в действительности (*In Ph.* 313.9–15). Природа отца как производящая причина действует подобно мастеру, который движет марионетки (*νευροπλαστούμενοις*): когда искусник движет одну часть, он передает понуждение к движению (*ὄρμη*), и следующая часть движется следом за первой, и так далее (*In Ph.* 313.24–25). Так же и части эмбриона возникают друг за другом благодаря изначальному понуждению к движению, которое исходит от отцовской природы как творящей причины. И действие этой порождающей причины происходит ради возникновения целого и заверченного сущего, то есть ради эйдоса, к которому устремляется возникшая жизнь. Причем само порождение организма происходит в определенном порядке согласно стадиям и мере. Природные вещи имеют такой вид существования, который позволяет им по собственному бытию и без познания со-

тело должно иметь собственную форму, которая отделена от души. Эта телесная форма определяет конституцию тела.

³² *In Ph.* 311.12–21, 313.4–9.

хранять порядок в процессе порождения и достигать определенной цели (τέλος), как в случае с марионетками (*In Ph.* 313.20–37, 314.3–5).

Однако природа как творящая причина остается ἄλογος δύναμις, каким же образом она способна производить упорядоченное целое? (*In Ph.* 313.27–29) Для того, чтобы понимать природу как порядок возникновения, должна быть не только цель, но и образец, в соответствии с которым нечто возникает (*In Ph.* 311.35–37). Симпликий приводит слова Александра о том, что эйдос в родителе и есть образец, и отрицает их, говоря, что эйдос в материи есть цель, а образцом должно быть нечто иное (*In Ph.* 311.29–312.11). И здесь Симпликий аргументирует следующим образом: 1) в отце предсуществует логос целого упорядоченного движения (*In Ph.* 313.9–15); 2) порождающий логос двояк: один производит с познанием, как ум, другой без познания, но упорядоченно и ради цели (*In Ph.* 313.29–32). Если природу рассматривать по отношению к производящему логосу ума, то она будет лишена логоса, но если ее рассматривать по отношению к тому, что возникает случайно и по сопутствию, то последнее, по сравнению с природой, будет лишено логоса (ἄλογον), а природа будет в некотором смысле обладать логосом (λογικός)³³. Природа не знает то, что она порождает, но то, что порождается согласно природе, порождается согласно природному логосу. Она порождает не по выбору, но по бытию (*In Ph.* 314.16–17), и поэтому она порождает то, что подобно ей самой, то есть той природе, которая актуально существует в отце. Таким образом, природа не нуждается в выборе, потому что цель заранее определена подобием, или актуальным эйдосом. Природный логос существует в соответствии с некоторым образцом, а сама природа как ποιητικὴ αἰτία есть не единственная причина, но со-причина (συναίτια) порождения³⁴.

Итак, сначала Симпликий различил два вида творящего ло-

³³ *In Ph.* 313.32–38.

³⁴ *In Ph.* 314.9–12. О природе как со-причине порождения, которая определяет развитие эмбриона как целого см. Henry 2005: 21–23.

госа, а теперь он их соединяет следующим образом: высшая причина творения — это умопостигаемые формы ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon$), которые находятся в уме, а не в материи, а природа — со-причина высших причин (*In Ph.* 314.9–14). Образец, в соответствии с которым порождает природа, есть логос, потому что, хотя природа его не знает, его знает ум (*In Ph.* 314.19–21)³⁵. Этот образец и определяет природный эйдос, в соответствии с которым природное тело возникает, живет и длится в бытии. Этот природный эйдос отличен от души как логоса и энтелехии тела, но, тем не менее, будучи мыслимым, он становится образцом для возникновения тела, а будучи соединенным с материей — природой как творящей причиной.

Заключение

В комментарии Симпликия, так же как и у Аристотеля, душа понимается как энтелехия тела, а природный эйдос — как цель развития эмбриона. Однако представление о соотношении и действии этих причин различно, поскольку различным образом понимается единство сложного и соотношение души и тела как причин этого единства. Так, для Аристотеля наибольшим единством обладает единое по числу ($\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu$), то есть единичная актуально существующая вещь, и поэтому представление о единстве сложного сущего является фундаментом для его учения о соотношении души и тела. Учение о частях души для Аристотеля — это способ объяснить, как функционирует единство сложного одушевленного организма³⁶. Для Симпликия же вопрос о единстве единичного не актуален. Для него, как для неоплатоника, наибольшим единством обладает Единое, максимально удаленное от материи, от единичных вещей и от любой сложности вообще. То, что ближе к Единому в иерархии бытия, обладает большим единством, что дальше — меньшим, а материя не обладает единством вообще. И душа есть причина единства потому,

³⁵ См. также Henry 2005: 27.

³⁶ Ср. Mittelmann 2013: 547–548.

что она ближе к Единому, чем тело, а тело обладает единством, поскольку оно соединено с природным эйдосом и с душой³⁷. Душа же, будучи без тела, обладает большим единством, чем душа в материи, потому что, смешиваясь с материей, то есть со множеством, душа претерпевает разделение. В этой перспективе нет места для вопроса о единстве композита³⁸, зато есть место вопросу о том, как разделяется душа, как она причиняет телесные движения и в какой степени душа отделима и не отделима от тела³⁹. Поэтому Симпликий рассуждает о душе и теле как о двух различных единствах, или о двух единствах различного типа, что приводит к представлению о природе и душе как двух различных типах причинности возникновения и движения тела.

Литература

- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Berolini: G. Reimeri, 1882–1909.
- Blumenthal, H.J. (1986), “Body and Soul in Philoponus”, *The Monist* 69.3: 370–382.
- Blumenthal, H.J. (1996), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bos, A.P. (2000), “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes* 128.1: 20–31.
- Bos, A.P. (2009), “Aristotle on Soul and Soul-‘Parts’ in Semen (GA 2.1, 735a4–22)”, *Mnemosyne* 62.3: 378–400.
- Bossier, F., Steel, C. (1972), “Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius”, *Tijdschrift voor Filosofie* 34.4: 761–822.
- Code, A. (1987), “Soul as Efficient Cause in Aristotle’s Embryology”, *Philosophical topics* 15.2: 51–59.

³⁷ Ср. Blumenthal 1986: 376.

³⁸ Ср. Mittelmann 2013: 555, о том, что душа и тело для неоплатоников — две раздельные вещи.

³⁹ В неоплатонической философии от тела отделимы даже низшие части души, см. Blumenthal 1996: 96.

- Diels, H., ed. (1882), *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* (= CAG IX).
- Drossaart Lulofs, H.J., ed. (1965), *Aristotelis de generatione animalium*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.J. Drossaart Lulofs. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Gotthelf, A. (1987), "Aristotle's Conception of Final Causality", in A. Gotthelf, J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 204–242. Cambridge University Press.
- Hadot, I. (2002), "Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De Anima* (CAG XI): A Methodological Study", *Mnemosyne* 55.2: 159–199.
- Hayduck, M., ed. (1882), *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria* (= CAG XI).
- Henry D. (2005), "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis* 50.1: 1–42.
- Jaeger, W., ed. (1957), *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Werner Jaeger. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Johnston, R. (2011), "Aristotle's *De Anima*: On Why the Soul is Not a Set of Capacities", *British Journal for the History of Philosophy* 19.2: 185–200.
- Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis De anima*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Sorabji, R. (1974), "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy* 49.187: 63–89.
- Sorabji, R. (1988), *Matter, Space and Motion*, London: Gerald Duckworth & Co.
- Sorabji, R. (1995), "Introduction", in J.O. Urmson and P. Lautner (eds.), *Simplicius on Aristotle On the Soul 1.1–2.4*, 1–10. London: Gerald Duckworth & Co. (repr. Bloomsbury Academic, 2014).
- Whiting, J. (1992), "Living Bodies", in M. Nussbaum and A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 78–95. Oxford University Press.
- Wilberding J. (2017), *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. London; New York: Routledge.

Алексей Стрельцов

Бесстрашие Бога и бесстрастное страдание Бога в поздней античности: антагонизм или преемственность?

ALEXEY STRELTSOV

IMPASSIBILITY OF GOD VS. IMPASSIBLE SUFFERING OF GOD
IN LATE ANTIQUITY: ANTAGONISM OR CONTINUITY?

ABSTRACT. While the understanding of God's impassibility was part and parcel of philosophical theology of Plato and the subsequent Platonic tradition, the emergence of Christian philosophy prompted a new take on this problem: if Christians maintained the divinity of Jesus of Nazareth, the man whom they considered to be the founder of their religion and confessed as the one who «was crucified under Pontius Pilate, and suffered», what did this mean in relation to the established concept of divine impassibility? Attempts at rational argumentation and resolution of the seeming discrepancy between impassibility of God and theopaschism have been made in the process of Trinitarian and Christological controversies of the 4–6 centuries. Such discussions of late antiquity made direct or indirect use of inherited philosophical concepts. Whereas major participants of Christological controversy held to the concept of divine impassibility, their understanding was by no means homogenous. The Antiochene representatives (among them Nestorius *par excellence*) remained to a greater extent within the framework of Platonic philosophical theology concerning the concept of divine impassibility. They preferred to view Christ *qua* man as the subject of suffering. Unlike the Antiochenes, Cyril of Alexandria made use of theopaschite language. To provide philosophical basis for his understanding of Incarnation, he reframed certain emphases of Plotinus' psychology.

KEYWORDS: impassibility of God, Plotinus, Cyril of Alexandria, impassible suffering, theopaschism.

Платон, первым использовавший понятие теологии и попытавшийся разработать для неё правильную основу, в «Государстве» подвергает критике олимпийских богов за их антропоморфизм. Мифы содержат не только истину, но и ложь; такие «кем

© А.М. Стрельцов (Новосибирск). streltsov@mail.ru. Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.10

попало выдуманные мифы» (R. 2, 377b) надлежит отвергнуть без колебаний. Гесиод и Гомер составили для людей лживые сказания (377d). В упрёк им Платон ставит то, что они «плохо изображают» богов: боги не похожи здесь на самих себя. Мечь, претерпевание мучений, козни, раздоры, сражения — вот список упрёков, вот что изображать недостойно (378).

Действительный же Бог как совершенное существо ни в чём не нуждается и не имеет страстей. Бог — наилучшее во всех отношениях, поэтому он не подвержен изменению под воздействием иного, сам же может превратиться только во что-то худшее — что абсурдно. Следовательно, Бог неизменен и бесстрастен.

Мнение Платона о важности утверждения бесстрастности Бога в целом типично для последующей античной философии, при том что такой «Бог философов», несомненно, отличался от страдающих и претерпевающих богов народных религий. Согласно Сексту Эмпирику, «философское положение (δόγμα) признаёт, что божество не доступно страданиям (ἀλαθές)»¹.

Античные философы увязывали понятие бесстрастия Бога с его бестелесностью² в противовес олимпийской религии или народным мистериальным культам эллинистического периода. В этом смысле не случайно, что в философии Плотина вопрос о страстях поднимается именно в рассуждении о соединении души и тела в человеке, ибо здесь нематериальная (и понимаемая Плотинном как божественная) субстанция совмещается или соприкасается с материальной. Согласно Дж. Диллону, у Плотина душа выступает посредником между трансцендентным, чистым миром ума и имманентным, испорченным материальным миром³.

«Присутствие страстей в человеке обусловлено наличием тела», — отмечает К. Карбонара при объяснении учения Плотина⁴. Тело претерпевает, подвергается страстям, а душа, будучи источ-

¹ P. 1.162; рус. пер. Лосев 1976: 239.

² Kenny 1979: 124.

³ См. Fleet 1995: 69.

⁴ Carbonara 1954: 266.

ником суждений и умственных образов страстей, отвечая за их порождение и существование, сама в то же время не претерпевает, но действует, и в этом смысле остаётся бесстрастной (Plot. *Enn.* I 1.4). Душа ощущает страсть, будучи сама бесстрастной (πᾶσα δὲ ἦσθητο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτῇ παθοῦσα), и само знание души о боли в теле или каком-либо ещё аффекте бесстрастно (γνώσις ἀπαθείας) (IV 4.19).

Доказательству бесстрастия души Плотин посвящает также первые пять глав трактата III 6, в которых особое внимание привлекает парадоксальный язык «бесстрастной страсти» души:

Но скорее должно полагать, что на [душу] находят неразумные размышления и бесстрастные страсти (ἀπαθῆ πάθη), и все они перенесены от тел противоположным образом, и перенесены по аналогии, так что в обладании ими она не обладает, и при подвергании страстям остаётся бесстрастной (ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν) (III 6.1.33–37).

Такое рассуждение выражает ключевую мысль Плотина в отношении бесстрастия души в её соединении с телом. Референты каждой части фразы «бесстрастные страсти» разные: душа и одушевлённое тело. Душа усваивает себе страсти тела, поскольку это принадлежащее ей тело, но при этом она сама остаётся бесстрастной, потому что она бесстрастна по своей природе.

Эта линия продолжается Порфирием, который в *Sent.* 18 различает претерпевание (τὸ πάσχειν) тел и бестелесных существей: страсти (πάθη) души фактически есть не что иное, как усвоения (οἰκειώσεις) страстей тела, а сама душа бесстрастна.

Если в трудах средних и неоплатоников выстраивается иерархия духовных существей, в рамках которой высшее трансцендентное божество адекватно ограждено от претерпевания, а низшие ипостаси (посредствующие демоны, души и т.п.) соприкасаются со страстями, то христианская мысль характеризуется определённой напряжённостью между утверждением бесстрастия Бога в контексте полемики с языческой мифологией (в рамках которой платонизм оказывался ситуативным союзником христиан-

ства) и теопасхистскими формулами, обусловленными христианским пониманием воплощения.

После окончательного утверждения в рамках каппадокийского синтеза Сына как единосущного Богу-Отцу, вопрос о поиске надлежащего баланса между положением о бесстрастном Боге и провозглашением, что «Христос умер» (2 Кор 5:15) и «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:19), встал с особой остротой, обернувшись так называемым христологическим спором.

Собственно, именно в рамках этого спора, который в первую очередь вёлся между епископами Александрии и Константинополья Кириллом и Несторием, хотя включал в себя гораздо большее число участников, проясняются импликации христианского понимания воплощения и характер взаимоотношения платонизма и христианства по вопросу о бесстрастии Бога.

В отличие от более ранних оценок Кирилла как несведущего в философии религиозного обскурантиста, в настоящее время в целом не подвергается сомнению, что Кирилл знал и ссылался на Платона, Александра Афродисийского, Нумения, Плотина, Порфирия⁵. Соглашаясь с Дж. О'Кифом, что вопрос бесстрастия был во главе спора⁶, я в отличие от него всё же не считаю, что Кирилл обращался к «парадоксам» лишь потому, что позволял библейскому нарративу воплощения брать верх над разумом. Полагаю, что вполне возможно также показать философскую (платоническую, как и у его оппонентов) подоплёку христологии Кирилла Александрийского и особенно его концепции «бесстрастного страдания».

В сохранившихся греческих текстах Кирилла выражение «бесстрастное страдание» (ἀπαθῆ πάθη) в точно таком виде не встречается, однако его сочинения буквально пронизаны подобной терминологией. Исследователи обращали внимание на терминологическое сходство между Кириллом и Плотинином⁷, но изучению

⁵ Морескини 2011: 758–782.

⁶ O'Keefe 1997: 41.

⁷ Chadwick 1951: 152; Young 1971: 112.

этой концептуальной связи не было уделено достаточно внимания. В качестве возможного исключения может быть упомянуто недавнее исследование С. Тростянского, который интерпретирует данный раздел метафизики Кирилла в терминах второй гипотезы «Парменида» Платона, признавая за неоплатоническими школами стилистическое влияние на Кирилла в вопросе о совмещении противоположностей в одном и том же утверждении⁸. С моей точки зрения, установление терминологических и концептуальных связей Кирилла с платонической традицией гораздо легче осуществляется при сравнении христологии Кирилла с психологией Плотина и его последователей.

Одно из самых значительных и хорошо известных мест учения Кирилла о бесстрастном страдании Бога содержится в его втором послании к Несторию:

Божество бесстрастно, ибо бестелесно. Но так как всё это претерпело (πέλονθε) ставшее Его собственным (ἴδιον) тело, то мы и говорим, что Он сам пострадал за нас, потому что бесстрастный был в страдающем теле (ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι)⁹.

В зрелом трактате *Quod unus sit Christus*, написанном уже после окончания острой фазы несторианского спора, Кирилл снова обсуждает тему бесстрастного страдания Бога. Со стороны несториан как воображаемых оппонентов Кирилла звучит аргумент, что абсурдно говорить, будто один и тот же может и страдать, и не страдать (καὶ παθεῖν καὶ μὴ παθεῖν). Если он Бог, то не мог пострадать, а если пострадал, то как может быть Богом пострадавший? На это Кирилл отвечает, что Бог «пожелал страдать» (ἠθέλησε διὰ τοῦτο παθεῖν) — то есть, источник будущего претерпевания тела был в самом Боге, это было его свободное решение. И именно потому, что Бог не подвержен страданию, он «облёт себя в способную к страданию плоть и явил её как свою собственную, так что даже о страдании можно говорить как о его страдании, потому

⁸ Trostyanskiy 2016: 248.

⁹ Tanner 1990: 42.

что страдало именно его тело, а не тело кого-либо иного». Способ домостроительства (οἰκονομία) позволяет ему «страдать плотью и не страдать по божеству» (σαρκί μὲν... παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν)¹⁰. Как Бог, будучи бестелесным, «он находится абсолютно вне страдания» (ἔξω που πάντως κείσεται τοῦ παθεῖν)¹¹.

В другом позднем трактате, *Scholia de incarnatione unigeniti*, Кирилл находит возможным уподобить единение во Христе союзу души с принадлежащим ей телом, что не может не вызвать ассоциации с психологией Плотина:

Ибо душа усваивает (οἰκειοῦται) всё относящееся к телу, хотя по своей природе (κατὰ φύσιν ἰδίαν) она не участвует в его страданиях, как физических, так и причинённых ему извне. Ибо тело движимо естественными желаниями, а пребывающая в нём душа соощущает их вследствие единения (συναισθάνεται διὰ τὴν ἔνωσιν ἢ ἐνοῦσα ψύχῃ), но никоим образом в них не участвует, хотя и думает, что достижение желаемого есть её собственная радость. И даже если тело подвергается ударам или пронзается железом, она сочувствует (συναλγεῖ) её собственному страдающему телу, но не претерпевает по своей природе ничего из того, чему подвергается тело¹².

Тем не менее, Кирилл не просто вторит Плотину, но использует положения его психологии, чтобы перенести бесстрастие с души на Бога. Хотя Бог бесстрастен, по причине ипостасного соединения во время страдания плоти «при её претерпевании [Бог] бесстрастно осознал происходившее с нею» (πασχοῦσης δὲ αὐτῆς, ἀπαθῶς ἦν ἐν εἰδήσει τῶν εἰς αὐτὴν γινομένων), потому что он «усвоил» (οἰκειοῦτο) себе претерпевания плоти¹³.

Нельзя недооценивать общее во взглядах Плотина и Кирилла. В системе каждого из них то, что бесстрастно, соединяется с претерпевающим и усваивает себе то, что способно к претерпеванию,

¹⁰ Durand 1964: 474, 766b–e Aubert.

¹¹ Durand 1964: 482–484, 769b Aubert.

¹² Pusey 1875: 512, 782e–783a Aubert.

¹³ *Ibid.*

оставаясь бесстрастным по собственной природе и при этом осознавая (бесстрастно) претерпевание тела. Но при внешнем сходстве есть и существенные различия, из которых достаточно упомянуть следующие.

Во-первых, иерархически эти союзы совершенно неравноценны. У Плотина с телом соединяется низшая из интеллигибельных сущностей, посредник между мирами, а в случае Кирилла соединение происходит между трансцендентным Богом и плотью, под которой Кирилл понимает тело с разумной душой.

Во-вторых, согласно Плотину, принадлежащее душе тело является её временным попутчиком, взятой на время одеждой, будущее души с ним не связано. Душа всегда останется бесстрастной, а тело (в союзе с душой) неизбежно будет подвержено страстям. Кирилл же подразумевает, что посредством ипостасного соединения воспринятое тело в процессе страдания само становится бесстрастным и перестаёт претерпевать. Его страдание становится выражением бесстрастия Бога. Ипостасное соединение не имеет обратного хода, оно необратимо, Логос не может оставить то, что усвоил себе.

Несмотря на приверженность Кирилла Александрийского бесстрастию Бога, антиохийцы именно этот момент его христологии считали наиболее уязвимым для своих атак. Несторий обвинял Кирилла в учении о богострадании (θεολάθεια): один из его утраченных трактатов даже назывался Θεολασχίτης¹⁴ и был представлен как диалог между «Теопасхистом» и «Православным».

Сам Несторий метонимически использовал термин «Христос» в качестве субъекта страданий, понимая в данном случае под ним человека, подверженного страданию по природе тела (παθητός... τῆ τοῦ σώματος φύσει)¹⁵.

Различие между позициями Нестория и Кирилла можно выразить следующим образом. Для Нестория плоть является субъектом страдания («плоть пострадала»), для Кирилла же субъект —

¹⁴ Cf. Loofs et al. 1905: 209–211.

¹⁵ Tanner 1990: 46.

божественный Логос, а плоть — *medium passionis*, тот орган, которым страдание ощущается («Бог Слово пострадал плотью»).

В своём позднем произведении *Liber Heraclidis*, ставшем своеобразным завещанием Нестория, которое он написал, находясь в ссылке, и которое было заново открыто только в начале 20 века, Несторий предлагает более обстоятельную критику богословия Кирилла.

На первый взгляд кажется, что Несторий говорит то же самое, что Кирилл: «Он бесстрастен в страдающем теле»¹⁶. Однако, под этим он имеет в виду совсем иное, чем Кирилл. Несторий разводит бесстрастие и страдание в соответствии с концепцией «Бога философов» античной мысли. Один бесстрастен (Бог), другой же страдает (тело, плоть, человек, человеческая природа или личность). Взгляд Нестория адекватно ограждает бесстрастие Бога, но испытывает трудности в выражении действительного воплощения. Это совсем не «бесстрастное страдание» Кирилла, сведённое в единое целое и отнесённое к единому божественному субъекту.

Сравнивая позиции Кирилла и Нестория, П. Гаврилюк приходит к выводу, что Несторий утверждает безоговорочную *ἀλάθεια*, а Кирилл — с оговорками¹⁷. В отношении Нестория это несомненно так, но применительно к Кириллу я бы выразился немного иначе: Кирилл настаивает на полном бесстрастии и одновременно страдании Бога, теопасхизме. В трактовке страдания Христа Несторий остаётся на уровне психологии, то есть человечества, Кирилл же идёт на уровень теологии. В случае Кирилла его «бесстрастное страдание» явилось способом преобразовать античное представление о бесстрастии Бога, приспособив его к требованиям христианской догматики с помощью психологических положений Плотина. С точки зрения Кирилла, отрицание бесстрастного страдания Бога как единого субъекта, как это делал Несторий, было эквивалентно отрицанию воплощения.

¹⁶ См. Driver, Hodgson 1925: 237.

¹⁷ Gavriilyuk 2004: 150.

Литература

- Лосев, А.Ф., ред. (1976), *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах*. Общ. ред. и пер. А.Ф. Лосева. Т. 2. М.: «Мысль».
- Морескини, К. (2011), *История патристической философии*. Пер. Л.П. Горбуновой. М.: «Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина».
- Carbonara, C. (1954), *La filosofia di Plotino*. 2 edizione. Napoli: Libreria Scientifica Editrice.
- Chadwick, H. (1951), "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy", *Journal of Theological Studies, New Series* 2.2: 145–164.
- Driver, G.R., Hodgson, L., eds. (1925), *Nestorius. The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices by G.R. Driver and L. Hodgson. Oxford: Clarendon Press.
- Durand, G.-M. de, ed. (1964), *Cyrille d'Alexandrie. Deus dialogues christologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes 97.)
- Fleet, B., tr. (1995), *Plotinus. Ennead III.6: On the Impassivity of the Bodiless*. Oxford: Clarendon Press.
- Gavrilyuk, P.L. (2004), *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford University Press.
- Kenny, A. (1979), *God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Loofs, F. et al., eds. (1905), *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs, mit Beiträgen von S.A. Cook und G. Kampffmeyer. Halle a. S.: Max Niemeyer.
- O'Keefe, J.J. (1987), "Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology", *Theological Studies* 58: 39–60.
- Pusey, P.E., ed. (1875), *S.P.N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Epistolae tres oecumenicae... Scholia de incarnatione unigeniti*. Edidit post Aubertum Philippus Edvardus Pusey (vol. 6). Oxonii: apud Jac. Parker sociosque.
- Tanner, N.P., ed. (1990), *Decrees of the Ecumenical Councils. Vol. 1: Nicaea I to Lateran V*. Edited by Norman P. Tanner. London: Sheed & Ward; Washington, DC: Georgetown University Press.
- Trostyanskiy, S. (2016), *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*. New York: Peter Lang.
- Young, F.M. (1971), "A Reconsideration of Alexandrian Christology", *Journal of Ecclesiastical History* 22.2: 103–114.

Руслан Мазаев

Антропологическое учение «Послания к Диогнету»

RUSLAN MAZAEV

ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE OF THE *EPISTLE TO DIOGNETUS*

ABSTRACT. The paper analyses the doctrine of man contained in the *Epistle to Diognetus*, a Christian apologetic work of the 2nd century. It is not mentioned by any ancient author, and its text had been preserved in a sole manuscript of the XII–XIV centuries, now lost. Although in form the *Epistle* pertains to the epistolary genre, its content allows to define the work as a small treatise or protreptic. The author's style of writing is especially remarkable, availing of a rhythmic prose in a similar manner as the Apostle *Paul's Epistles*. An important feature of the anthropology inherent in the *Epistle* is its direct implication with soteriology and ecclesiology related to the didactic and polemical purposes of the author. Despite the negative assessment of the cultural heritage of the Graeco-Roman world, the author actively draws on a number of inherited philosophical concepts. The Platonic World Soul transforms into an image that explains the relationship between the Church and its members. The interrelation of micro- and macrocosm is drawn as a model upon which the interaction between Christians and the earthly world is based. Thus, the author of the *Epistle* incorporates elements of the philosophical thinking of the pagan world, introducing them into the framework of the Christian ideological paradigm. Apparently, the goal of attracting these concepts is not only the desire to form a common conceptual field with pagan intellectuals, but also the author's need for terminology allowing him to put his own ideas into words.

KEYWORDS: ancient religion, early Christianity, Christian apologetics, *Epistle to Diognetus*.

«Послание к Диогнету» — одно из наиболее значительных раннехристианских апологетических сочинений, при этом имеющее чрезвычайно загадочную судьбу. Сочинение стилизовано под эпистолярный жанр, но фактически является небольшим

© Р.М. Мазаев (Санкт-Петербург). st055558@student.spbu.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.11

апологетическим трактатом¹. Текст трактата представлен ритмизованной прозой и имеет сходство с посланиями ап. Павла (ср. 1 Кор. 13)². При этом «Послание» не упоминается ни одним древним автором³.

Текст апологии был обнаружен лишь в одной рукописи XII–XIV веков (*Codex Argentoratensis Graecus* 9) в 1436 г. латинским клириком Фомой д'Ареццо, которая затем была передана им трем находившимся в Константинополе монахам доминиканского ордена. Вскоре кодекс оказался в руках другого доминиканца — кардинала Иоанна Рагузского, владельца объемной коллекции рукописей. После смерти кардинала в 1443 г. манускрипт попал в руки немецкого гуманиста Иоганна Рейхлина, оставившего на рукописи свои пометки. Однако ясность в истории рукописи утрачивается после смерти Рейхлина в 1522 г. О рукописи неизвестно ничего вплоть до второй половины XVI в., когда манускрипт попал в библиотеку аббатства Мармутье в Эльзасе, откуда перешел в Страсбургскую библиотеку в 1793 г. Именно там и закончилась история рукописи: она погибла вместе с большей частью библиотеки в 1870 г. во время обстрела города прусской артиллерией⁴.

Современная текстология «Послания» основывается на трех переводах на французский язык, выполненных с оригинала в конце XVI в., и двух копиях рукописи, сделанных в середине XIX в. Кодекс содержал в себе 22 раннехристианских сочинения, причем автором «Послания» был назван Иустин Философ, а текст находился вместе с четырьмя другими сочинениями, авторство которых приписывалась данному апологету, но на самом деле принадлежащих Псевдо-Иустину⁵. Все эти обстоятельства вызывали и продолжают вызывать полемику среди исследователей⁶.

Период написания «Послания» можно датировать с достаточ-

¹ Никифоров 2007: 224.

² Десницкий 2000: 121.

³ Ehrman 2003: 127–128.

⁴ Подробней об истории рукописи см. Marrou 1965; Ehrman 2003: 127–129.

⁵ Meecham 1949: 61.

⁶ Petersen 2014: 125–127.

ной степенью точности. Нижним пределом является 120 г., когда уже была написана «Керигма Петра», от которой зависит «Послание»⁷, а также имело место отмежевание христианства от иудаизма⁸, резко критикуемого в апологии (*Diogn.* 3–4). Верхним пределом может быть 200 г., поскольку эсхатологические настроения в среде христиан и их положение в обществе, как они показаны в «Послании» (5.11, 6.5, 6.9, 7.7–9, 10.7), вряд ли можно отнести ко времени более позднему, чем начало III века⁹.

Неизвестно, является ли адресат «Послания», Диогнет, реальным лицом или вымышленным, под которым кроется обобщенный образ язычника¹⁰. Ученые пытались отождествить Диогнета с рядом лиц — например, стойком Диогнетом, учителем Марка Аврелия, или наместником Египта около 200 г. — Клавдием Диогнетом¹¹. Так же нельзя точно определить автора «Послания», но им могли быть, например, Афинагор Афинский¹², Аристид Афинский¹³, Феофил Антиохийский¹⁴ или кто-либо из александрийских дидаскалов¹⁵. Хотя сам автор называет себя учени-

⁷ Jefford 2013: 17.

⁸ Petersen 2014: 136.

⁹ Сидоров 1996: 158–159.

¹⁰ Имя Диогнет (Διογνητος) означает «потомок Зевса». Весьма возможно, что автор хотел представить апологию как послание ко всем язычникам, то есть тем, кто считает себя потомком Зевса (или языческих божеств). Petersen 2014: 135.

¹¹ Ehrman 2003: 126.

¹² На это указывает сходство в описании положения христиан в «Представительстве за христиан» с тем, что содержится в «Послании» (ср. Athenag. *Leg.* 31; *Diogn.* 5). Kern 1996: 107, 111.

¹³ В греческой версии апологии Аристида третий род (γένος) — христиане — определяется так же, как в «Послании» (ср. Arist. *Apol.* 2.9–10; *Diogn.* 1). Соответствуют в обоих памятниках и представления об эллинах (*Apol.* 8.1–2, 6; *Diogn.* 2.5) и иудеях (*Apol.*, 14.4; *Diogn.* 3.2–3). Lieu 1995: 488–490.

¹⁴ «Три книги к Автолику» и «Послание к Диогнету» содержат практически идентичные образы двух райских деревьев, аллегорически толкуемых в одном и том же ключе (ср. *Diogn.* 12: 1–2; Thphl. Ant. *Autol.* 2.25). Так же совпадают требования, высказываемые христианскими авторами к своим языческим адресатам, — очистить душу от злых помыслов, чтобы познать учение Христово и созерцать Бога (ср. *Diogn.* 2.1; 8.5–6; Thphl. Ant. *Autol.* 1.7). Сидоров 1996: 165–166.

¹⁵ Ehrman 2003: 124–126.

ком апостолов (ἀποστόλων μαθητής, 11.1), это заявление, вероятно, представляет из себя лишь претензию на то, что передаваемое им учение соответствует апостольскому преданию¹⁶.

Текст «Послания» состоит из 12 глав; возможно, последние две главы, обращенные к катехуменам и повествующие о значении Церкви и путях спасения, были интерполированы. В оригинальном тексте между 10 и 11 главами находится лакуна¹⁷. Однако стилистически они близки к предыдущему тексту и, вероятно, принадлежат тому же автору¹⁸. Структура «Послания» предопределена вопросами Диогнета, на которые отвечает апологет:

Какому богу повинуются и как его почитают те, кто единодушно и этот мир презирают, и смертью пренебрегают; и так называемых эллинских «богов» не признают, и иудейского суеверия не хранят; и что за любвеобилие питают они друг к другу, и почему именно теперь, а не прежде вошел в нашу жизнь этот новый род людей или людской обычай¹⁹.

Соответственно, «Послание» делится на четыре блока: полемика с эллинами и иудеями (2–4), объяснение христианского образа жизни (5–6), описание представлений христиан о Боге (7–9), увещевание к читателям (10–12)²⁰.

Отношение автора «Послания» к античной культуре неоднозначно. С одной стороны, апологет постулирует, что мир до пришествия Логоса — Сына Божьего — не имел даже проблесков божественной истины (8.1), поскольку истина (ἀλήθεια) является атрибутом Бога (11.1)²¹. При этом Бог не познаваем разумом, но доступен разумению лишь через собственное Откровение (8.4–5), чем объяснима гносеологическая ограниченность человека²².

¹⁶ Thierry 1966: 146.

¹⁷ Petersen 2014: 126.

¹⁸ Foster 2007: 162–164.

¹⁹ *Diogn.* 1. Здесь и далее пер. А.С. Десницкого.

²⁰ Petersen 2014: 134.

²¹ Thierry 1966: 147–148.

²² Кричфалуший 2017: 214.

Непонимание истины, а следовательно, и природы Бога, привело язычников к идолопоклонству (2.1–4), ненужным жертвам и нечестивым ритуалам (2.7–9). То же самое относится, по мысли апологета, и к иудеям, которые, несмотря на то, что поклоняются истинному Богу, возносят жертвы (3.2–5), имеют ритуалы и запреты (4.1–5). Например, деление пищи на чистую и скверную, запрет работы в субботу, которые есть глупость и даже нечестие перед Богом, поэтому иудейская многосуетность и заносчивость недалеко от эллинского безрассудства и оболъщения (4.6).

Столь же негативно отношение апологета и к эллинской философии, которую он рассматривает на примере досократиков, используя, по-видимому, доксографический материал (8.2). Языческие философы ограничены в своем познании лишь окружающим их миром, поэтому и учат лишь о содержащихся в нем стихиях, объявляя их божествами (8.3).

Истина, в представлении апологета, имеет также моральный аспект (12.5), поэтому лишенные ее язычники неспособны к самостоятельному противлению грехам (9.1), так в своем падшем состоянии идолопоклонники проецируют все общественные и личностные недуги на христиан, что является причиной наветов и гонений на них (2.5, 5.9–17).

С другой стороны, автор «Послания» использует несколько философских концепций, являющихся осевыми для содержащегося в апологии учения²³. Мир изображается дуально, в нем выделяются несколько дихотомий²⁴: мир земной и мир небесный (5.9); душа и тело (6.3; 6.8); христиане и язычники с иудеями (5.17).

Понятие души имеет в «Послании» несколько аспектов. Во-первых, Церковь предстает в форме Мировой души (6.1), которая оживотворяет (6.5), содержит от греха и спасает от разрушения мир дольний (6.7). Во-вторых, душа индивидуальная посредством познания истины (7.1) наставляет плоть на путь добродетели (6.5). Соотношение между мировой и индивидуальной душой

²³ Сидоров 1996: 164.

²⁴ Petersen 2014: 137.

формулируется через концепцию взаимосвязи микро- и макрокосмоса²⁵, которая вводится через ряд параллелизмов в тексте (6). Так, Церковь предстает формой всеобщего самосознания²⁶ для христиан, разделенных между собой в мире (6.2), и что совершается с Церковью, то же относится к отдельному христианину, и наоборот. Поэтому антропология «Послания» находится в неразрывной связи не только с экклесиологией, но и с сотериологией.

Бог-Отец определяется как Творец (8.7) и Вседержитель (7.2). Отношение его к Логосу — Сыну Божьему имеет характер субординационизма, что видно в первую очередь на примере действий Отца и Сына²⁷. Логос представлен или объектом (θεός... ἀλ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον, 7.2), или средством воздействия Отца (θεός... ἀλεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἦτοιασμένα, 8.11), очень редко — соучастником в действии (Πάντ' οὖν ἤδη παρ' ἑαυτῶ σὺν τῷ παιδί οὐκοινομηκώς, 9.1)²⁸. Логос имеет совместное с Отцом имя — Творец (δημιουργός, 7.2), однако четко различается с Отцом посредством наименований Спаситель (σωτήρ, 9.6), Истина (ἀλήθεια, 7.2) и Сын (παῖς, 8.9)²⁹.

Человек сотворен Богом по своему образу в качестве высшей твари, которой подчинен весь остальной мир (10.2). Первоначально человек созерцал божественную истину непосредственно³⁰ и,

²⁵ Сидоров 1996: 164–167.

²⁶ Lossky 1974: 194.

²⁷ Lienhard 1970: 281–282, 284.

²⁸ Lienhard 1970: 281–283.

²⁹ При этом вовсе отсутствуют упоминания о Христе или же Иисусе, поэтому учение о второй ипостаси предстает не как христология, но как учение о Логосе — логология, что, однако, типично для воззрений раннехристианских авторов. В попытке оттенить связь христианства с реальным историческим лицом, Иисусом, апологеты иногда также вводят и иное толкование имени христиан — не как последователей Иисуса Христа, но как помазанников (Thphl. Ant. Autol. 1.12). Данная тенденция связана с ориентацией апологетов на аудиторию, представленную в том числе языческой интеллектуальной элитой, для которой происхождение христианской доктрины от человека являлось одним из камней преткновения в отношении учения Христова (Min. Fel. 29; Luc. Peregr. 13; Origenes Cels. 1.53). Lienhard 1970: 289; Сидоров 1996: 161.

³⁰ Вот как об этом говорится: οἷς νοῦν, οἷς μόνοις ἄνω πρὸς αὐτὸν ὄραν ἐπέ-

по-видимому, был бессмертен или нетленен. Смертность, греховность, незнание и падение природы человека — результат нарушения Закона, непокорства (12.4–6), которое объясняется посредством аллегории: в душе человека Богом были насажены два благих дерева — жизни и познания, но человек отверг древо жизни, восприняв лишь древо познания (12.2–3). Однако нельзя точно сказать, рассматривал ли автор «Послания» этот акт в качестве причины обретения человеком телесности.

Лишившись созерцания Бога, человечество пало в грех, и людская природа не имела в самой себе сил для познания истины и спасения (9.1). Однако Бог, которому предан эпитет Человеколюбивый (8.7), не отверг человечество и сразу же после падения человека задумал план домостроительства спасения, сообщив его Сыну, который должен был прийти тогда, когда люди будут готовы воспринять его истину (9.2).

Воплотившись, Логос — Сын Божий принес истинное знание ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ἀσφαλής), принял на себя грехи человечества и совершил акт искупления, создал Церковь (11.2–5). Причем акт «отправки» Сына-Логоса воспринимается как форма общения Бога-Отца с миром³¹. Приобщение человека к Логосу — Сыну Божьему осуществляется через познание ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$), которое представляет из себя единство гносеологического акта постижения Логоса и участия в таинствах Церкви (11.2–7)³². Это знание предается в Церкви через учение апостолов, которые, по мнению апологета, не примысливали и не дополняли завещанного им. С этим связано то, как автор «Послания» именуется тех лиц, к которым обращается, — ученики истины (ἀληθείας μαθηταῖς). Таким образом, учение, раскрываемое в «Послании», происходит от самого Бога (11.1)³³, поскольку Истина является его атрибутом. Согласно этому воззрению, автор и апостолы лишь транслируют истину Откровения.

τρέψεν (10.2); таким образом, люди, чьи взоры были обращены к Богу, имели истинное знание ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ἀσφαλής), как указывается в главе 12.

³¹ Lienhard 1970: 286–287.

³² Thierry 1966: 147–148

³³ Thierry 1966: 146.

Апологет замечает, что истинное знание не только являет собой совершенное ведение, имеет не только гносеологический аспект, но ведет также к моральному совершенствованию, очищению души (2.1), которое познается по благим поступкам (12.4–7).

Итогом воплощения и искупления становится преобразование человека через посредство Церкви, обретение им первозданной чистоты (12.1) и познания Бога в Откровении (12.7–8). Апологет говорит об этом в образах: «Уже не Ева растлевается, но Дева верою облачается» (12.8), что толкуется как обретение человечеством в Церкви своей первоначальной чистой природы³⁴, тогда как в Церкви насаждается новый рай для спасенного человечества (12.1).

Непосредственно апологетическая часть «Послания» представлена опровержением обвинений, подразумеваемых в вопросах Диогнета (1). Это обвинения в атеизме³⁵ («так называемых эллинских „богов“ не признают»), аморальном образе жизни («что за любвеобилие питают они друг к другу»), введении новшеств в религию и опасности для *rex deorum*³⁶ («Почему именно теперь, а не прежде вошел в нашу жизнь этот новый род людей или людской обычай»), заговорщичестве, составлении тайных обществ.

Говоря об образе жизни христиан, апологет указывает, что они живут подобно другим, как граждане городов, соблюдая их обычаи, но отличаются тем, что имеют истинное знание о Боге и превосходят остальной мир в своей нравственности (5.1–4). Гонения на них по сути своей беспричинны и необоснованны (5.17),

³⁴ Сидоров 1996: 166.

³⁵ Атеизм в древнем мире в большей степени был связан с формальным неучастием в религиозных культах. Причиной этого служила близость политического и религиозного аспекта жизни общества. При этом аспект личной убежденности в атеизме был малозначимым, санкционировался лишь общественным осуждением. Мазаев 2017: 359–360.

³⁶ Характер античной религии был крайне консервативен, и новшества в нем воспринимались как опасные покушения на заветы предков, что вызывало отторжение христиан языческими массами населения. К тому же религия Римской империи была важным инструментом государственной власти для поддержания общественного порядка. Пантелеев 2015: 91–95.

происходят они по злой воле гонителей, не знающих божественного провидения о мире и извращенных идолопоклонством, которое делает их подобными мертвым и гниющим идолам (2.5). При этом подчеркивается, что претерпевание гонений полезно для самих христиан: «Нищенствуют, но многих обогащают; во всем нуждаются и всем изобилуют; бесчестят их, и в бесчестии прославляются; злословят их, и в злословии праведность их открывается; бранят их, а они благословляют; издеваются над ними, а они почтительны; творят они добро, и как злодеи, казнимы; но радуются они казни, как новой жизни» (5.13–16), и более того, это увеличивает их число и их праведность, поскольку «душе идет на пользу, если ее ограничивают в еде и питье — так и число казнимых христиан возрастает с каждым днем. В такое положение поставил их Бог, и нет им дозволения от него отказываться» (6.9–10). В этих утверждениях автора «Послания» можно видеть безусловные симпатии к мученичеству и наличие ожиданий достаточно скорого пришествия Царствия небесного³⁷.

О мнимом атеизме христиан апологет говорит кратко и объясняет его следующим образом. Поскольку истинный Бог не нуждается в том, что он сам сотворил, то воздание ему жертв является оскорблением его могущества (3.3–5). Представление о наличии у последователей Христа неких стремлений к заговорщичеству и опасных для Римской державы целей апологет опровергает указанием на чаяния христианами благ жизни небесной, а не земной (5.9, 6.3), и спокойное претерпевание зла, совершаемого гонителями в их отношении (5.9–12). Также в «Послании» присутствует лаконичное описание частной и семейной жизни христиан («участвуют во всем, как граждане, и все терпят, как пришельцы; всякая чужбина им — родина и всякая родина — чужбина; они женятся, как и все, и детей рожают, но, родив, не бросают; имеют общую трапезу, но не общее ложе; плотью обладают, но не по плоти живут», 5.5–8), которая не имеет ничего общего с наветами о «Фиестовых трапезах» и «Эдиповых смещениях» (ср. Min.

³⁷ Petersen 2014: 130–131.

Fel. 9). Происхождение этих наветов апологет выводит из образа жизни и религиозных практик самих язычников (2.5, 5.6, 5.17).

Предполагаемая автором «Послания» аудитория, по-видимому, была неоднородна³⁸. Во-первых, это языческая интеллектуальная элита, воздействуя на которую он стремился опровергнуть рассмотренные выше обвинения, а также ещё одно — обвинение в разномыслии (Or. *Cels.* 5.60–64), почему внимание апологета заострено на единстве христианского учения и его божественном происхождении (11.1, 12.5)³⁹. Кроме того, было важно продемонстрировать значение христианства для самих судеб мира (6.7). Во-вторых, это христианская аудитория, апологет стремился убедить ее в том, что истинное учение и возможность спасения наличествуют лишь в рамках Церкви, дискредитировав тем самым «неортодоксальные» течения⁴⁰. К тому же, в «Послании» ярко демонстрируется нормативный образ жизни христианина и формируется христианская идентичность. Средством к этому служит критика образа жизни и религии в отношении иудеев и язычников⁴¹.

«Послание» действительно представляет собой одно из наиболее значительных сочинений раннехристианской апологетики, ряд исследователей определяют «Послание» как ее «жемчужину»⁴². Особенно отчетливо это проявляется в изящном описании образа жизни и морального облика христиан в 5 и 6 главах. Также достаточно интересным является антропологическое учение апологета, которое находится в неразрывном единстве с экклезиологией и сотериологией и рассматривает природу человека в перспективе как связи христианина и Церкви, так и спасения всецелого человечества. Но особенно замечателен тот образ апологетики, который содержит сочинение. Автор в предельно сжатой,

³⁸ Petersen 2014: 132–134.

³⁹ Сидоров 1996: 163–164.

⁴⁰ Никифоров 2007: 227–228.

⁴¹ Petersen 2014: 133.

⁴² Такое определение дается, например, в работах В. Хайнцельмана (Heinzelmann 1896) и М. Фидровича (Fiedrowicz 2000).

афористической манере разоблачает обвинения и наветы на христиан, демонстрируя при этом ту высоту нравственной жизни, к которой приводит следование вере Христовой.

Литература

- Десницкий, А.С. (2000), “Своеобразие «Послания к Диогнету» и его место в ранней апологетике”, in *Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования*, 118–122. М.: «Ладомир».
- Кричфалуший, В.В. (2017), “Сущность языческой религии в анонимном сочинении «Послание к Диогнету»”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 18.4: 211–215.
- Мазаев, Р.М. (2017), “Защита христиан от обвинения в атеизме у Афинагора Афинского”, in Д.В. Шмонин (ред.), *Сборник докладов и сообщений XVII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений*, 357–363. СПб.: Издательство РХГА.
- Никифоров, М.В. (2007), “Диогнету Послание”, in С.Л. Кравец (ред.), *Православная Энциклопедия*. Том 15, 224–228. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия».
- Пантелеев, А.Д. (2015), “Тонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции”, *Проблемы истории, филологии, культуры* 3: 91–104.
- Сагарда, Н.И. (2004), *Полный корпус лекций по патрологии*. СПб.: Издательство «Воскресение».
- Сидоров, А.И. (1996), *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности*. М.: «Русские Огни».
- Ehrman, B.D., ed. (2003), *The Apostolic Fathers*. Edited and translated by B.D. Ehrman. Vol. 2. Harvard University Press.
- Fiedrowicz, M. (2000), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Foster, P. (2007), “The Epistle to Diognetus”, *Expository Times* 118.4: 162–168.
- Heinzelmann, W. (1896), *Der Brief an Diognet*, die Perle des christlichen Altertums übersetzt und gewürdigt von Wilhelm Heinzelmann. Erfurt: 1896.
- Jefford, C.N., ed. (2013), *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus)*. Introduction, Text, and Commentary. Oxford University Press.

- Lienhard, J.T. (1970), “The Christology of the Epistle to Diognetus”, *Vigiliae Christianae* 24.4: 280–289.
- Lieu, J.M. (1995), “The Race of the God-fearers”, *The Journal of Theological Studies* 46.2: 483–501.
- Lossky, V. (1974), *In the Image and Likeness of God*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Marrou, H.-I., ed. (1965), *A Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.-I. Marrou. Paris: Les Editions du Cerf. (Sources chrétiennes 33.)
- Meecham, H.G. (1949), *The Epistle to Diognetus*. The Greek Text with Introduction, Translation and Notes by H.G. Meecham. Manchester Univ. Press.
- Petersen, A.K. (2014), “Heaven-borne in the World: A Study of the Letter to Diognetus”, in J. Engberg, A.-Chr. Jacobsen and J. Ulrich (eds.), *In Defence of Christianity. Early Christian apologists*, 125–138. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH. (Early Christianity in the Context of Antiquity 15.)
- Thierry, J.J. (1966), “The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI, 1”, *Vigiliae Christianae* 20.3: 146–149.

3.

Платон и современность

Tomasz Mróz

Plato's Reception in Polish Philosophy (1800–1950): An Outline*

TOMASZ MRÓZ

PLATO'S RECEPTION IN POLISH PHILOSOPHY (1800–1950): AN OUTLINE

ABSTRACT. The paper aims to outline the reception of Plato's work among philosophers in Poland. During the period 1800–1950 many cultural phenomena related to Plato occurred in Poland. The overall account of the direct reception of Plato in Polish philosophy distinguishes between three types of reception, which essentially correspond – with only a few exceptions – to three chronological stages of the reception of Plato in Poland. The first stage concerns the passive reception of Platonism as part of the wider process of the reception of contemporary philosophical currents. The second stage consists of evaluations of Plato's philosophy provided by the representatives of the different philosophical currents and philosophical approaches, who referred directly to Plato and evaluated his philosophy from their own point of view, from their philosophical position. The third stage involves implanting, or integrating the Platonic material into the tissue of Polish philosophy. The authors classified into this stage used Plato's dialogues to build their own philosophical views and systems.

KEYWORDS: Platonism, Plato's reception, Polish philosophy of 19–20 centuries.

© T. Mróz (Zielona Góra). tmroz1@gmail.com. University of Zielona Góra.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.12

* A more extensive presentation of the topic of this paper, which was delivered at the XXVI International Plato Conference (*Plato's Heritage from a Historical Perspective: Intellectual Transformations and New Research Strategies*, Saint Petersburg, August 28–30, 2018), can be found as a chapter in an English book (Mróz 2016: 39–66) and as a book in Polish (Mróz 2012). Cf. Dąmbska 1972: 53–86; Nerczuk 2003. Language editing of this text was done by Una Maclean-Hańckowiak. — Participation in the Conference was sponsored by Poland's Ministry of Science and Higher Education within the framework of „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” 2017–2020 nr. 21H 16 0065 84.

The paper aims to outline the reception of Plato's work among philosophers in Poland, to present a wide spectrum of Plato's influence on thinkers in a Central European country. The chronological framework for the research is 1800–1950, it covers the entire 19th century, which is a unique period in the history of Polish philosophy. The inter-war period is covered as well, and some post-war years in which the two most important Polish Plato scholars, namely Wincenty Lutosławski (1863–1954) and Władysław Witwicki (1878–1948), still continued to publish their works concerning Plato.

During the period 1800–1950 many cultural phenomena related to Plato occurred in Poland. The history of Polish translations of the dialogues, the first of which appeared during the inter-uprising period, is a separate issue. Among the numerous translators, those who took up only single dialogues prevailed, usually selecting the Socratic writings of Plato. Their reason for rendering these translations was related to the main character, Socrates, his heroism, and the moral message expressed in these dialogues. The translators were mostly recruited among philologists and teachers of classical languages in gymnasiums. Their interest in the dialogues was primarily didactic, their goal being to introduce students to the colourful and relatively simple language of Plato's Socratic dialogues, and at the same time to draw students' attention to moral issues, to basic concepts of logic, etc.¹ Teachers were also the authors of numerous works, published mostly in gymnasium reports, which presented detailed analyses of the dialogue structure and the structure of Socrates' logical arguments. Their aim was to explain the philological intricacies of the Greek text, proposing corrections to the texts or providing suggestions concerning the chronology of the dialogues. All of these works were, however, of minor philosophical significance.²

The most important and productive interpreter of Plato into Polish in the 19th century was Antoni Bronikowski (1817–1884), a clas-

¹ Siedlecki 1879, 1880, 1881; Kaszewski 1880a; Maszewski 1885; Kašinowski 1888; Świdorski 1888; Biela 1898–1899; Okołów 1907, 1908; Okołów 1909; cf. Mróz 2012a.

² Cf. Mróz 2011, 2016a.

sics teacher at the gymnasium in Ostrów Wielkopolski, then under Prussian rule. His translations, however, were not received enthusiastically. Unfortunately, he did not include any introduction to his translations, in which he could have revealed his knowledge of philosophical issues.³ Unlike Bronikowski, Felicjan Antoni Kozłowski (1805–1870), the first Polish translator of the dialogues (who published only three), did attempt to write such an introduction. Although it lacked originality, he nevertheless deserves to be mentioned.⁴ The later translators, Stanisław Lisiecki (1872–1960),⁵ and the more famous Władysław Witwicki (1878–1948),⁶ produced works on Plato's philosophy and commentaries which were of excellent quality. Their work went far beyond mere translation and therefore requires more detailed presentation.

An overall account of the direct reception of Plato in Polish philosophy should distinguish between three types of reception, which essentially correspond — with only a few exceptions — to three chronological stages of the reception of Plato in Poland. The first stage concerns the passive reception of Platonism as part of the wider process of the reception of contemporary philosophical currents by Polish authors who introduced the Polish philosophical milieu to the philosophy of Plato in its Kantian, Hegelian or neo-Kantian interpretations. The second stage consists of evaluations of Plato's philosophy provided by the representatives of the different philosophical currents and philosophical approaches, who referred directly to Plato and evaluated his philosophy from their own point of view, from their philosophical position. Their studies on Plato had essentially no effect on the content and direction of their own philosophical research. The third stage involves implanting, or integrating the Platonic material into the tissue of Polish philosophy. The authors classified into this stage used Plato's dialogues to build their own philosophical views and systems. At this stage Plato became the initial material, on the basis of which they de-

³ Bronikowski 1858, 1858a, 1860, 1879, 1884; cf. Mróz 2013, 2014.

⁴ Kozłowski 1845.

⁵ Lisiecki 1928.

⁶ Witwicki 1909, 1918, 1920, 1921, 1922, 1923, 1925, 1935, 1936, 1937, 1937a, 1938, 1948; cf. Domański 1984, 1999; Mróz 2014a, 2017.

veloped their own philosophical work. He became helpful and useful in the co-creation and co-production of works representing philosophical currents that originated in the 19th and 20th centuries. Sometimes Polish philosophers integrated Plato so deeply into their philosophical thought that explanation and understanding of their own philosophical positions were made impossible without reference to Platonic sources and inspirations. Plato's dialogues were variously processed and interpreted by these philosophers and Platonism was integrated with their philosophies. Plato thus became one of the essential inspirations for the Polish philosophical tradition, whose representatives sometimes *expressis verbis* declared the ancient pedigree of their own works.

It would be pointless to assess the value of these works from the present point of view, or to compare them to the present state of research on Plato. Today's experts in ancient philosophy may find in these works both familiar ideas which are still discussed today and those which have already been rejected. Such an assessment of the ideas and works of our philosophical ancestors would probably produce a negative result in many cases. Sometimes the old views on Plato consisted of opinions which are certainly false or distorted. It would be futile, though, to argue against them from the perspective of the 21st century. These works, however, shaped the image of Plato in Polish philosophy, and at the same time they were a part of Polish intellectual history. Some of their results and conclusions may appear to be obsolete today, but obsolescence fails to touch the ever-lasting problems regarding Plato.

When one attempts to study the reception of a philosophical work, any philosophical idea, or the image of a certain philosopher in the age-long development of European philosophy, one might be tempted to precede the publication of such a study with a well-known and frequently repeated maxim: *Habent sua fata libelli*. When studying Plato's reception, another comment immediately comes to mind, namely the famous opinion about the history of philosophy expressed by A.N. Whitehead, in which he referred to the post-Platonic history of philosophy as a series of footnotes to Plato. Plato and his dialogues

form a challenge and a task which is faced and should be constantly faced by every philosopher. The history of diverse interpretations of Plato is not just a history of reception, but it is the history of the answers to the questions which are posed by Plato and his legacy, since he is still a constant source of problems and inspiration.

First of all, it should be noted that neither a common Polish image of Plato nor a common Polish interpretation of Platonism exist. The efforts of most researchers were scattered and they failed to create any lasting Polish school of research on Plato. Nevertheless, there were outstanding individuals who studied Plato. The relationship between the philosophical views of Plato scholars and their interpretations of Plato is often reciprocal, for the philosophical attitude of modern authors affects their interpretation of Plato, and their reading of Plato has an impact on various dimensions of their own philosophical thinking. In particular, the mutual impact is evident in the works of the authors who were classified into the third of the above-mentioned groups. Stefan Pawlicki (1839–1916) turned Plato into a symbol of an unspoiled ancient beauty. It was sufficient to supplement Platonism with Christian thought to render the perfect essence of European culture. Lutosławski considered Plato as the predecessor of his own neo-Messianic philosophy. Lisiecki *expressis verbis* declared himself to be a Platonist, Witwicki deeply identified himself with his own vision of Plato as at once a scientist and an artist, and Zbigniew Jordan (1911–1977), together with Benedykt Bornstein (1880–1948), recognized Plato's interests in mathematics and logic and deemed him to be a distant predecessor of their own scientific research.

Turning back to the three various types and stages of the reception of Plato in Polish philosophy, one must remark that the reception of Plato sometimes ran parallel to the Western currents then penetrating Polish philosophy. This happened undoubtedly in the works on Plato by Adam Ignacy Zabellewicz (1784–1831). His works can be considered as manifestations of the Polish reception of Kantianism in the field of Platonic studies.⁷ The same applies to F.A. Kozłowski's introduction to

⁷ Zabellewicz 1821; cf. Mróz 2009, 2010.

his translations of three dialogues, which bears the mark of Hegelianism.⁸ These studies, produced in the first half of the 19th century, are secondary and dependent on German philosophy. The merit of these authors lies therefore in transferring the subject of Plato's philosophy onto Polish soil. However, when the interest of readers in the philosophies of Kant and Hegel declined, and the anti-Hegelian trends in the second half of the 19th century arose, Zabellewicz and Kozłowski's studies on Plato no longer attracted attention. Nevertheless, a closer examination of Zabellewicz's works calls for a re-assessment of his reputation as an eclectic Kantian philosopher. In fact, he outlined an ambitious, but unfulfilled, plan for studies in the history of philosophy, a plan which is usually neglected. Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), though chronologically distant from Zabellewicz and Kozłowski, owed his interest in Plato to his influential teachers from Marburg, Hermann Cohen (1842–1918) and Paul Natorp (1854–1924), and their interpretation of Platonism. Their neo-Kantian interpretation of Plato was for Tatarkiewicz the first and essential reference to Platonic studies, which he enthusiastically reported to Polish readers.⁹ When, 20 years after his Ph.D. in Marburg, Tatarkiewicz started to prepare his *History of Philosophy*, he abandoned the one-sidedness of the Marburg interpretation of Plato. The requirements of the genre of the academic handbook, the *History of Philosophy*, resulted in a more schematic treatment of Plato in volume I of Tatarkiewicz's book. At the same time, it should be emphasized that Tatarkiewicz's research on Plato, on ancient thought and on the history of philosophy in general was greatly influenced by his years spent in Marburg, under the supervision of Cohen and Natorp. Sometimes their influence is unfairly marginalized by adherents of the view that Tatarkiewicz's philosophical scope and method was formed primarily within the Lvov-Warsaw school.¹⁰

Let us turn now to the second type of reception and to the scholars in this category. The second half of the 19th century moved the

⁸ Kozłowski 1845a; cf. Mróz 2011a.

⁹ Tatarkiewicz 1911.

¹⁰ Cf. Mróz 2011b.

reception of Plato into another dimension, unrelated to specific philosophical currents dominant in Europe. Scholars of this type confronted Plato with their own philosophical views and, while reading Plato's dialogues, they evaluated his philosophy from their own philosophical standpoint. They recognized the obvious fact that Plato was a philosopher who could not be overlooked. The significance of Plato, the strength of his influence and the crucial, ethical and political questions he considered made him a philosopher who must be referred to. Plato was, then, recognized as a problematic philosophical ancestor, and due to the broad scope of his philosophical output, his works gained a wider reception and elicited diverse responses ranging from criticism to enthusiasm. The main material referred to was related to ethical and political issues.

A constant current of reception in Polish philosophical disputes was formed by works on Plato created by Catholic thinkers, who initially presented various approaches to Platonism, sometimes radically diverse. It took some time for them to develop a widely accepted framework for thinking about ancient, pagan philosophy, with particular emphasis on Plato. After the initial period, as soon as Catholic authors noticed the possible accordance of Plato's philosophy with Christianity, they expressed a more balanced attitude to Plato. The most important issue for them then became the relation of Platonism to Christian thought. Although it proved to be difficult to reach a unanimous evaluation of Plato, a number of ideas were judged positively, such as the concept of innate knowledge or the belief in ethics as the purpose of philosophy in general. Plato's idea of pre-existence and his exclusion of the phenomenal world from the area of philosophical knowledge was not assessed positively. While some Platonic concepts underwent criticism, it was noted that many of his ideas were sophisticated and close to Christianity in spirit, though they had been formed in the pre-Christian era. In this way, Christian thinkers justified their references to the pagan author.

Plato as a political thinker and a remote predecessor of socialism

inspired the works of Bolesław Limanowski (1835–1935),¹¹ but at the same time Plato was criticized as a revolutionary ideologist from the conservative position of Wojciech Dzierżycki (1848–1909).¹² A little later, at the beginning of the 20th century, Plato's political project met the enthusiastic reception of Eugeniusz Jarra (1881–1973), who assessed *Politeia* from the viewpoint of the needs of a future independent Poland. The answer to questions about the shape of the future Polish state was sought for in Plato, who appeared to Jarra as a precursor of modern democracy, founded on 'sophocracy', in which someone's place in the social hierarchy depended solely on their merits.¹³

The next stage and type of reception of Platonism in Polish philosophy, and the most significant type, begins at the turn of the 20th century; here, mere reception and evaluation turn into transformation. Scholars of that time were familiar with Western studies on Plato, and sometimes they even influenced these studies. They assessed Plato's dialogues, but what distinguishes these scholars from their predecessors is the fact that the dialogues constitute the source and the material for their own philosophizing. While in the earlier stages of reception Plato did not essentially affect the philosophical reflections of the authors under consideration, the third stage is distinct from the preceding ones because the researchers integrated the Platonic material into their own reflections. It may be impossible to understand the origins of their thoughts, their intellectual biographies, without taking into account their encounter with Plato, which sometimes extended over half a century. It can be concluded that, starting with the late 19th century, Plato began to take roots in the fabric of Polish philosophy and the recognized philosophers incorporated substantial and multidimensional elements of Plato's dialogues into their own works. Let us turn now to the particular thinkers who provide evidence for the above deliberations.

In the encyclical *Aeterni Patris* (1871), Christian philosophers found grounds and arguments for taking up studies on ancient philosophy:

¹¹ Limanowski 1872, 1872a, 1875.

¹² Dzierżycki 1908, 1914; cf. Mróz 2011c.

¹³ Jarra 1918; cf. Mróz 2012b.

since Thomism cannot be understood or provided with its historical explanation without Aristotle, it is necessary, therefore, to research Aristotelianism for a proper insight into Aquinas' system. Aristotle himself, in turn, could be presented correctly only in the context of Plato's philosophy. In this way, studies on Plato were justified for Catholic philosophers. The most important author of this current was Pawlicki. Initially, his works devoted to Plato concerned only biographical and historical issues. Some decades later, in his mature, though unfinished, synthetic study on the history of Greek philosophy, Plato occupied the most important place. Having devoted his time and energy to Plato, Pawlicki did not manage to complete his book, and even the part on Plato was left unfinished but can be retrieved from Pawlicki's lecture scripts.¹⁴ The impressive development of the philosophy of Plato as presented by Pawlicki bears testimony to his erudition and knowledge of the subject, but many of Pawlicki's conclusions, especially those formulated directly as a critique of Lutosławski's works, were subsequently refuted, such as his criticism of stylometry or adherence to the chronological priority of the *Phaedrus*.¹⁵ While interpreting Plato, Pawlicki emphasized, above all, those of Plato's ideas which brought him close to Christian thought. These included the polemic against relativism, recognition of the purposefulness of the world, the existence of its wise and good creator, the emphasis on the primacy of the spiritual realm in human nature and the attempts to improve human beings by means of social and political change. Pawlicki did not agree to consider Plato as a socialist; moreover, he criticized, but also defended, Plato on a number of issues of dubious moral value which were found in the dialogues and which were difficult for Pawlicki's contemporaries to accept. Pawlicki's work is the most comprehensive – and the most favourable – presentation of Plato's philosophy to originate in the Polish neo-Scholastic movement.¹⁶ Pawlicki's enormous enthusiasm for Plato is clear, so it is not surprising that a decade after his death, a study was published, in

¹⁴ Pawlicki 2013.

¹⁵ Cf. Mróz 2013a.

¹⁶ Pawlicki 1903–1917; cf. Mróz 2005, 2008.

which its author, Wiktor Potempa (1887–1942), synthetically revised the Christian approach to Plato, expressing a warning for any future Christian readers, discouraging them from following Pawlicki's enthusiasm for Plato since Plato's spiritual proximity to Christian thought was only apparent and misleading.¹⁷

A separate and unique position in the history of Polish reception of Plato is occupied by Lutosławski. Having begun his research on Plato from rudimentary historical works on the history of manuscripts, editions and studies of Plato's dialogues,¹⁸ Lutosławski took up the problem of the chronology of the dialogues. Whereas other Polish Plato scholars, such as Pawlicki, only incidentally announced their results in Western languages, mostly in German, Lutosławski published his papers in Polish, as well as — or even primarily — in English and German, and also French. When he announced his results to the international public, he proposed both a complex method of linguistic statistics and the solution to the problem of the chronology of the dialogues based on this method.¹⁹ The legitimacy of the method, its assumptions and results, were internationally discussed and continue to be discussed to this day. 'Stylometry', as he called his method, was rejected by some, others accused its author of plagiarism, while still others modified the method, and in the modified form they used it to refute Lutosławski's chronological conclusions. Most scholars, however, accepted its most general results, thus indirectly also confirming the efforts of many of Lutosławski's predecessors, from whose works he had benefited.²⁰ The chronology of the dialogues provided by Lutosławski was for his Western critics an independent and crucial issue, although for Lutosławski himself it became only the foundation of his own philosophical thought which was based on the Polish Romantic tradition. Plato's spiritualism in the late dialogues, as interpreted by Lutosławski, was an argument for the ancient roots of Polish philosophy and, in particular, 19th

¹⁷ Potempa 1925; cf. Mróz 2014b.

¹⁸ Lutosławski 1891.

¹⁹ Lutosławski 1895/1896, 1897, 1898.

²⁰ Cf. Thesleff 1982; Brandwood 1990; Bigaj 1999, 2002; Mróz 2003, 2018.

century Polish Messianism as a spiritual outlook, thus confirming the universal nature of Messianism, as well as the historical continuity of philosophical tradition from Plato to Polish philosophy.²¹ Lutosławski undertook philological and historical studies to interpret Plato's evolution from idealism to spiritualism. He provided an analogical, evolutionary interpretation of the development of Plato's theory of ideas as the transition from transcendent entities in the mature dialogues to mental concepts in the late works of Plato.²² The only field of Plato's reception in which Lutosławski did not participate was the translation of the dialogues. His work, as a whole, represented an attempt to introduce Polish historians of philosophy to international discussions on Plato, but unfortunately, in this respect he did not find creative followers in Poland. Nevertheless, he sought to transfer his passion for Plato to the next generation of researchers and to educate his successors. The outbreak of World War II only confirmed Lutosławski in his vision of Plato's philosophy as a distant precursor of modern spiritualism, and also of Messianism, and 20th century personalism, or, more generally, Christianity. Plato, the philosopher who had travelled the long road from communism and idealism to spiritualism, and at the same time had in fact laid the foundations for personalism and Christian thought — this was the image of Plato that appeared to Lutosławski to be a remedy for the problems of totalitarianism and communism with which Europe was at that time afflicted.²³

Let us move on to the next scholar who has been almost totally forgotten in Polish philosophical culture: Lisiecki. Polish audiences knew only his translation of *Politeia*,²⁴ his studies on Plato's *Phaedo* and on the concept of the pre-existence of souls.²⁵ Lisiecki did not share the enthusiasm which some pre-war researchers had for Plato's political philosophy. He was disappointed by the economic conditions in the independent Poland after World War I, and Plato's political project did

²¹ Lutosławski 1946, 2004; cf. Mróz 2007, 2014c.

²² Lutosławski 1897; cf. Mróz 2003; Zaborowski 2004; Paczkowski 2016.

²³ Lutosławski 1948.

²⁴ Lisiecki 1928.

²⁵ Lisiecki 1927, 1927a.

not seem to him to be achievable at all. Because of his complicated biography (he lost his vocation as a priest and became an apostate), Lisiecki was relegated to the margins of academic life in interwar Catholic Poland, though his diligence and skills should have predestined him to take an academic position.²⁶ He considered himself to be a Platonist, writing – following Cicero – that it is much better to be wrong in Plato's company than to be right together with others.²⁷ He translated a dozen or more dialogues, which were regrettably never published.

When philosopher, psychologist, translator and artist, Witwicki, first began his work on Plato, his interest arose from literary and anti-religious premises. The position of this student of Twardowski in the reception of Plato in Poland is unique because of his versatility, being influential as a translator, commentator and promoter. Witwicki's method of explaining the texts of Plato's dialogues was based on psychological analysis. He searched for the sources of Plato's concepts in his biography, in his reconstructed psyche, in his type of vulnerability, and finally in his homosexuality. In the commentaries to the dialogues Witwicki deliberately claimed that Plato's works were still up-to-date, thus transforming them into a tool for criticizing the negative aspects of Christianity, of modern philosophy, or simply – human stupidity. He compared the irrationality of religion to the rationalism of philosophy, and took the side of the latter. He compared the empty verbalism of analytic philosophy and philosophy of language to the colorful philosophizing which touches the most essential problems of human life, and again, of course, he took the side of the latter. While criticizing Plato, Witwicki took advantage of the opportunity to express his own views on science, ethics and art, and indeed the image of Plato produced by Witwicki is primarily the image of an artist and a thinker, a poet and a philosopher, who, while attempting to reconcile his own conflicting aspirations, produced excellent work in terms of art and philosophy. This image of Plato dovetailed with Witwicki's own psyche and in fact, while talking about Plato, Witwicki was incidentally talking about him-

²⁶ Cf. Mróz 2018a.

²⁷ Cf. Mróz 2013b.

self.²⁸ In his occupation with Plato, Witwicki was alone among Twardowski's students and among the representatives of the entire Lvov-Warsaw school. They did not treat his Platonic works as belonging to the field of philosophy, but rather considered them as pieces of literary work. The image of Plato created by Witwicki cannot, therefore, be considered as a product of the Lvov-Warsaw school, but as the work of an isolated scholar whose creative individuality went far beyond the typical set of interests of the representatives of the Lvov-Warsaw school. World War II proved to be an event which affected Witwicki's reading of Plato. In contrast to Lutosławski, Witwicki did not regard Plato as a remedy, but rather blamed him for what had happened in 20th century Europe, for all the disasters of war and totalitarianism. According to Witwicki, Plato was to a great extent responsible for the appearance of oppressive state institutions. Luckily for Plato, Witwicki added that Plato could be partly justified, since his vision of man and of society was holistic, and the institutions of *Politeia* were in fact an inevitable result of this vision. Witwicki observed how the idea of Plato's social and political institutions were applied in post-war Poland, including censorship in literature and music, dictated national unity, attempts to control citizens' lives and children's education, but he believed that all this lacked Plato's universal and holistic vision, which meant that the focus was only on negative aspects which could not lead to the improvement of man.²⁹ It is interesting to see that the extreme experience of war and the political conditions in post-war Poland resulted in two conflicting assessments of the philosophical and political heritage of Plato, produced by the two most eminent Polish experts on Plato, Lutosławski and Witwicki.

It was only at the end of the interwar period in Poland that there appeared a current of research on Plato which was not based on ideological premises and did not even touch upon Plato's philosophical

²⁸ See Witwicki's introductions and commentaries in Witwicki 1909, 1918, 1920, 1921, 1922, 1923, 1925, 1935, 1936, 1937, 1937a, 1938, 1948; Witwicki 1947; cf. Nowicki 1982; Rzepa 1988.

²⁹ See Witwicki's introduction and commentaries in Witwicki 1948; Witwicki 1947; cf. Mróz 2018a.

outlook or ideology. Since this current was marginal, *ipso facto* the important role of the ideological factor in Polish philosophy is confirmed. Philosophical studies on Plato's mathematics were free from the influence of ideology, and the most prominent representative of such studies was Jordan. He did not consider Plato to be a mathematician, but he confirmed Plato's thorough knowledge of the mathematics of his time. Jordan's interest in Plato is an effect of the works of his supervisor, Zygmunt Zawirski (1882–1948). It is to him that Jordan owed his methodological correctness, as well as the theoretical assumptions about the relationship between natural and formal sciences in their historical development. Jordan, as his doctoral student, applied this theoretical framework to the field of ancient thought. The result of this research consisted in ascribing to Plato the discovery of the axiomatic method.³⁰ Plato's mathematical reflections, based on indirect testimonies, were then developed by Bornstein, who sought for the basis of his own original and abstract philosophical and metaphysical constructions in the reinterpretation of Plato's unwritten teachings.³¹

As time passed, Polish studies on Plato became more and more autonomous, as did the discussions about Plato held in the Polish milieu. While the dispute concerning different Christian approaches to Plato was quickly replaced by a relatively homogeneous position in which arguments for and against the compliance of Plato with Christian thought were balanced, other contentious issues were not so easily settled. These include, above all, the argument about Plato between Pawlicki and Lutosławski, with its personal and ideological context. It was concerned with issues of the chronology of the dialogues, with the overall vision of Platonism and with some specific problems, including, for example, the alleged socialism of Plato. On the one hand, Plato was appropriated by Lutosławski for the Polish Messianic tradition, and was transformed into a distant precursor of that tradition; on the other, Pawlicki presented Plato as a moral thinker close to Christianity. Other disputes were of less importance, initiated by the reviews

³⁰ Jordan 1937.

³¹ Bornstein 1938, 1939; cf. Obolevitch 2007; Śleziński 2009.

of the works of Tatarkiewicz, Bornstein, and a number of less-known authors. These disputes concerned the issues of chronology, the presence of the mystical element in the works of Plato, or the role of indirect sources for knowledge about Platonism. Sometimes the disputes on Plato were only exemplifications of broader issues, such as the dispute over the methodology of the history of philosophy between Pawlicki and Lutosławski; metaphilosophical issues were also disputed between Witwicki and other representatives of the Lvov-Warsaw school, especially concerning worldviews and the ideological function of philosophy and whether it should have such a function. Plato's works were also material for non-philosophical disputes, such as the method of translation of ancient texts (between Bronikowski, Witwicki and others).

Plato in Polish reception appears to be a complex of unfulfilled projects. It seems that some kind of fate weighed heavily on Platonic studies in Poland. None of his interpreters, neither Bronikowski, Lisiecki, nor Witwicki, were able to translate all of his legacy, though all of them declared such an intention. Lisiecki, the greatest rival of Witwicki in the field of translation, was rejected by the Polish academic milieu on non-scientific grounds, despite his talent, hard work and the style of his translations, which would have attracted readers today; moreover, his lengthy monograph on Plato was destroyed by the Germans during the war. The study on Plato by Zabellewicz was intended only as a preparatory work, to provide a philosophical ideal to which other Polish philosophers could be compared. This was only half fulfilled. The doctoral thesis on Plato by Benedykt Woyczyński (1895–1927), written under the supervision of Lutosławski and defended in Vilnius, proved to be his swan song, though it was meant to be just a starting point for his subsequent Platonic studies.³² Pawlicki was unable to complete his synthetic work on Greek philosophy, managing only to get as far as the lengthy chapter on Plato, which he left unfinished. Although Plato was Pawlicki's greatest philosophical passion, it was also because of the charm of Plato and the author's polemical zeal

³² Woyczyński 2000; cf. Mróz 2008a.

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

As for the correctness or topicality of the studies considered in this research, it is necessary to point to just a few names that are still cited as a source of sustainable results. These include Lutosławski's stylometric research, which, despite the criticism it has received, still presents synthetically and viably the results of research conducted by generations of scholars who preceded him. Lutosławski's work has not only proved to be a reliable source for the reconstruction of the 19th century dispute over the chronology of the dialogues, but the results of his method are treated as a starting point for further research or as an argument for specific chronological solutions, although there is still an ongoing dispute about the validity and significance of the method itself. What is significant is that he is more frequently referred to by foreign authors than in Poland. Another relevant and constantly cited work, but only in Poland, is Jordan's dissertation. Polish contemporary authors of works on Plato's late philosophy, or those studying the history of philosophy of mathematics, still refer to Jordan's results and confirm their validity. In yet another sphere of influence, it is the works of Witwicki that have proved unbeatable. The widespread impact on Poles of his translations and commentaries occasionally is much stronger than admitted. Due to changes in the education system after World War II, Plato ceased to

speak to his readers in his original language. Instead, the reading public received the easily assimilated translations by Witwicki, decorated with drawings, enriched with comments that presented Plato as an up-to-date philosopher, though perhaps the popular image of Plato that was presented was a little too simplified. Regardless of how Witwicki's Plato is assessed, his impact should not be underestimated. At the beginning of the 21st century it is quite unlikely that anyone in Poland (if anywhere) begins their encounter with Plato from reading the *Apology* or *Euthyphro* in Greek, which was natural a century ago. Therefore even professional scholars, who conduct their research on ancient philosophy and study the original Greek text, still read and refer to the translations, bearing in mind the arguments of Socrates, as they were translated into Polish by Witwicki. On the one hand, the wide circulation of his translations has helped to popularize the dialogues themselves to an extent previously absent in Polish culture, which is obviously significant; on the other hand, however, Witwicki has become a kind of monopolist on Plato in Poland, as the author who introduces the audience to the world of Plato's dialogues. Only specialists in this regard reach further and deeper. A small number of new translations have appeared, among which there are also some of controversial quality and usefulness, so they do not change the situation significantly.

Finally, it is worth asking another question: is the above review of Polish works on Plato over a period of one and a half centuries helpful in understanding Plato better? The answer to this question will not be unambiguous. It is impossible to expect a reader at the beginning of the 21st century to accept any of the presented images of Plato as the only solution or final answer. At the same time, contemporary scholars may find in this review a reflection of current discussions on the approach to Plato's dialogues. Hopefully, the method of division and classification of various phenomena of Plato's reception in Polish philosophy will also prove to be useful in other fields of reception in the history of philosophy.

References

- Biela, J., tr. (1898–1899), *Biesiada Platona*. Drohobycz.
- Bigaj, J. (1999), “Znaczenie stylometrii Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) dla metodologii badań filologicznych i historycznych”, *Heksis* 3–4: 22–29.
- Bigaj, J. (2002), “The Impact of Evolutional Interpretation of Platonism and of Wincenty Lutosławski’s (1863–1954) Stylometric Method on Progress in the Studies of Ancient Philosophy”, *Organon* 31: 227–243.
- Bornstein, B. (1938), “Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona”, *Przegląd Klasyczny* 4: 529–545.
- Bornstein, B. (1939), “Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona”, *Przegląd Klasyczny* 5: 90–100.
- Brandwood, L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Bronikowski, A., tr. (1858), *Dzieła Platona. Tom 1: Fedros, Biesiada, Hipiasz większy, Lyzys, Charmides, Euthyfron, Jon, Menexenos*. Poznań: Księgarnia Ludwika Merzbacha.
- Bronikowski, A., tr. (1858a), *Platona Theaetetos*. Ostrowo.
- Bronikowski, A., tr. (1860), *Platona Kriton*. Ostrowo.
- Bronikowski, A., tr. (1879), *Dzieła Platona. Tom 2: Alkibiades, Gorgias, Menon, Laches, Euthydemos, Protagoras*. Poznań: Księgarnia J.K. Żupańskiego.
- Bronikowski, A., tr. (1884), *Dzieła Platona. Tom. 3: Rzeczpospolita*. Poznań: Księgarnia A. Cybulskiego.
- Dąmbska, I. (1972), *Dwa studia o Platonie*. Wrocław: Ossolineum.
- Domański, J. (1984), “Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie”, *Studia Filozoficzne* 10: 3–10.
- Domański, J. (1999), “Władysław Witwicki (1878–1948) jako tłumacz Platona”, *Heksis* 3–4: 30–41.
- Dzieduszycki, W. (1908), “Gruszki na wierzbie”, *Przegląd Powszechny* 100: 395–419.
- Dzieduszycki, W. (1914), *Historia filozofii*. Vol. 1. Brody; Lwów: Feliks West.
- Jarra, E. (1918), *Idea Państwa u Platona i jej dzieje*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Jordan, Z. (1937), *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Kąsinowski, B. tr. (1888), *Platon. Fileb*. Warszawa: Księg. E. Wendego i S-ki.
- Kaszewski, K., ed. (1880), *Wypisy z autorów starożytnych*. Warszawa: Drukarnia K. Kowalewskiego.

- Kaszewski, K., tr. (1880a), "Platon. Kryton", in Id. (ed.), *Wypisy z autorów starożytnych*, 141–161. Warszawa: Drukarnia K. Kowalewskiego.
- Kozłowski, F.A., tr. (1845), *Dzieła Platona: Apologia. Kriton. Phedon*. Warszawa: S. Orgelbrand.
- Kozłowski, F.A. (1845a), "Wstęp. O dziełach i filozofii Platona", in Id. (ed.), *Dzieła Platona: Apologia. Kriton. Phedon*, 4–175. Warszawa: S. Orgelbrand.
- Limanowski, B. (1872), "Studjum socjologiczne. Plato i jego Rzeczpospolita", *Na dziś* 2: 87–117.
- Limanowski, B. (1872a), "Studyum socjologiczne. Plato i jego Rzeczpospolita", *Na dziś* 3: 212–227.
- Limanowski, B. (1875), "Prawa Platona", *Sobótka* 1875: 491–500.
- Lisiecki, S. (1927), *Układ oraz zagadnienia w Platona Fedonie*. Warszawa.
- Lisiecki, S. (1927a), *Nauka Platona o prabycie duszy*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Lisiecki, S., tr. (1928), *Platon. Rzeczpospolita*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Lutosławski, W. (1891), *O logice Platona. Cz. 1: O tradycyi tekstu Platona*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Lutosławski, W. (1895/1896), "Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platos drei ersten Tetralogien", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9.1: 67–114.
- Lutosławski, W. (1897), *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*. London; New York; Bombay: Longmans, Green, and Co.
- Lutosławski, W. (1898), "O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona", *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny* 9: 31–195.
- Lutosławski, W. (1946), "Testament Platona i ostatnia faza jego twórczości", *Sprawozdania PAU* 47.1: 2–4.
- Lutosławski, W. (1948), "Plato's Change of Mind", in *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*. Vol. 1, 68–72. Amsterdam.
- Lutosławski, W. (2004), *Metafizyka*. Red. T. Mróz. Drozdowo: Muzeum Przyrody w Drozdowie.
- Maszewski, A., tr. (1885), *Platon. Obrona Sokratesa*. Warszawa: Księgarnia E. Wendego i S-ki.
- Mróz, T. (2003), *Wincenty Lutosławski — polskie badania nad Platonem*. Zielona Góra: nakładem autora.
- Mróz, T. (2005), "Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki. Spory i ich konsekwencje", *Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności* 7: 292–322.

- Mróz, T. (2007), "Platonizm i mesjanizm w twórczości Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), in A.L. Zachariasz, Z. Stachowski (eds.), *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*, 309–320. Rzeszów: Wyd. Naukowe „Collegium Philosophicum” Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Mróz, T. (2008), "Platon jako psychagog w ujęciu Stefana Pawlickiego", in J. Skoczyński (ed.), *Polskie ethos i logos*, 67–76. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Mróz, T. (2008a), "Benedykt Woyczyński — stracona szansa polskiej historiografii filozofii starożytnej", *Studia z Filozofii Polskiej* 3: 173–184.
- Mróz, T. (2009), "Platon jako miara filozoficznej doskonałości w pracach historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza (część I)", *Studia z Filozofii Polskiej* 4: 167–180.
- Mróz, T. (2010), "Platon jako miara filozoficznej doskonałości w pracach historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza (część II)", *Studia z Filozofii Polskiej* 5: 245–256.
- Mróz, T. (2011), "Some Remarks on the Nineteenth Century Studies of the *Euthyphro* in Poland", *Peitho: examina antiqua* 1: 191–202.
- Mróz, T. (2011a), "Felicjan Antoni Kozłowski (1805–1870) — pierwszy tłumacz dialogów Platona na język polski", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 56: 33–52.
- Mróz, T. (2011b), "Dwa wizerunki Platona w twórczości Władysława Tatar-kiewicza", *Filo-Sofija* 12–14: 535–557.
- Mróz, T. (2011c), "Sokrates i Platon w interpretacji konserwatywnego polityka i filozofa Wojciecha Dzieduszyckiego (1848–1909)", *Studia z Filozofii Polskiej* 6: 221–248.
- Mróz, T. (2012), *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji — autorzy — problemy*. Kęty: Marek Derewiecki.
- Mróz, T. (2012a), "Między Bronikowskim a Witwickim. Poczet zapomnianych polskich tłumaczy Platona", *Studia z Filozofii Polskiej* 7: 203–226.
- Mróz, T. (2012b), "On the Reception of Plato's Political Ideas in Polish Philosophy of the First Half of the 20th Century", *Problemos* 81: 124–130.
- Mróz, T. (2013), "Polskie tłumaczenie *Menexenos*a a polski filhellenizm", *Littera Antiqua* 7: 81–96.
- Mróz, T. (2013a), "'Fedros był dzieckiem pierwszej miłości'. Stefan Pawlicki wobec Schleiermacherowskiego odczytania *Fajdrosa*", *Lectiones & Acroases Philosophicae* 6.2: 189–205.
- Mróz, T. (2013c), "Zapomniany historyk filozofii starożytnej: Stanisław Lisiecki (1872–1960)", *Rocznik Historii Filozofii Polskiej* 6: 157–177.

- Mróz, T. (2014), "Historia i recepcja Antoniego Bronikowskiego tłumaczeń dialogów Platona", *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 59.1: 53–82.
- Mróz, T. (2014a), "Uczta w przekładzie W. Witwickiego jako punkt zwrotny w polskiej recepcji dialogów Platon", *Lectiones & Acroases Philosophicae* 7.2: 129–150.
- Mróz, T. (2014b), "Wiktor Potempa (1887–1942) – badacz Platona rodem z Górnego Śląska", *Folia Philosophica* 32: 65–83.
- Mróz, T. (2014c), "Wincenty Lutosławski Platonic Studies: Plato as an Inspiration for Polish Messianism", in J.F. Finamore, R.M. Berchman (eds.), *Metaphysical Patterns in Platonism: Ancient, Medieval, Renaissance, and Modern Times*, 185–198. Somerset, UK: The Prometheus Trust.
- Mróz, T. (2016), *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Mróz, T. (2016a), "Jan Bartunek (1859–1912) – nauczyciel gimnazjalny w Rzeszowie jako badacz i użytkownik filozofii antycznej", *Galicja. Studia i Materiały* 2: 148–167.
- Mróz, T. (2017), "Spory wokół spuścizny Platońskiej Władysława Witwickiego (1878–1948)", *Folia Philosophica* 38: 39–48.
- Mróz, T. (2018), "Scottish-Polish Cooperation on Plato at the Turn of the Twentieth Century", *Journal of Scottish Philosophy* 16.2: 125–145.
- Mróz, T. (2018a), "Polish Studies on Plato under the Oppression of Censorship: Lutosławski – Lisiecki – Witwicki", in M. Maciejewska, W. Owczarski (eds.), *Censorship, Politics and Oppression*, 137–148. Gdańsk.
- Nerczuk, Z. (2003), "Obecność filozofii Platona w Polsce", *Toruński Przegląd Filozoficzny* 5/6: 57–72.
- Nowicki, A. (1982), *Witwicki*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Obolevitch, T. (2007), "Benedykta Bornsteina interpretacja platońskiej filozofii matematyki", in M. Heller, J. Mączka et al. (eds.), *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*. Vol. 3, 575–586. Kraków: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych; Tarnów: Biblos.
- Okołów, S., tr. (1907), *Platon. Fedon*. Warszawa: Wyd. Kasy Mianowskiego.
- Okołów, S., tr. (1909), *Platon. Biesiada (Simposion)*. Warszawa: Księgarnia E. Wende i Sp.
- Paczkowski, P. (2016), "Wincenty Lutosławski i polski wkład w światowe badania nad Platonem", *Galicja. Studia i Materiały* 2: 113–125.
- Pawlicki, S. (1903–1917), *Historia filozofii greckiej*. Cz. 2. Kraków: Księgarnia G. Gebethnera i Sp.; Drukarnia Uniwersytetu Jagellońskiego.
- Pawlicki, S. (2013), *Platonica. Wybór ze skryptów, przekładów i wystąpień za-*

- granicznych. Red. T. Mróz. Kraków: Wydawnictwo Zgromadzenia Zmarłychwstańców Prowincji Polskiej.
- Potempa W. (1925), "Przyczyny wziętości Platona u myślicieli chrześcijańskich, *Ateneum Kapłańskie* 12: 56–72.
- Rzepa, T. (1988), "Czy Władysław Witwicki utożsamiał się z Sokratesem?", *Studia Filozoficzne* 8: 115–130.
- Siedlecki, S., tr. (1879), *Plato. Gorgias*. Kraków: Fundusz Jana Towarnickiego; Drukarnia „Czas“.
- Siedlecki, S., tr. (1880), *Platon. Laches. Apologia. Kryton*. Kraków: Fundusz Jana Towarnickiego; Drukarnia „Czas“.
- Siedlecki, S., tr. (1881), *Platon. Protagoras. Eutyfron*. Kraków: Fundusz Jana Towarnickiego; Drukarnia „Czas“.
- Śleziński, K. (2009), "System filozofii Platona w ujęciu Benedykta Bornsteina logiki geometrycznej", *Studia z Filozofii Polskiej* 4: 181–193.
- Świdorski, P., tr. (1888), *Platon. Menon*. Stanisławów.
- Tatarkiewicz, W. (1911), "Spór o Platona", *Przegląd Filozoficzny* 14.3: 346–358.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Witwicki, W., tr. (1909), *Platona Uczta*. Lwów: Księg. Polska B. Połonieckiego.
- Witwicki, W., tr. (1918), *Platona Fajdros*. Lwów: Książnica Polska tow. Nauczycieli Szkół Wyższych; Warszawa: Gebethner i Wolff; Poznań: M. Niemierkiewicz.
- Witwicki, W., tr. (1920), *Platona Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*. Lwów; Warszawa: Książnica Polska t-wa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Witwicki, W., tr. (1921), *Platona Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Ijon*. Lwów; Warszawa: Książnica Polska t-wa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Witwicki, W., tr. (1922), *Platona Gorgiasz*. Lwów; Warszawa: Książnica Polska t-wa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Witwicki, W., tr. (1923), *Platona Protagoras*. Lwów; Warszawa: Książnica Polska t-wa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Witwicki, W., tr. (1925), *Platona Fedon*. Lwów; Warszawa: Książnica-Atlas.
- Witwicki, W., tr. (1935), *Platona Menon*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Witwicki, W., tr. (1936), *Platona Teajtet*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Witwicki, W., tr. (1937), *Platona Charmides i Lyzis*. Warszawa: Nasza Księg.
- Witwicki, W., tr. (1937a), *Platona Laches*, Warszawa: Tow. Wiedzy Wojsk.
- Witwicki, W., tr. (1938), *Platona Fileb*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Witwicki, W. (1947), *Platon jako pedagog*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Witwicki, W., tr. (1948), *Platona Państwo*. 2 tomy. Warszawa: Wiedza.

- Woczyński, B. (2000), *O rozwoju poglądu Platona na duszę*. Red. Z. Nerczuk, J. Pawlak. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Zabellewicz, A. (1821), "O zasługach Platona w filozofii", *Posiedzenie publiczne Królewsko-Warszawskiego Uniwersytetu na uczczenie pamiętki uczonych mężów a mianowicie Polaków przy ukończeniu kursów rocznego nauk odbyte dnia 31 lipca 1821 roku*, 51–69. Warszawa.
- Zaborowski, R. (2004), "Wincenty Lutosławski – człowiek i dzieło", *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 49.1: 65–81.

Paulo Alexandre Lima

Foucault's Genealogical Reading of the *Alcibiades**

PAULO ALEXANDRE LIMA

FOUCAULT'S GENEALOGICAL READING OF THE *ALCIBIADES*

ABSTRACT. One of Foucault's main objectives in the *Hermeneutics of the Subject* is to determine the extent to which the principle of the care of the self was key throughout the whole of Antiquity. Foucault attempts to trace the genealogy of this phenomenon because it constitutes one of the most fundamental moments in the historical and genealogical formation of the modern subject. According to Foucault, the fact that the *Alcibiades* presents a philosophical theory of the care of the self is what makes it a key moment in the philosophical history of such a concept. In Foucault's view, ἐαυτόν (129b, 130e) does not correspond to any specific content of the self but to the intrinsic reflexivity the reflexive pronoun points to, the constitutive fact that the self is first and foremost a relation to itself rather than a substance. The association of the *Alcibiades* with three other Platonic dialogues (the *Phaedo*, the *Symposium* and the *Republic*) regarding the topic of the primacy of self-knowledge over self-care produces a change in Foucault's understanding of the conception of the soul's nature, namely from a conception of the soul as an activity to a conception of it as a substance. The difference in meaning between θεῖον and ὁ θεός (133c) allows the existence of these two different readings of the nature of the soul in the *Alcibiades*. Foucault, however, takes them as being one and the same.

KEYWORDS: the *Alcibiades*, Foucault, Plato, self-care.

I. Introduction

Foucault's interpretation of the *Alcibiades* will be our main focus here. We are particularly interested in the experimental nature of Foucault's reading, his hidden moves and strategies, and conscious or un-

© P.A. Lima (Lisboa). lima.pauloalexandre@gmail.com. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/Pl.9.2.13

* Research for this paper was supported by FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, the National Funding Agency for Science and Technology in Portugal).

conscious (voluntary or involuntary) conceptual shifts while interpreting the Platonic dialogue. This means that we will not be trying to determine Foucault's intentions in his reading of the *Alcibiades*, but rather the nature and characteristics of his reading inasmuch as this is manifested in the text itself of Foucault's 1981–1982 Collège de France lectures. So, in what is actually a very Foucauldian mode of analysis (Foucault 1969, Foucault 1971), Foucault's reading of the *Alcibiades* will be considered here as a text, a discourse, and the emphasis of our analysis will not be placed on the depth of this discourse but rather on its surface.

In this context, Foucault's lectures on *The Hermeneutics of the Subject* are decisive in two respects. First, this is where Foucault's longest, most detailed and systematic reading of the *Alcibiades* can be found.¹ Moreover, the fact that this is a series of lectures, an ongoing reading of the dialogue, an interpretation in the making, with its doubts and hesitations, corrections and mixture of broad and minute analysis, makes Foucault's interpretative moves, strategies, conceptual shifts, generalizations, imprecisions, and so forth, all the more visible.

II. Foucault's point of departure

In his 1981–1982 lectures, Foucault is interested in writing a history of the relations between the subject/subjectivity and truth (Foucault 2001a: 3–4). To this effect, he focuses on certain periods in the history of Western thought, in particular of ancient thought, in which key characteristics of these relations, as well as decisive changes in their fundamental nature, can be identified. The two main conceptual figures in Foucault's history are the “care of oneself” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, *souci de soi-même*) and the “know yourself” (γνῶθι σεαυτόν, *connais-toi toi-même*). The two concepts, both individually and in their mutual links, involve a relation between a subject/subjectivity and truth (Foucault 2001a: 4–5). According to Foucault, up to the Platonic *Alcibiades*, the relation between the care of the self and the know yourself, such as

¹ On Foucault's reading of the *Alcibiades*, see also Foucault 1988: 16–49, Foucault 2009: 145–162, 213–230, Foucault 2015: 81–109.

these two traditional imperatives were conceived in Greek thought and in the majority of Plato's dialogues, was shaped in such a way that the central, dominant, more universal imperative was that of the care of the self, while that of the know yourself was subordinated to it (Foucault 2001a: 6–7). As Foucault says, the know yourself was one of the forms, consequences or concrete applications of a general rule corresponding to the care of the self:

The *gnôthi seauton* ("know yourself") appears, quite clearly and again in a number of significant texts, within the more general framework of the *epimeleia heautou* ("care of oneself") as one of the forms, one of the consequences, as a sort of concrete, precise, and particular application of the general rule: You must attend to yourself, you must not forget yourself, you must take care of yourself.²

One of Foucault's main objectives in his lectures is to determine the extent to which the principle of the care of the self, in spite of its transformations in terms of meaning and practice, was key throughout the whole of Antiquity. For Foucault, this principle was characteristic of a particular epoch in the history of ancient thought, which he himself labelled the "culture of the self" (*culture de soi*). Foucault means the Hellenistic and Roman periods, which he tries to unify through the concept of culture of the self, in which the principle of the care of the self had grown to the point of a generalized cultural phenomenon (Foucault 2001a: 49).³ Foucault is attempting to trace the genealogy of this phenomenon, not simply because of its intrinsic value as a historical phenomenon, but first and foremost because it constitutes one of the most fundamental moments in the historical and genealogical formation of the modern subject/subjectivity.⁴ This identification of key phenomena for the constitution of our modern way of being or subjectivity is one of the central tasks of what Foucault calls "the history of

² Foucault 2005: 4–5 = Foucault 2001a: 6.

³ On the concept of culture of the self, see notably Foucault 1984b: 51–85.

⁴ The author's most extensive presentation of his conception of genealogy can be found in Foucault 2001b: 1004–1024. But see also Foucault 1984a: 9–19 for a discussion of the method of genealogy in connection to the project of a hermeneutics of desire.

thought” (*l’histoire de la pensée*), which is one of the phrases he employs when referring to his intellectual enterprise and methodology:

Having to care about oneself is not just a condition for gaining access to the philosophical life, in the strict and full sense of the term. You will see, I will try to show you, how generally speaking the principle that one must take care of oneself became the principle of all rational conduct in all forms of active life that would truly conform to the principle of moral rationality. Throughout the long summer of Hellenistic and Roman thought, the exhortation to care for oneself became so widespread that it became, I think, a truly general cultural phenomenon. What I would like to show you, what I would like to speak about this year, is this history that made this general cultural phenomenon (this exhortation, this general acceptance of the principle that one should take care of oneself) both a general cultural phenomenon peculiar to Hellenistic and Roman society (anyway, to its elite), and at the same time an event in thought. It seems to me that the stake, the challenge for any history of thought, is precisely that of grasping when a cultural phenomenon of a determinate scale actually constitutes within the history of thought a decisive moment that is still significant for our modern mode of being subjects.⁵

III. Foucault’s analysis of the *Alcibiades*

A. Introduction to the reading of the dialogue

Foucault begins his reading of the *Alcibiades* by distinguishing three key moments in the philosophical history of the care of the self: the Socratic-Platonic moment, the golden age of the culture of the self, and the transition from pagan to Christian asceticism (Foucault 2001a: 12, 13, 32). Of course, the *Alcibiades*, in spite of the suspicions as to its authorship, belongs to the Socratic-Platonic moment:

The first moment: Socratic-Platonic. Basically, then, the text I would like to refer to is the analysis, the theory itself of the care of the self; the extended theory developed in the second part, the conclusion, of the dialogue called *Alcibiades*.⁶

⁵ Foucault 2005: 9 = Foucault 2001a: 11.

⁶ Foucault 2005: 31 = Foucault 2001a: 32. See also Foucault 2001a: 46.

The *Alcibiades* is, therefore, placed by Foucault at the very beginning of the philosophical history of the care of the self. Foucault's analysis of the *Alcibiades* concentrates on the second half of the dialogue, which is where a philosophical theory of the care of the self occurs in the conversation between Socrates and Alcibiades. According to Foucault, the fact that the *Alcibiades* presents a philosophical theory of the care of the self is what makes it a key moment in the philosophical history of the care of the self, for the *Alcibiades* is not simply a dialogue belonging to the Socratic-Platonic moment of the care of the self but the most decisive element in such a moment. Although the precept of the care of the self occurs in several other dialogues attributed to Plato, it is in the *Alcibiades* that it makes its very first appearance within the framework of a philosophical reflexion (Foucault 2001a: 37). As Foucault points out, the care of the self – more precisely, the precept that “one ought to take care of oneself” (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ, *il faut s'occuper de soi-même*) – was an old maxim of ancient Greek wisdom, a Lacedaemonian maxim of general currency (that is to say, with no particular philosophical meaning attached to it), the practice of which depended on the political, economical and social privileges of the elite in Sparta (Foucault 2001a: 32–33). Foucault maintains that the *Alcibiades* addresses the question of the care of the self on the basis of this cultural tradition, but does so in order to propose a different understanding of this question. In Foucault's view, the very point of departure of the *Alcibiades* corresponds to an attempt to re-ask and reformulate the traditional, Lacedaemonian question of the care of the self. Instead of presupposing a political, economical and social superiority, which would make the practice of the precept of the care of the self possible, the *Alcibiades* proposes that this practice should be the very presupposition, the fundamental principle for a political community to be able to adequately function in the first place. In other words, unlike the Spartans, who considered the activity of the care of the self to be a privilege deriving from a social condition and status, the *Alcibiades* presents an alternative understanding of the care of the self, according to which its very activation is placed at the center of a transformation

of this privilege into a capacity to govern others, to take care of others in political terms (Foucault 2001a: 32–38). In Foucault’s perspective, the political context and motivation of the *Alcibiades* are key to understanding its philosophical dimension, its philosophical re-assessment of the traditional precept of the care of the self, as well as the structure of the dialogue as a whole, in particular the fundamental subdivision of its second half into the two questions “what is the self?” (*qu’est-ce que c’est que le soi ?*) and “what is the care of the self?” (*qu’est-ce que c’est que le souci ?*), which is where, according to Foucault, the principles of the care of the self and the know yourself most intersect, and which will be the prime focus of Foucault’s interest in the *Alcibiades* text itself (Foucault 2001a: 39–40, 51, 67).

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

1. *What is the self?*

At the beginning of his analysis of the question “what is the self?”, Foucault insists that, although there is a first occurrence of the know yourself in 124b, this is unimportant in terms of the meaning of the *Alcibiades* as a whole, while the appearance of the precept in 129a is key in the organization of the entire dialogue, since it refers to the prior and necessary knowledge of that which Alcibiades ought to take care of, should he really intend to follow the imperative of the care of the self, namely his own self (Foucault 2001a: 52).

In his treatment of the question concerning the identity or definition of the self in the *Alcibiades*, Foucault first addresses a formal, methodological problem, which has to do with the very delimitation of that which the self is not. In other words, before giving an answer to the question “what is the self?”, one should first pause over the adequate formulation of the question and its intention. One should, so to speak, first draw the lines between that which the question aims at and that which is outside its field of inquiry (Foucault 2001a: 51). According to Foucault’s interpretation of the *Alcibiades*, what is at stake in the formula “to take care of oneself” (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ, *se soucier*

de soi-même) is the meaning of the “oneself” (ἐαυτοῦ, *soi-même*). This is made clear by another formula in the dialogue, which establishes the connection between the precept of the care of the self and that of the know yourself, namely the imperative “know yourself” (γινῶναι ἐαυτόν, *il faut se connaître soi-même*)⁷. In Foucault's view, this ἐαυτόν does not correspond to any specific content of the self (such as its faculties, passions, mortality or immortality, and so forth)⁸ but to the intrinsic reflexivity the reflexive pronoun points to, the constitutive fact that the self is first and foremost a relation to itself, the subject and the object of the activity of the care of the self:

One should *gnônai heauton*, the text says. I think we should be clear about this second use of, this second reference to, the Delphic oracle. It is certainly not a question of Socrates saying: Okay, you must know what you are, your abilities, your passions, whether you are mortal or immortal, etcetera. It is certainly not this. In a way it is a methodological and formal question, but one that is, I think, absolutely fundamental in the development of the text: one must know what this *heauton* is, what this “oneself” is. Not, then: “What kind of animal are you, what is your nature, how are you composed?” but: “[What is] this relation, what is designated by this reflective pronoun *heauton*, what is this element which is the same on both the subject side and the object side?” You have to take care of yourself: It is you who takes care; and then you take care of something which is the same thing as yourself, [the same thing] as the subject who “takes care”, this is your self as object.⁹

Foucault finds that this idea is restated in the phrase αὐτὸ ταῦτό at 129b, which he presents as referring to the identical element that is both the subject and the object of the care of the self:

Moreover, the text says it very clearly: we must know what is *auto to auto*. What is this identical element present as it were on both sides of the care: subject of the care and object of the care?¹⁰

⁷ Foucault 2001a: 51–52.

⁸ Foucault 2001a: 53–54.

⁹ Foucault 2005: 52–53 = Foucault 2001a: 52.

¹⁰ Foucault 2005: 53 = Foucault 2001a: 52.

Foucault maintains that, just as in several other Platonic dialogues (for example, *Apology* 29e, *Cratylus* 440c and *Phaedo* 107c), so also in the *Alcibiades* the “soul” (ψυχή, *l'âme*) is that which one ought to take care of (132c: ψυχῆς ἐπιμελητέον, *il faut s'occuper de son âme*), the difference between the *Alcibiades* and the other dialogues being that in the former the soul is conceived in a distinct fashion, namely by resorting to the notion of use (that is, the notion corresponding to the Greek χρήσις/χρηῖσθαι, *se servir de*).¹¹

The peculiarity of the conception of the soul in the *Alcibiades* results from the effort to isolate the entity it consists in, so much so that the soul is depicted in its irreducibility to any other entity, be it language, tools, the body or whatever. Besides distinguishing itself from such entities, the soul is that which uses them, and it is this use (of language, instruments, the body and its organs, and so forth) that characterizes the soul as a subject, as being fundamentally an activity, that of χρήσις/χρηῖσθαι:

So you see that when Plato (or Socrates) employs this notion of *khrêsthai/khrêsis* in order to identify what this *heauton* is (and what is subject to it) in the expression “taking care of oneself”, in actual fact he does not want to designate an instrumental relationship of the soul to the rest of the world or to the body, but rather the subject’s singular, transcendent position, as it were, with regard to what surrounds him, to the objects available to him, but also to other people with whom he has a relationship, to his body itself, and finally to himself. We can say that when Plato employs this notion of *khrêsis* in order to seek the self one must take care of, it is not at all the soul-substance he discovers, but rather the soul-subject.¹²

This conception of the soul, Foucault claims, has nothing to do with the bodily imprisoned soul of the *Phaedo*, the conception of the soul as a winged chariot in the *Phaedrus* and the understanding in the *Republic* of the soul as a hierarchical structure one ought to harmonize (Foucault 2001a: 55).

¹¹ Foucault 2001a: 55–57. The passage in which Plato discusses this notion in connection with the question of the identity of the self is *Alcibiades* 129b–130c.

¹² Foucault 2005: 56–57 = Foucault 2001a: 55.

2. What does care mean?

Let us now turn to Foucault's treatment of that which is for him the second main question of the *Alcibiades*: what does care mean? Foucault's analysis of the dialogue's second main question will be shorter than his analysis of the first one. For, according to him, the second question's articulation is more simple than that of the first. As Foucault indicates, the second main question in the dialogue gets a clear-cut answer: the care of the self amounts to self-knowledge (Foucault 2001a: 65).

At this point, Foucault maintains that the *Alcibiades* repeats a tendency of a series of other Platonic dialogues, such as the *Phaedo*, the *Symposium* and others, in which preexistent technologies of the care of the self are reorganized and subordinated to the principle of self-knowledge (Foucault 2001a: 66). It is worth noting that unlike what he did in his comparison of the *Alcibiades* with the *Phaedo*, the *Symposium* and the *Republic* as to the nature of the soul (these dialogues, in Foucault's perspective, conceive the soul as a soul-substance, while the *Alcibiades* conceives it as a soul-subject) Foucault now connects the *Alcibiades* with these dialogues in terms of the subordination of the care of the self to self-knowledge. This is an indication of the important change that is about to take place in Foucault's reading of the *Alcibiades*, namely when he turns to the analysis of the third occurrence of the know yourself in *Alcibiades* 132c, which is the moment in Foucault's lectures when he shifts from an understanding of the soul as a soul-subject to an understanding of it as a soul-substance. The association of the *Alcibiades* with the other three dialogues regarding the topic of the primacy of self-knowledge over self-care produces a change in Foucault's understanding of the conception of the soul's nature as presented in the *Alcibiades*, for the primacy of self-knowledge over self-care can only be completely fulfilled if the soul is no longer conceived as being essentially an activity, namely the activity of self-care in its many, existential forms. This, of course, is not to say that the shift in Foucault's reading of the *Alcibiades* does not find any justification in the text, at least as Foucault and the Platonic tradition see it.

Foucault's brief interpretation of *Alcibiades* 132c–133c (where the

eye and mirror metaphors are presented) is nothing more than a summary or short paraphrase of the fundamental articulation of the passage, with a couple of important consequences for our characterization of Foucault's take on the dialogue as a whole (Foucault 2001a: 68–69). The eye and mirror metaphors are used in the *Alcibiades* with the purpose of more clearly explaining the way in which the soul can know itself. Just as an eye, when looking at itself in the mirror or in another eye of an absolutely identical nature, sees itself, so also the soul, when it directs its gaze towards something of an identical nature, is able to see itself. As Foucault says, the identity of nature between the soul and that which the soul gazes at, constitutes the very condition for the soul to be able to know itself. But there is another, most decisive point in the *Alcibiades* eye and mirror metaphors, namely that just as the eye, in order to be able to see itself, has to look at the very principle of its activity as an organ of vision, so also the soul, in order to know itself, should gaze towards the very principle of its activity, the activity of thinking and knowing, τὸ φρονεῖν and τὸ εἰδέναι (*la pensée, le savoir*), which is the divine element in the soul. In other words, in order to know itself, the soul should look at what is divine in it (Foucault 2001a: 68).

Foucault then addresses the unavoidable, controversial passage in 133c, in which the eye and mirror metaphors are extended to the point where a connection is established between self-knowledge and the knowledge of God. Just as the eye sees itself better by looking at a purer and brighter mirror, so also the soul will better see itself by gazing towards an element that is purer and brighter than the soul, namely God (Foucault 2001a: 69). This passage is suspect, not only because of its Neoplatonic or Christian tone, but also due to the fact that in the subsequent tradition it can only be found in a text by Eusebius of Caesarea (*Praeparatio Evangelica* 9.24). In this passage, which in editions of Plato's dialogues is usually bracketed by the editors of the *Alcibiades*,¹³ an important change occurs, namely a substitution of θεῖον (the divine element in the soul, *le divin*) for ὁ θεός (God, *dieu*), a substitu-

¹³ See, for example, Croiset 1920: 110. Denyer 2001: 78 does not include this passage in his version of the text.

tion Foucault does not pay attention to in terms of its importance for the change in the dialogue from a conception of the soul as a subject to an understanding of it as a substance. Foucault claims that, irrespective of its authenticity, the passage reflects the general movement of the dialogue towards the conception that self-knowledge is knowledge of the divine element in the soul or knowledge of God:

In fact, this passage is only cited in a text of Eusebius of Caesarea (*Préparation évangélique*), and because of this it is suspected of having been introduced by a Neo-Platonist, or Christian, or Platonist-Christian tradition. In any case, whether this text really is Plato's or was introduced afterwards and much later, and even if it takes to extremes what is thought to be Plato's own philosophy, it nevertheless seems to me that the general development of the text is quite clear independently of this passage, and even if one omits it. It makes knowledge of the divine condition of knowledge of the self. If we suppress this passage, leaving the rest of the dialogue so that we are more or less sure of its authenticity, then we have this principle: To care for the self one must know oneself; to know oneself one must look at oneself in an element that is the same as the self; in this element one must look at that which is the very source of thought and knowledge; this source is the divine element. To see oneself one must therefore look at oneself in the divine element: One must know the divine in order to see oneself.¹⁴

What is most interesting in this claim is that Foucault does not seem to be aware that he slides back and forth between two notions, $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ and $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, using them as if they were synonymous, when in fact they possess different meanings. The difference in meaning between $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ and $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ is precisely that which allows the existence of two different readings of the nature of the soul in the *Alcibiades*, which Foucault takes as being one and the same, namely the reading of the nature of the soul as being a subject and the reading of its nature as corresponding to a substance, to an entity that is characterized by the contemplation of God and consequently by its neglect of self-care in favour of self-knowledge. This demonstrates the extent to which Foucault's interpretation of the *Alcibiades* is determined by its very discursive chain or

¹⁴ Foucault 2005: 69–70 = Foucault 2001a: 69.

discursivity, in the sense that the approach in the course of Foucault's lectures of his analysis of the reception of the *Alcibiades* (particularly the Neoplatonic one) and of the tradition of the care of the self in the Hellenistic and Roman periods greatly influences the nature of his view on the *Alcibiades* as whole, which imperceptibly shifts as his analysis of the dialogue's text progresses and moves towards its end.

References

- Croiset, M., ed. (1920), *Platon. Œuvres complètes I: Introduction. Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres.
- Denyer, N., ed. (2001), *Plato. Alcibiades*. Edited by Nicholas Denyer. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984a), *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984b), *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1988), "Technologies of the Self", in L.H. Martin et al. (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, 16–49. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (2001a), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001b), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in D. Defert et al. (eds.), *Michel Foucault. Dits et écrits I: 1954–1975*, 1004–1024. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2005), *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981–1982*. Trans. by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2015), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.

John Partridge

Feminist Encounters with Plato: Appropriation, Disinvestment, and Constructive Complicity*

JOHN PARTRIDGE

FEMINIST ENCOUNTERS WITH PLATO:

APPROPRIATION, DISINVESTMENT, AND CONSTRUCTIVE COMPLICITY

ABSTRACT. This article examines two recent approaches to the feminist interpretation of the history of philosophy and recommends one of them for the study of Plato. Each is a variation of appropriation feminism, but both approaches engage cautiously with our philosophical inheritance out of a concern that we may unwittingly perpetuate its oppressive ideology. Cynthia Freeland, taking inspiration from Irigaray's disinvestment approach, favors a more detached approach to Plato and Aristotle and calls for a transformed conception of philosophy. I argue that this conception of philosophy is flawed because truth's importance is displaced by one or more non-alethic epistemic virtues. The second approach takes its inspiration from Spivak's postcolonial critique and seeks to confront problematic philosophers head on. Dilek Huseyinazadegan's constructive complicity approach, which she develops in her interpretation of Kant, also calls for a transformed conception of philosophy. But her method focuses less on questions of justification, and instead centers on our philosophical practices. I show how her method can be adapted to the study of Plato and outline what it means to enact a constructive complicity with him. I consider the possibilities of a full and fruitful engagement with our Platonic inheritance, one that draws on the inclusive, dynamic philosophical praxis within Platonic philosophy in ways that resist the impulses of exclusion and hierarchy that are also present in it.

KEYWORDS: feminism, ideology, methodology, praxis.

How have feminist philosophers taken up the history of philosophy in the West? Robin May Schott (2006: 46–47) argues that there have

© J. Partridge (Norton, MA). partridge_john@wheatoncollege.edu. Wheaton College, Massachusetts.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/Pl.9.2.14

* Research for this paper was supported by Wheaton College with a Mars Faculty/Student Research Grant (with Robert Carry Osborne) and a Mellon Summer Research Award.

been three modes of relationship: one approach is negative, pointing out the misogyny of traditional philosophers' attitudes or the problematic, gendered interpretations of their concepts. Another approach concentrates on recovering the lost voices of women philosophers, even going so far as to create an alternative canon. A third approach tries to find positive resources in the history of philosophy, an 'inheritance' that could support the ambitions of contemporary feminists. Of this third approach, Genevieve Lloyd argues that feminists appropriating the history of philosophy are "opening up traditional texts to enrich cultural self-understanding in the present" (Lloyd 2000a: 245). Those who favor the 'disinvestment' approach, however, remain wary of appropriation. They do not "take ownership of" the tradition like inheritance feminists do, because "they see in this tradition the perpetuation of relations of dominance" (Schott 2006: 56).

Cynthia Freeland (2000) wishes to combine the virtues of disinvestment and appropriation in her modified inheritance approach. Dilek Huseynzadegan (2018) seeks a similar balance, but her 'constructive complicity' method moves in precisely the opposite direction of Freeland's. I want to see how it applies to Plato's texts and to our practices of interpreting them and teaching them. My provisional conclusion is that feminists who enact a constructive complicity with Plato can revisit the originary moment when philosophy sought to consolidate itself as a distinctive enterprise. In doing so, they can draw from our Platonic inheritance an inclusive, dynamic philosophical praxis that complicates other impulses within that inheritance that produce exclusion and hierarchy.

1. Freeland and a modified inheritance approach

Freeland's wide-ranging article is framed by a meditation on the state of feminist engagement with ancient philosophy at the beginning of the millennium. She argues that beliefs about what is the proper method of history of ancient philosophy are ideological because they exclude feminist concerns, and she cites an essay by Michael Frede (1988) as an example. Freeland goes on to criticize Charlotte Witt's de-

fense of the inheritance approach (Witt 1998) because it does not distance itself adequately from the problematic methods exemplified in Frede. Witt, after all, seeks to rethink the philosophical canon in ways that are both traditional and radical; on one hand, she uses the methods of Frede's true historian — i.e., “quite serious historical and contextualized study of why a figure from the past said what he did” (Freeland 2000: 379); on the other hand, she seeks “major shifts and revisions in the canon” (380). But in many respects, Freeland says, feminists using the inheritance approach to revisit canonical figure are doing just what philosophers have always done. For this reason, ideological worries persist (381).

Freeland is inspired by the kind of criticism that Irigaray and Deutscher have mounted against traditional history of philosophy. Because of the ‘limiting sexism’ in philosophy “permeates our very thoughts and words” (391), it would seem that every approach to the study of the history of philosophy will be problematic. Nonetheless, Freeland does not advocate Irigaray's disinvestment approach, saying that it is too obscure (*ibid.*). Her modified inheritance approach, then, utilizes only aspects of the disinvestment approach. Insofar as she includes ideological criticism, her method aims to “dismantle thoughts, views, or frameworks of the past that have contributed to and upheld modes of domination, and also, replace these frameworks by ones that are more epistemically convincing” (402). But in addition to this deconstructive phase, there is a more positive mode of investigation. Here questions of truth are subordinated, as she does not think it necessary to “advance [her] own ‘true’ view about anything” (*ibid.*). Instead, she assesses ancient views by asking: “Were they plausible, original, systematically well-worked out, persuasive, internally consistent, etc.” (*ibid.*). Finally, there is again more negative work for Freeland's philosopher: “At the same time, I want to point out, criticize, and reject their internal inconsistencies, assumptions, and arguments that served to undergird tendencies toward oppression or dominance” (*ibid.*).

Freeland seeks a framework for understanding what philosophy is, such that the study of the history of philosophy breaks from its prob-

lematic past. This new framework adjusts the relative positions of the epistemic virtues. On an “even more radical view of the value of the history of philosophy” (404) than she endorses, she takes cues from the history of art. Such historians of philosophy would examine ancient works like works of art to see if they are “just plain great” or “beautiful, creative, interesting, etc.” (*ibid.*). They would admire ancient texts not because they might be true now, or part of a history that leads to the present, but because they are simply dazzling and wonderful.

This “even more radical view” is not Freeland’s, as such. But her interest in it indicates the degree to which she resists the search for truth. For Freeland it doesn’t make sense to seek the ‘truth’ of a philosophical text any more than it would a work of art. This comparison between the history of art and history of philosophy shows up again in her final recommendation: “You look at the artist or writer’s intention, assess the work as a whole and how it functions in its context, and then you see what puzzle it solved; finally, as a feminist, you make of it what you will” (405–406).

I think Freeland is correct to see how feminist engagement with ancient philosophers invites us to rethink what philosophy is, both then and now, and to redraw the boundaries between what is philosophy and what is not. But I have concerns about Freeland’s moves in this area. To begin, I believe it is mistaken to get rid of truth at the outset, or to subordinate it within the field of other epistemic virtues. First, since the best assumption about ancient philosophers is that they wrote in, or as part of, an effort to get at the truth, it is vitally important to pose the very question that motivated the philosopher to produce it in the first place. Second, and related to the previous point, treating the history of philosophy as a succession of puzzles to be solved is curiously detached, and it seems to invite the wrong spirit to the discovery. Finally, one wonders how far Freeland’s subordination of the truth goes. How can she hold that ideologically-problematic texts are, among other things, false (cf. 368) and at the same time decline to put forward interpretations that she regards as true (cf. 402)? Let us not subordinate truth or refuse asking questions that aim at discovering it. Let us rather

contest the meaning of truth and interrogate the contexts out of which it emerges, the manner of its operation, and the purposes it serves.

Freeland's invocation of the other epistemic values is also worrisome. Coherence, systematicity, comprehensiveness, originality: these epistemic values are more determinate than truth; they are, as it were, 'thick' epistemic concepts. And they are more likely to be embedded in masculinist discourse than truth is. Consider these examples: the search for logical coherence and formal validity in an argument can be a way to avoid discussion of the truth of premises. Do we really want to laud the kindred epistemic virtues of 'neatness' or 'elegance,' given how abstract these can be, and how these are aesthetic terms as much as they are epistemic? One might conjure up a feminist critique of comprehensiveness, too; what first comes to mind is a psychoanalytic reading that shows that it stresses control, order, and hierarchy. Also originality has a rather antifeminist history around it. The value of (at least one conception of) originality tracks the rise of modernity and flowers in Romanticism's celebration of the individual. Rozsika Parker and Griselda Pollock (1981) have shown how it was used to relegate the artistic output of women to the status of craft. To privilege originality may be to emphasize individual genius in a way that sets the creative (male) artist apart from others and makes his work valuable in comparison to theirs. From these cursory considerations alone, the substitution of a farrago of non-alethic epistemic virtues for truth would seem to create at least as many ideological problems as it intends to avoid.

It is worth asking again whether, as a way to resist ideology, there are alternatives to jettisoning truth and celebrating non-alethic and non-epistemic evaluations of texts. Is it better for feminists to demote the concept of truth altogether? Or is it better for feminists to find improved conceptions of truth? In a fuller study, I would seek to comprehensively interrogate Plato's conception of truth to not only admit the problems it exhibits but also to enact a "constructive complicity between our position and his thought" (Huseyinzadegan 2018: 13). Instead, I will offer far more limited remarks about his *means* of arriving at truth: philosophy. This in turn will help us to think critically about

our own philosophical practices, as Huseyinzedegan urges. First, let me say more about the constructive complicity approach.

2. *Huseyinzedegan's constructive complicity approach*

Huseyinzedegan's recent article on feminist appropriation of Kant expresses reservations about Freeland's approach and recommends a different path for feminists who wish to claim an inheritance and appropriate elements of the tradition for their transformative work. In many respects it recognizes the same risks that Freeland identifies, but approaches them in an entirely opposite way. Instead of coolness and distancing, Huseyinzedegan affirms the need for full and comprehensive engagement. Might this orientation to Kant guide our study of Plato? Instead of detachment, our response would be to put Plato "into conversation with recent feminist, anti-racist, post- and decolonial scholarship" since we wish to point out "the complicated legacies of this particular canonical thinker" (Huseyinzedegan 2018: 4). This is what Huseyinzedegan means by engaging comprehensively, rather than selectively. By inheriting Plato's texts "*as a whole*" rather than piecemeal, constructive complicity is "reclaiming them in their entirety, the good, the bad, and the ugly" (13). Huseyinzedegan wants to follow Spivak's recommendation of constructive complicity because it "traces a line of continuity and complicity" between the positions taken by historical philosophers and "our post- and neo-colonial present" (14, citing Spivak 1999: 9).

What would it mean in our interpretation of Plato to refuse Irigaray's irony and Freeland's detachment and follow the recommendations of Huseyinzedegan? We must acknowledge some obstacles for this method or orientation at the outset. Plato offers rather little that can or should be appropriated by feminists. In addition, Plato's texts are more complicated than Kant's. On one hand, the dialogues are literary wholes, with themes and preoccupations internal to each dialogue; on the other, they form transdialogic groupings that implicitly and explicitly link up with one another. Finally, how can one draw the line between philosophy and non-philosophy, or know what Plato endorses,

when the texts are dramatic and multivocal? Thus what we find is that feminist interpreters of Plato are already compelled to heed many of the warnings Huseyinzadegan gives to Kantian feminists.

Evidence of this can be found in the essays collected more than twenty years ago in Tuana 1994. Let us consider only the essays that center on Book V of the *Republic* and the question of whether the recommendation that women serve as philosopher-rulers is feminist. Even the most affirmative answer to that question, by Vlastos, notes deep complexities. He holds that Plato is “unambiguously feminist” about guardian women while also being “unambiguously antifeminist” in discussing nonguardian women and “virulently antifeminist” in his own attitudes toward Athenian women (Vlastos 1994: 12). Annas, though, already showed the anti-feminist ground of the judgment in favor of feminist status (Annas 1976: 312), and many of the other essays in this volume also challenge Vlastos’ assumptions about the meaning of feminism. Spelman, for instance, asks pointed questions about the price of Plato’s feminism that affirms equality in some respects and denies it elsewhere (Spelman 1994: 104–105). As Schott later puts the point, the feminism in Plato requires that we “situate the egalitarianism of Book V of *The Republic* in relation to Plato’s inegalitarianism, which posits that different natures are rooted in different kinds of souls” (Schott 2006: 48). In short, Plato’s feminist readers are already deeply attuned to the complex ambivalence of the texts. Many of them already follow Spivak’s hope that we find paths other than the two, well-worn paths of “excuses and accusations, the muddy stream and mudslinging” (Spivak 1999: 4).

Nevertheless, while these interpretations exhibit none of the glibness against which Huseyinzadegan militates, the scholarship is not as intersectional as Huseyinzadegan’s method requires. And they don’t draw the lines from historical texts to our contemporary practices as overtly as she does. These early essays only *begin* to gesture toward the critical reflexivity that Huseyinzadegan calls on us to develop when we read canonical philosophers, and which requires us to acknowledge the depth of our embeddedness in problematic traditions and histories. Let

me now outline one way that feminists might engage Plato's complicated construction of philosophy.

3. *Enacting our constructive complicity with Plato*

Andrea Wilson Nightingale offers an ingenious study of Plato's effort to distinguish philosophy from other intellectual enterprises. Plato did so, first, by assuming that philosophy is a social practice — a way of life — marked by substantive ethical and political commitments. Nightingale also shows how Plato continuously worked over these ideas about philosophy's distinctiveness, but with his own 'mixed' texts. She writes that this persistence may be a sign of his awareness of his failures in attempting to secure philosophy's special status; or, alternatively, it may signal his awareness that firm borders between it and poetry and rhetoric was "unnecessary or, indeed, undesirable" (Nightingale 1995: 195). This makes Plato particularly instructive for the present.

For, though he defines philosophy in opposition to poetry and rhetoric, Plato deliberately violates the borders which he himself has drawn. The boundaries between philosophy and 'alien' genres of discourse are created, disrupted, and created afresh. The ambivalence of this originary gesture is, perhaps, appropriate, since philosophy in the West has persisted by reinventing itself again and again. And this reinvention is surely necessary, since the discipline must respond to the socio-political practices as well as the intellectual developments of its respective culture. (Nightingale 1995: 195)

Though she is not an avowedly feminist author, Nightingale's insights are consonant with the work of other inheritance feminists. Nye makes the same point that Nightingale does about how the boundaries of philosophy are always contested (Nye 1998: 108), and shares her optimism that this invites us now to take up the mantle and rework those boundaries again. What is more, Rooney believes that feminists are especially well placed to take up this work (Rooney 1994: 19), an opinion very similar to Lloyd 2000a: 248 (cf. Le Doeuff 1991: 29).

These suggestions imply that we inherit from Plato an essential unsettledness around the very question of what philosophy is, and thus that we inherit an invitation to make and remake those boundaries today. But if this is correct, do we not also inherit the impulse to create hierarchies anew and deepen lines of difference between 'real' philosophy and various pretenders? And does this not have real implications for how we organize human and cultural relationships across difference? For even as Socrates embodied a populist conception of philosophy, it is true that Plato articulated an elitist conception. Taking in the full Platonic inheritance, we see that even the disciplinary instability inherent in philosophy can work to exclude non-white or non-male practitioners (Sanchez 2011: 40), or place unfair burdens on them (Dotson 2012: 15). What might be done to mitigate such outcomes?

Dotson calls on us to take up a culture of praxis in place of a culture of justification. Such a stance has at least two components, she says:

- (1) Value placed on seeking issues and circumstances pertinent to our living, where one maintains a healthy appreciation for the differing issues that will emerge as pertinent among different populations and
- (2) Recognition and encouragement of multiple canons and multiple ways of understanding disciplinary validation. (Dotson 2012: 17)

We can see the first component in the work of Carlos Fraenkel (2015) who brings what he calls a 'culture of debate' to audiences not often exposed to philosophical conversation. His practice of engaging the marginalized (such as Palestinian students at Al-Quds University in Jerusalem, and members of the Mohawk Council of Akwesasne in Canada) shows the transformative power of philosophy. This is also clearly evident in the work of Wartenburg (2014), who has developed a philosophy curriculum for elementary school children. Dotson's second component may also help us enact our constructive complicity with Plato when intersectional work engages the history of philosophy creatively and responsibly. Consider the work of Enrique Dussel (1995). His transmodern outlook aims at dialogue between the West and the global South, but one that is centered on the voice of the oppressed. Purcell (2018) exemplifies a different strategy for securing dialogue. His

comparison of Confucian and Aztec philosophy operates without Western philosophy being one of the elements compared. As we move from our philosophical theorizations to concrete practices of teaching and researching, and back again, these endeavors show the power that philosophy has in improving relations with oneself and with others. But just as often we also see philosophy reproducing problematic power relations (cf. Lloyd 2000b, who shows how Australian colonialism inherits pernicious imaginaries from the history of modern philosophy).

4. Conclusion

In a later article, Freeland writes that “superficial errors can seem too easy to correct; subtle errors necessitate subtle strategies of response” (Freeland 2004: 46). I believe that constructive complicity provides such subtlety of response. It forces us to undertake the kind of critical reflexivity that is the hallmark of philosophy, but with more careful attention to the structures that support and condition this reflexivity and our self-awareness. Plato’s *Corpus* contains contradictory moods and incompatible gestures. Fully engaging it all means that we own this ambivalent inheritance. The inheritance can work for good or ill — or both of these at once. Facing this fully may mean that we are in a better position to create practices that empower and liberate, aid the formation and expression of agency, produce intellectual and moral virtue, and even inspire social and political transformation.

References

- Annas, J. (1976), "Plato's *Republic* and Feminism", *Philosophy* 51.197: 307–321.
- Dotson, K. (2012), "How is This Paper Philosophy?", *Comparative Philosophy* 3.1: 3–29.
- Dussel, E. (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. Trans. by M.D. Barber. New York: Continuum International Publishing Group.
- Fraenkel, C. (2015), *Teaching Plato in Palestine: Philosophy in a Divided World*. Princeton University Press.
- Frede, M. (1988), "The History of Philosophy as a Discipline", *Journal of Philosophy* 85.11: 666–672.
- Freeland, C. (2000), "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy", *Apeiron* 33.4: 365–406.
- Freeland, C. (2004), "Schemes and Scenes of Reading the *Timaeus*", in L. Alanen and C. Witt, *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, 2004, 33–49. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Huseyinzadegan, D. (2018) "For What Can the Kantian Feminist Hope? Constructive Complicity in Appropriations of the Canon", *Feminist Philosophy Quarterly* 4.1: 1–25.
- Le Doeuff, M. (1991), *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.* Trans. by T. Selous. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lloyd, G. (2000a), "Feminism in the History of Philosophy: Appropriating the Past", in M. Fricker and J. Hornsby (eds.), *Cambridge Companion to Feminist Philosophy*, 245–263. Cambridge University Press.
- Lloyd, G. (2000b), "No One's Land: Australia and the Philosophical Imagination", *Hypatia* 15.2: 26–39.
- Lloyd, G., ed. (2002), *Feminism and History of Philosophy*. Oxford University Press.
- Lovibond, S. (1994), "An Ancient Theory of Gender: Plato and the Pythagorean Table", in L.J. Archer, S. Fischler and M. Wyke (eds.), *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, 88–101. New York: Routledge.
- Nightingale, A.W. (1995), *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge University Press.
- Nye, A. (1998), "It's Not Philosophy", *Hypatia* 13.2: 107–115.
- Parker, R., Pollock, G. (1981), *Old Mistresses: Women, Art, and Ideology*. London: Pandora Press.
- Purcell, S. (2018), "Confucius and the Aztecs on The Mean", in S.R. Berruz and L. Kalmanson (eds.), *Comparative Studies in Asian and Latin American*

- Philosophies: Cross-Cultural Theories and Methodologies*, 155–171. London: Bloomsbury Academic.
- Rooney, P. (1994), “Recent Work in Feminist Discussions of Reason”, *American Philosophical Quarterly* 31.1: 1–21.
- Sanchez, C. (2011), “Philosophy and the Post-Immigrant Fear”, *Philosophy in the Contemporary World* 18.1: 31–42.
- Schott, R.M. (2008), “Feminism and the History of Philosophy”, in L.M. Alcoff and E.F. Kittay (eds.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, 43–63. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Spelman, E. (1994), “Hairy Cobblers and Philosopher-Queens”, in N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 87–108. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Spivak, G.C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Vlastos, G. (1994), “Was Plato a Feminist?”, in N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 11–24. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Wartenburg, T.E. (2014), *Big Ideas for Little Kids: Teaching Philosophy through Children’s Literature*. Second edition. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Education.
- Witt, C. (1998), “Form, Normativity and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective”, in Id. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, 118–137. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Алексей Нестерук

Космология Платона и платонизм в современной космологии

ALEXEI NESTERUK

PLATO'S COSMOLOGY AND PLATONISM IN MODERN COSMOLOGY

ABSTRACT. This article discusses the fundamental asymmetry between the notion of time and spatial medium (receptacle) in Plato's cosmology. Space, in contradistinction with time, reveals itself as a necessary preexisting element of cosmology which gives rise to the sensible realm involved in temporal flux. It is demonstrated, on the basis of a model of quantum cosmology by S. Hawking, that all modern theories of the origin of the visible universe claiming to be able to explain the causal principle of the world have to appeal to some pre-existent entities closely resembling the space (receptacle) of Plato as such an initial and highly symmetrical type of being which is required for physics to be able to function at all. The conclusion is drawn that Platonism in modern cosmology, being a sort of reproduction of Plato's thinking in building a theory of the world's origin, is *de facto* a transcendental delimiter inevitably appearing in all attempts to model the origin of the universe.

KEYWORDS: cosmology, matter, space, Platonism, time, universe.

Зачем понадобилось ниспровергать с олимпийских высот Платона фундаментальные представления естественнонаучной мысли и пытаться обнаружить их земное происхождение? Ответ: для того, чтобы освободить эти идеи от связанных с ними «табу» и, таким образом, достичь большей свободы в формировании представлений и понятий... Наука приняла от донаучного мышления понятия пространства, времени и материального объекта... а затем модифицировала и уточнила их (Эйнштейн 1966: 139).

Альберт Эйнштейн

Относительность и проблема пространства

© А.В. Нестерук (Санкт-Петербург). alexei.nesteruk@port.ac.uk. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.15

Поскольку в действительности мы по-прежнему далеки от понимания космоса, в котором мы обнаруживаем себя, мы не можем выносить суждения о значимости теорий на предмет их истинности. Это связано с тем, что мы можем выносить суждения о них только на основе успеха тех теорий, которые следовали за ними. Если принять такой критерий значимости, то вряд ли мы найдем много теорий, более значимых, чем у Платона (Miller 2003: 18).

Dana Miller

The Third Kind in Plato's Timaeus

Космология Платона была и является предметом многочисленных исследований. Достаточно вспомнить ставшие уже классическими комментарии на «Тимея» А. Тэйлора (Taylor 1928) и Ф. Корнфорда (Cornford 1937) в середине XX века, как, впрочем, и относительно недавнюю интерпретацию этого диалога в свете современной космологии в книге Л. Бриссона и Ф. Мейерстайна (Brisson, Meyerstein 1995). Космология Платона была невольным участником не только философских интерпретаций античной философии вообще, но и богословских дискуссий в эпоху патристики. Аналогии между современной космологией и космологией Платона, как первым в истории мысли систематическим изложением теории мира с упором на математику, продолжают находить место в научной литературе. «Платонизм» является подразделом философии математики, исходящим из приоритета и первичности мира идеальных математических конструкций по отношению к их физическим коррелятам (см., например, Balaguer 1998). Ученые и философы науки становятся явными и неявными адвокатами платонизма в современной теоретической физике¹.

Несмотря на это, в космологии Платона остаются элементы, не имеющие однозначной интерпретации и продолжающие быть предметом исследования. Сам термин «платонизм» также под-

¹ Достаточно упомянуть наиболее выраженного адвоката платонизма в современной математической физике Роджера Пенроуза. См., напр., его компендиум «Путь к реальности», в начале которого в популярной форме он апеллирует к миру идей как протобразу мира физических объектов (Penrose 2005: 7–24).

вержен пересмотру в контексте современной науки. С одной стороны, когда говорят о платонизме, акцентируют внимание на идее мира идеальных форм, созерцающая который демиург «создавал» вселенную, как бы накладывая на него некую преимущественно математическую структуру. Идеальные формы ассоциируются с математическими идеями и конструктами, и современная теоретическая физика, обращаясь к таким конструктам, предполагает наличие соответствия между миром математических форм и физической реальностью. Казалось бы, вся острота «платонизма» в современной науке исходит из дуализма между миром идей и миром вещей. Чья онтология может быть положена в основу мироустройства? Но при этом опускаются два момента в космологии «Тимея», а именно демиург — как тот трансцендентный «создатель» мира, след от которого в наблюдаемом мире практически отсутствует, а также тот до-мировой или предмирный субстрат или форма, из которой и в которой демиург осуществлял порядок по идеальному образцу (так называемый третий фактор). Какова роль этого третьего фактора в тексте «Тимея», который может найти аналог в современной космологии?

Что касается демиурга, трансцендентного как по отношению к миру идей, так и миру вещей, наука даже не пытается мыслить на эту тему, неявно переводя посредничество между этими мирами в сугубо эпистемологическую сферу, т.е. в сознание человека. А вот чем является платоновский третий фактор, здесь науке есть что предложить в качестве интерпретации. Физическая космология (впрочем, как и сам Платон) отчетливо понимает, что она не в силах воспроизвести даже в мысли христиански понимаемое *creatio ex nihilo* и что, как и платоновский демиург, она нуждается в предсуществующей реальности, которая должна быть в распоряжении демиурга для того, чтобы создавать космос, а для человека — чтобы поставить проблему его происхождения. Другими словами, современной космологии присущ платонизм в первую очередь потому, что она не может оперировать с философским понятием «ничто», и по аналогии с «Тимеем» ей нужна какая-то

предлежащая структура (физическая или идеальная), которая является пред-данной, т.е. не подпадающей под акт «сотворения» самим демиургом. Современная наука оказывается гораздо ближе платоновской космологии, чем христианскому учению о сотворении мира из ничего, ибо космология и физика могут функционировать только в условиях уже заданного мира, и способ объяснения происхождения этого мира может исходить только из выведения структуры этого мира из чего-то более простого, элементарного и всеобщего, но самого по себе необъяснимого с точки зрения его случайной фактичности. Именно в этом смысле мы используем термин «платонизм»: платонизм как неявное положение предсуществующей реальности, из которой и/или в которой возможна любая космогония, т.е. генезис наблюдаемого в пространстве и времени мира.

В тексте «Тимея» такая реальность появляется под разными наименованиями, и мы дадим их краткий обзор. Важным предвосхищаемым выводом нашей дискуссии будет то, что современная математическая космология, претендующая на экспликацию причинного принципа мира, с неизбежностью находит предел своей деконструкции вселенной к чему-то элементарному и безвременному. Она обнаруживает необходимость введения в познание представления о предсуществовании (не только демиурга, придающего вселенной законы), но в первую очередь — некоей умопостигаемой структуры (ибо она оказывается за пределами времени), которую можно назвать, например, пространством, но понимаемым как абстрактно-математическая структура, как элементарный ингредиент, без которого причинный принцип мира непредставим в мышлении вообще. Онтологический статус этой структуры остается непроясненным (если не делать упор на его происхождение в сознании космолога), так же как и третий фактор в космологии «Тимея». Именно поэтому данное исследование носит двоякий характер: с одной стороны, оно указывает на пределы современной космологии, логика развития которой с неизбежностью приводит к инвокации платонизма в той

или иной форме как закономерному развитию любой научной мысли, переходящий в философские рассуждения о причинном принципе мира; с другой стороны, научная космология позволяет эксплицировать в современных терминах такие до конца непроясненные представления из космологии Платона, как «вместилище», «восприемница» и «мать» всякого творения. Поскольку последние представляют особый интерес в платоноведении², мы считаем, что данная работа представляет собой интерес для своего рода «визуализации»³ представлений о вместилище как пространстве. Важным элементом в нашем изложении проблемы будет контраст между временем и пространством в космологии Платона. В представленной логике этот контраст будет выявлен в обратном, если так можно выразиться, направлении, когда генезис мировой действительности будет представлен через его деконструкцию, в первую очередь связанную с изъятием времени как ингредиента любой физической теории мира.

1. Безосновность и необходимость пространства в космологии Платона

Известно, что представление о времени в космологии Платона возникает как желание Отца сотворить в материально-чувственном мире движущееся подобие вечности. В этом смысле видимый эмпирический мир и время сосуществуют и не имеет смысла говорить о времени до того, как возник чувственный мир. Соответственно, возникновение времени и видимого мира — это одна проблема, и любое представление о начале мира во времени не имеет смысла. Суть космологии, по Платону, — обнаружить в видимой вселенной те инвариантные свойства, или симметрии,

² Как уже было упомянуто выше, литература, посвященная трактовке «Тимея», обширна. Кроме приведенных выше источников, упомянем две книги: Sallis 1999 и Mohr, Sattler 2010. Последняя коллективная монография примечательна тем, что в ней прослеживается релевантность космологических взглядов Платона по отношению к современной космологии (см. там статью Legget 2010).

³ Ср. попытки визуализировать представления о вместилище в Zeyl 2010.

согласно которым эта вселенная упорядочена Демиургом. И для того, чтобы это было достижимо, экспликация вселенной должна быть осуществлена на языке математики как посреднике между видимым чувственным миром и миром умопостигаемым. Это тот принцип, который лежит в основании современной космологии, но мифологическое содержание которого во времена Платона сдерживало его применение в естествознании вплоть до XVIII-го века.

Греческая модель космоса исходила из того, что существование мира вообще, как хаотически первородного, неизбежно и необходимо, и не следует вопрошать о причинах его существования. Ставить вопрос о причинном принципе мира вообще незаконно, ибо выход из мира невозможен и, выражаясь современным языком, он не может стать объектом исследования. «Сотворение» мира понималось как его упорядочивание; будучи упорядоченным, мир остается неизменным: несмотря на внутреннее движение во времени, он пребывает в состоянии «вечного возвращения» на круги своя. Бытие мира в греческих представлениях было субстанциальным (в зависимости от приоритетов того или иного философа эта субстанция наделялась разными наименованиями и свойствами, от «воды» Фалеса Милетского до известных математических «тел» Платона). Геометрически мир трактовался как сферический, его граница соответствовала сфере неподвижных звезд, а движения сфер по сути манифестировали ход времени. Видимая вселенная живет во времени, являясь образом невидимого и неизменного мира умопостигаемых форм.

Трактовка Платоном времени демонстрирует яркий контраст по сравнению с его трактовкой «пространства». Если время было чертой порядка уже сотворенного мира (т.е. как философски случайное — контингентное = свободно обусловленное действием демиурга), то «пространство» введено в *Тимее* как нечто «необходимое», как то, что называется Платоном *ύλοδοχή* — «вместилищем» для становления мира (48e, 52a)⁴. По сути, речь идет о чем-

⁴ Фрагменты из «Тимея» приводятся в переводе С.С. Аверинцева. Л. Брис-

то пред-мирном, о субстрате всякого телесного возникновения, о некоей первостихии, т.е. том, что было до того, как демиург упорядочил ее. Можно провести аналогию с вечными первоначалами греческих философов, такими как вода (Фалес), огонь (Гераклит), воздух (Анаксимандр) и т.д. Семантическая интерпретация этого представления сложна и неоднозначна, и Платон связывал ее с «незаконным умозаключением», поверить в которое невозможно (52b), ибо познать, что это такое, сложнее, чем узнать форму, согласно которой функционирует тот или иной аспект мира.

Остановимся подробнее на том, каким образом асимметрия между пространством и временем получила свою мотивацию в космологии Платона. В рассуждениях о вселенной Платон провел различие между бытием умопостигаемого мира и чувственным миром, находящимся в становлении и которому присуще время, и, таким образом, провел разделение ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) между вечной моделью (или формой) и тварной копией (или образом) (27d). Но его логика требует ввести (вдобавок к $\lambda\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, то есть ноэтическим моделям или архетипам, а также $\mu\upsilon\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha$, то есть преходящим событиям чувственного мира, являющимся изображениями архетипов), бесформенную пассивную среду (предсуществующий хаос), в котором эти события происходят, и это есть $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\delta\omicron\chi\eta$, или вместилище. Платон также говорит об этой среде как о матери ($\mu\eta\tau\eta\rho$), восприимнице всех вещей ($\lambda\alpha\nu\delta\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$), некоей матрице ($\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\chi\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$), в которой запечатлены образы, и, наконец, как о пространстве ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$) (52a). Представление о вместилище, или хранилище, не следует понимать буквально, поскольку оно не имеет своей собственной формы и не придает форму тому, что его наполняет. Оно просто есть *то, в чем* ($\acute{\epsilon}\nu\ \tilde{\omega}$) вещи возникают и уходят. И еще в меньшей степени о нем можно думать как о некоем субстрате или составе, из которого образуют-

сон приводит резюмированное объяснение «третьего вида» бытия как «абсолютно неопределенной пространственной среды, в которой демиург производит свои действия, давая возможность появлению чувственных вещей, моделями которых служат умопостигаемые формы» (Brisson 1998: 177).

ся вещи. Оно есть постоянный и бесформенный элемент, в котором происходят события, присущие чувственному восприятию, но оно не проявляет себя и не является вместилищем архетипов, хотя и участвует неким странным образом в мире умопостигаемых сущностей (51ab).

В представлении об *ύλοδοχή*, с одной стороны, речь шла о недифференцированном состоянии и беспорядке (постичь который невозможно), но с другой стороны в «Тимее» прочитывается некая конфигурация этого вместилища, когда Платон рассуждает о различных «частях» вместилища, связываемых с разными первоэлементами (51b). Здесь как бы смыкаются две проблемы: проблема предсуществования первоэлементов (земля, вода, воздух, огонь — были ли они созданы демиургом или нет), и проблема того, «где» или «в чем» были эти первоэлементы. Вот здесь и возникает необходимость введения в рассмотрения этого «где» и «того, в чем». Однако, дать четкое описание такого предсуществования сложно, находясь в условиях уже существующего, так что возникает аналогия и метафора, порождающая неоднозначность. Существует по крайней мере четыре способа формальной интерпретации вместилища: 1) вместилище является материей; 2) вместилище есть пустое, или чистое, пространство и, следовательно, оно не материально; 3) вместилище представляет собой комбинацию как материи, так и пространства; 4) вместилище не является ни материей, ни пространством.⁵ В контексте космологического взгляда на идеи Платона мы будем придерживаться третьей интерпретации, не отвергая другие возможные толкования, но указывая, что отождествление вместилища с пространством произошло достаточно поздно в диалоге, как бы дополняя ранние интерпретации вместилища как восприемницы (49ab) и матери (50d). Платон приводит три наглядные интерпретации того, как можно понимать вместилище, которые мы оставляем в стороне как несущественные для целей нашего исследования⁶.

⁵ См. подробную дискуссию об этих различиях в Miller 2003: 19–36).

⁶ См. Hare 2010: 135–138.

При этом мы солидарны с отождествлением $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\delta\omicron\chi\eta$ (вместилища) с $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ (формально — пространством, трактуемым не как пустое пространство, а как *пространственная среда*), осуществленным Бриссоном и Мейерстайном в формулировке космологических аксиом Платона. Например, Аксиома Т7 формулируется ими так: «Демииург упорядочивает исходный состав, $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ». И тут же приводится разъяснение, что $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ является тем, «в чем находятся все чувственные особенные» (52b4), т.е. $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ есть «пространство или место, а также то, из чего они сделаны, т.е. нечто, что приближенно можно назвать ‘*пространственной средой*’. $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ является гибридной сущностью — она вечная и существует до того, как демииург, по мере своей возможности, упорядочивает ее. Но все, что находится в $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, и все, что произведено из нее, т.е. чувственный мир, является вечно изменяющимся» (Brisson, Meyerstein 1995: 22). В этой трудности строгого разделения в представлении о вместилище чисто пространственного и материального в космологии Платона закодирована интуиция, получившая развитие как в реляционных концепциях пространства (например, у Лейбница), так и в научном представлении о том, что пространство по сути воспроизводит структуру гравитационного поля, присутствующего в нем объекта (с точки современной физики даже представление о пустом пространстве не является до конца последовательным, ибо материальной средой, порождающей такое пространство, является вакуум, который не есть философски понимаемое ничто (ср. 58a, 60c)). Именно в таком смысле можно интерпретировать отождествление Бриссоном и Мейерстайном $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ с «восприимницей и как бы кормилицей всякого рождения» (49a): $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ есть тот гибрид пространства и вакуума («пространственная среда»), которые *потенциально* содержат все многообразие чувственно наблюдаемого мира. Когда Платон говорит о «вместилище» как о пространстве, он не использует количественный язык, в терминах которого измеряется объем пространства, а выражается о нем как о том, что не подвержено изменению и что создает *предпосылку* для всего того, что приходит к существованию. Чело-

век воспринимает пространство не с помощью чувств, а посредством умозаключения, говоря, что всякому бытию должно быть где-то, в каком-то месте, и занимать какое-то пространство (52ab). Пространство есть «место», где вещи случаются и имеют положение. Представление об исходном, пред-мирном состоянии как вместилище, имеющем пространственный и материальный компоненты, по сути делает вместилище концепцией, содержание которой может быть прояснено наукой. И современная космология помогает в этом.

Имеется еще один важный момент, почему Платону не удалось избежать введения того третьего фактора, который был по сути призван связать мир идей и мир вещей. Дело в том, что Платон привлек концепцию вместилища как некую третью «вещь» наряду с архетипом (παράδειγμα) и копией (μίμημα) для того, чтобы преодолеть пропасть (χωρισμός) между областями умопостигаемого (νοητά) и чувственного (αἰσθητά). Чтобы придать событиям умопостигаемый характер, эти события должны получить свое оформление как идеи, как образцы того, что случается физически случайно. Для этого нужна среда, «в которой» происходят события чувственного мира. Без нее эти события не смогли бы получить своего оформления и, тем самым, стать умопостигаемыми, то есть они не смогли бы стать копиями архетипов и, следовательно, не были бы сопричастны умопостигаемым формам. Пространство необходимо для установления объективного соответствия нашим концепциям, ибо оно есть та среда, через которую эти концепции укоренены в образе «тождественного и неизменного» (28d), т.е. не подверженного временному потоку. Установить это соответствие было бы невозможно, если бы κόσμος νοητός (умопостигаемый мир) и κόσμος αἰσθητός (чувственный мир) существовали бы не пересекаясь. В то же время разделение между умопостигаемыми формами и чувственными вещами должно сохраняться, поскольку мы не можем переносить концепции из мира чувственных объектов на реальность, выходящую за рамки нашего мира. Концепция «разделения» говорит о мире за

пределами пространства и времени, и в то же время в ней самой присутствует пространственный элемент как своего рода протяженность. Таким образом, нам не обойтись без пространственных представлений даже тогда, когда мы говорим о том, что за пределами пространства этого мира и независимо от него.

Несмотря на то, что Платон ввел представление о пространстве наряду с бытием (архетипом) и становлением (образом), по своему смыслу пространство более тяготеет к умопостигаемой форме, ибо ему не присуще время, и его «стабильность» соответствует неизменности платоновских идей. В этом смысле пространство сочетает в себе бытийный и идеальный аспекты, оказываясь тем ингредиентом платоновской космологии, без которого последняя просто невозможна. Сотворение демиургом видимой вселенной и времени предполагает, что пространство уже бытийствует, и принцип его существования не связан с демиургом, а является имманентным аспектом бытия, так же как и основных материальных форм, используемых демиургом для сотворения видимого мира. Другими словами, если попытаться сформулировать принцип причинного основания мира, то причиной для видимого мира и времени является демиург, в то время как нет и не может быть найден причинный принцип существования пространства. Это означает, что если философия предпринимает попытку эксплицировать происхождение видимой вселенной из чего-то предшествующего и предлежащего по отношению к ней, то ей необходим по крайней мере один фундаментальный и предельно общий ингредиент — пространство как арена разворачивающегося становления мира. Отказ от признания последнего приводит любое философствование в тупик, переводя все его гипотезы о возникновении мира в богословскую сферу. Если принять факт того, что вместилище как пространство существует как данное, то случайная событийность упорядоченного демиургом мира может получить экспликацию в логических формах только на основе соотнесения этой событийности с пространством.

Исходя из сказанного, рассматриваемый ниже платонизм со-

временной космологии связывается не просто с тем, что используемые ею математические конструкты могут иметь происхождение из мира идеальных форм, а с тем, что экспликация этих конструктов возможна только в предположении существования некой первичной пространственной среды, являющейся логически, а может быть и физически, «восприимчивой» всякого становления.

2. В каком смысле научная космология может говорить о сотворении мира: простая модель

Для того, чтобы продемонстрировать заявленное в предыдущем разделе, мы обратимся к вопросу о том, может ли физическая космология эксплицитно изложить идею происхождения мира из ничего. Ответ на этот вопрос приходит сразу же из простого наблюдения, что законы и представления, которые использует физика, являются имманентными материальному миру. Вопрос о самом существовании материи и управляющих ею законов не может рассматриваться физической космологией, так как законы, выражающие конкретное бытие этой материи, не объясняют ни этого бытия, ни фактической случайности этих законов. Поскольку космологические теории оперируют в рамках уже данных законов физики, такие теории представляют негативный, но в то же время пропедевтический интерес в представлении о том, что понимается под сотворением мира из ничего.

В классической космологии в основании описания физических процессов во вселенной лежит предположение о пространстве и времени как исходных трансцендентальных ограничениях на возможность познания вселенной человеком. Это означает, что если космология хотела бы объяснить происхождение вселенной в философском смысле, ей пришлось бы объяснить происхождение как пространства-времени, так и материи, ее наполняющей. Очевидно, что такого рода объяснение выходит за пределы возможностей физики. Однако проблема происхождения мира как его *начала во времени* с неизбежностью возникает в кос-

мологии расширяющейся вселенной, когда теория обращает это расширение назад в прошлое. Это такое начало вселенной, за пределы которого космология не в состоянии заглянуть, а представления классической физики теряют в нем смысл. Соответственно, теоретические гипотезы, приводящие к аномальным начальным значениям физических параметров вселенной, в этом начале не проверяемы в принципе, а их наличие отражает хорошо известную из истории философии тенденцию сводить многообразие наблюдаемых форм мира к его абстрактному предлежащему единству.

Итак, возникает вопрос: в каком же смысле космология может рассуждать о происхождении вселенной, то есть ее возникновении? Поскольку построить причинный принцип мира (как объяснение случайной фактичности вселенной) космология не в силах, можно предположить, что единственное, что она могла бы сделать, — это попытаться смоделировать своего рода «демиургическое» творение мира, т.е. его упорядочение и структурирование из некоего состояния материи в условиях *предсуществующего* пространства и времени. Тогда «момент» такого сотворения можно было бы интерпретировать как «начало» вселенной, отсчитываемое по шкале времени самой наблюдаемой вселенной. У этого «начала» должны были бы быть физические свойства, соответствующие отсутствию вещества, т.е. состоянию с нулевой энергией (физический вакуум как образ философского «ничто»). Это требование было бы «мета-законом» в предсуществующем пространстве и времени, предопределяющим все будущие состояния вселенной, но в предсуществующем пространстве и времени. Такого рода космологическая модель была предложена в свое время Трайном (Трун 1998). В ней вселенная возникает в результате флуктуации физического вакуума в *предсуществующем* пространстве и времени. Геометрически развитие вселенной можно представить как расширяющийся световой конус будущего, чья вершина, соответствующая началу наблюдаемой вселенной, размещена *произвольно* в предсуществующем простран-

стве и времени. Эта произвольность, или случайность, «места» и «момента» возникновения видимой вселенной в предсуществующем пространстве-времени составляет философское затруднение: невозможно обосновать, почему вселенная возникла в определенной точке предсуществующего пространства-времени. Вопрос, почему вселенная была «сотворена» в случайно выбранный момент времени, а не раньше или позже, приобретает здесь смысл лишь с позиции внешнего времени. Если это внешнее временное измерение метрически бесконечно, то «момент» возникновения вселенной произволен, а вопрос «почему раньше или позже?» может быть поставлен только в отношении группы вселенных. Но поскольку такие вселенные принципиально не наблюдаемы, вопрос остается лишь логической абстракцией⁷.

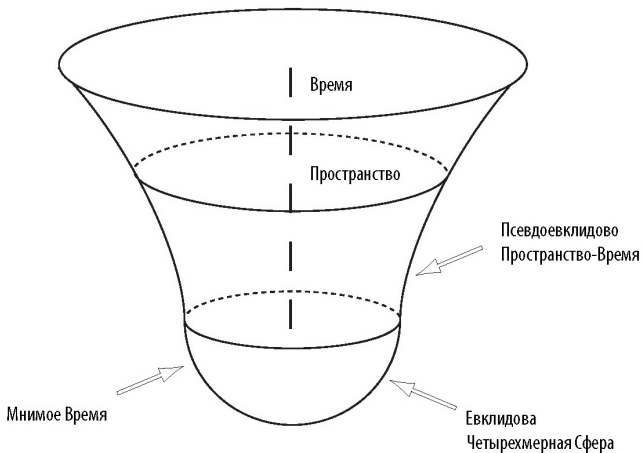
Мы можем говорить об абсолютном начале времени в пределах видимой вселенной, прослеживая ее расширение назад во времени, но это никогда не позволит утверждать о существовании или несуществовании предсуществующего времени, «до» того, как возникла наша вселенная. Эта ситуация была описана Кантом в его первой космологической антиномии как логическое напряжение между *Тезисом* о том, что мир имеет начало во времени, и *Антитезисом*, что мир не имеет начала во времени и неограничен в пространстве (Кант 1994: 268–269). Согласно современным взглядам, тезис соответствует точке зрения о том, что вселенная уникальна, и что исходное состояние вселенной («Большой взрыв») является абсолютным началом вселенной, а также времени и пространства. Антитезис соответствует модели вселенной с предсуществующим временем и пространством, где видимая вселенная является одной реализацией потенциально бесконечного количества вселенных, соответствующих разным начальным условиям в разные моменты предсуществующего времени.

⁷ Проблема «Почему не раньше?» в отношении сотворения мира была известна греческим философам и христианским богословам. См. ее анализ, например, в Sorabji 1983: 232–238. См. также нашу работу Nesteruk, Litvin 2018.

Отсюда следует, что если бы космология все же надеялась создать какую-нибудь теорию, соотносимую с учением о *creatio ex nihilo*, ей в первую очередь следовало бы отказаться от его моделирования как начала в предсуществующем времени, ибо предсуществование пространства-времени противоречит предположению о сотворении из ничего, а также приводит к трудностям логического порядка с произвольностью «момента» сотворения. Поскольку гипотеза о предсуществующем пространстве-времени является не физической, а скорее философской, для устранения философской неопределенности научные теории должны были бы придать начальным условиям вселенной имманентный, т.е. физический смысл. На первый взгляд такое требование выглядит проблематичным, так как физическая теория предполагает время как необходимое условие, в котором происходит движение и изменение. Придание начальным условиям физического смысла как того начального состояния вселенной, которое порождает само время, неизбежно приводит к введению в физику конструкторов, которые сами по себе вряд ли могут иметь физические корреляты. Дальнейшая логика поиска путей экспликации такого «без-начального начала» указывает на то, что необходимо преодолеть кантовские антиномии, и сделать это можно с помощью изъятия времени из искомым начальным условий, то есть «сделать» начальные условия *граничными условиями*, которые не обладали бы признаками временности. Однако поскольку какой-то предсуществующий ингредиент должен все-таки остаться (ибо физика не может моделировать переход от «ничто» к «чему-то»), по логике вещей им может быть только пространство (необходимо помнить, что в релятивистской космологии пространство всегда предполагает присутствие какого-то вещества, пусть даже им является физический вакуум). В таком случае можно было бы сказать, что вселенная сотворена не во времени, но в предсуществующем пространстве (что делает всю космологию похожей на представления Платона об упорядочении мира из предсуществующего вместилища). Естественно, при

этом нужен был бы механизм возникновения времени, присущего наблюдаемой вселенной. Тем самым проблема «сотворения» времени была бы переведена в плоскость его «возникновения» как геометрической трансформации из предсуществующего пространства в те пространственно-временные формы, которые соответствуют наблюдаемой вселенной (механизм такой трансформации мог бы по аналогии быть связан с платоновским демиургом). Поскольку в такой модели время возникает вместе с видимой вселенной, то проблема «когда» этого возникновения отсутствует, ибо это «возникновение» есть геометрический переход в предсуществующем пространстве, где времени нет. Однако, если глобальная пространственная «сингулярность» существовала до того, как возникла видимая вселенная во времени, трудно было бы утверждать, что эта вселенная была сотворена из ничего, так как она «врождена» в изначальную сингулярность, а последняя – не ничто в философском смысле, но предсуществующее пространство. Устранение временного начала вселенной и замена ее на вне-временное пространство является, пожалуй, максимально возможной надеждой космологии по построению сценария, имитирующего сотворение вселенной. Можно предположить, таким образом, что любой подобный сценарий с неизбежностью приводит космолога к такой модели, которая своим архетипом имеет космологию Платона с демиургическим созданием наблюдаемого космоса из предсуществующего «вместилища».

Интуиция того, что любая модель сотворения вселенной должна исключать вопрошание о том, «что было до» и «где было» начало вселенной, является не столько физическим, сколько философским требованием, накладывающим условия на возможную геометрическую структуру альтернативной модели начального условия вселенной и приводящим к необходимости переформулировки теории так, чтобы асимметрия между пространством и временем, присущая классической физике, была устранена. С. Хокинг предложил подобную модель, в которой последнее требование достигается переходом к *мнимому* времени (в смысле



«Возникновение» видимой вселенной во времени из Евклидова пространства в космологии С. Хокинга.

теории комплексных чисел), становящемуся по сути четвертым пространственным измерением, в результате чего: 1) в описании «начальных» условий вселенной пропадает ссылка на что-либо вне вселенной, так что «начальные условия» могут теперь рассматриваться как составная часть теории, присущей этой вселенной, 2) сформулированные начальные условия для пространства-времени представляют теперь не псевдо-Евклидову геометрию, но компактную Евклидову (в которой нет границ), в которой нет разницы между временным и пространственными измерениями (Hawking 1988). Проблема *начальных* условий вселенной удаляется с помощью утверждения о том, что вселенная изначально не должна иметь границ, а следовательно, и «никаких начал». Иначе говоря, термин «начальный» теряет смысл, так как во вселенной нет особого места, которое можно было бы взять как ее «изначальную» границу, ибо границы нет. Геометрическая структура вселенной предстает в виде криволинейного конуса, где переход от «начального» состояния сугубо пространственной вселенной

к «классической» наблюдаемой вселенной во времени сопровождается переходом от мнимого времени к действительному времени (Hawking, Penrose 1996: 86) (см. диаграмму).

Достижением такого, предложенного Хокингом, сценария, является упразднение сингулярного состояния, связываемого с временным началом вселенной, а также снятие проблемы предсущего времени со всеми его парадоксами.

3. Платоновская интерпретация модели и платонизм в космологии

Нетрудно заметить, что любая космологическая теория, претендующая на моделирование причинного принципа мира, с неизбежностью вводит в рассмотрение некий ненаблюдаемый и предлежащий уровень реальности, играющий роль платоновского вместилища, понимаемого как пространственная среда, как пред-основа мира, как некий простой порядок, из которого возникает сложный порядок наблюдаемого мира.

Однако, что является новым в приведенной модели для прояснения физического смысла образа платоновского вместилища? Новой оказывается возможность отстаивать мнение, что вместилище по своему статусу ближе миру идеальных форм, нежели физическому миру. Для того, чтобы обосновать этот тезис, посмотрим ближе к тому, каковы мотивации и способы введения в теорию представления о вселенной с мнимым временем, т.е. вселенной как замкнутом 4-мерном пространстве.

Мотивацией модели была деконструкция временного порядка вселенной с тем, чтобы устранить проблему ее происхождения во времени. Время здесь понимается как необратимый поток событий в наблюдаемой вселенной. При внимательном рассмотрении оказывается, что «устранение» времени из модели Хокинга не есть упразднение времени, а его сокрытие под другим *наименованием*. Смысл этого наименования может быть прояснен, если интерпретировать модель Хокинга как уточняющую различение

в составной структуре тварного мира между реальностью эмпирической и реальностью умопостигаемой, как оно было разработано Платоном и в разных формах платонизма. В неоплатонизме, например, проводилось различие между *временем* и *вечностью*. В области умопостигаемого нет времени — то есть, оно вне-временно, вечно. Эмпирическая область (мир чувственный) пребывает во временном потоке событий. Используя терминологию неоплатоников, можно говорить о *вневременном времени* умопостигаемого мира как о *трансцендентном времени*. Прокл рассматривал время как понятие, объединяющее оба аспекта одного и того же бытия, как двустороннее единство: с одной стороны, время существует само в себе (то есть, время обладает внутренним бытием — постоянным, неизменяемым), с другой стороны — внешним: в эмпирическом мире время проявляет себя как временной поток событий и вещей (см. Plass 1977).

Нетрудно заметить сходство между моделью Хокинга и представлениями неоплатоников: в самом деле, мнимое время в исходной ненаблюдаемой вселенной — это время единое и неразделенное (то есть лишенное длительности как отстояния), которое является лишь одним из измерений Евклидова пространства и исчисляется числом — например, радиусом замкнутой вселенной. Это внутренний, имманентный аспект времени. Внешний аспект этого времени, доступный человеческому восприятию, соответствует временному потоку в псевдо-Евклидовом пространстве-времени (ср. Sambursky, Pines 1971: 64–93). Главное в такой интерпретации то, что исходное состояние наблюдаемой вселенной как Евклидово пространство по своему статусу оказывается умопостигаемым конструктом, не имеющим прямого соответствия с физической реальностью. То есть, имеется принципиальная онтологическая разница между наблюдаемой вселенной в пространстве и во времени и ее предлежащим исходным состоянием, лишенным всяческих временных атрибутов. Здесь имеется прямая аналогия с космологией Платона, в которой наблюдаемому, чувственному миру присущ временной поток, про-

истекающий из движений небесных объектов в протяженном пространстве. Мир же идей — вечен, он вне времени, и идеальные формы неизменны. Практически то же самое можно сказать и о «вместилище как пространстве» с той лишь разницей, что у него может быть материальная основа. В космологии Хокинга его исходная пространственная вселенная — вне времени, и налицо все признаки того, что математическое описание такой вселенной представляет идеальную форму, а не физический объект. Современная физика вносит только одну коррективу в последнее утверждение, а именно то, что Евклидовой вселенной должен соответствовать своего рода физический вакуум, т.е. материальная основа, из которого возникает наблюдаемое вещество вселенной. Другими словами, по-видимому, Евклидова вселенная Хокинга предполагает некий материальный компонент, хотя он в точности соответствует представлению о предельно простом и максимально симметричном состоянии прото-материи, которая принципиально не наблюдаема. Здесь возникает прямая аналогия с платоновским вместилищем как гибридной пространственной средой, чьи свойства настолько разнятся с чувственным миром, что приписать этой среде статус физического объекта можно лишь, выражаясь языком Платона, только воспринимая его «вне ощущения посредством некоего незаконного умозаключения», так что «поверить в него невозможно» (52ab).

Если теперь привнести в наше рассмотрение антропологический момент, а именно встать на точку зрения, что судить о физической реальности можно только указывая путь ее конституирования сознанием субъекта познания, то можно с уверенностью сказать, что конструкт Евклидовой вселенной Хокинга является изолированным и не допускающим проверки его соответствия физической реальности независимо от той теории, в которой он был введен. Именно в связи с этим возникает подозрение, что несмотря на предполагаемое физическое содержание представления о Евклидовой вселенной, ее конструкт оказывается в первую очередь субъективной формой представления основания

вселенной, допускающей возможность соотнесения этой формы с некоей идеей из мира умопостигаемых форм Платона, при том, что механизм такого соотнесения по-прежнему укоренен в до конца не проясненных познавательных способностях субъекта. Сказанное позволяет с новой силой предположить, что представление о вместилище (пространственной среде) Платона, несмотря на его гибридный характер, как конструкт все же больше оказывается на стороне мира идеальных форм именно потому, что по сути не может созерцаться в феноменальности объектов, выступая трансцендентальным условием самой возможности говорить об устройстве мира из некоего исходного состояния. Но тогда наличие идеи вместилища как в философии Платона, так и его аналога в современной космологии указывает на общую закономерность сознания, предметом интендирования которого оказывается причинный принцип мира. Космология Платона, таким образом, представляет интерес как вскрывающая общий механизм, согласно которому происходит конституирование моделей происхождения мира.

Последний вопрос, который мы хотим обсудить, связан с трактовкой приведенной выше диаграммы, призванной, согласно ее физической интерпретации, описывать переход от пред-мирной Евклидовой вселенной к наблюдаемой вселенной: каков онтологический статус *перехода* от мнимого времени (т.е. от чистого пространства) к действительному, описывающему временной поток? Если согласно нашей логике представление о предсуществующей Евклидовой вселенной является субъективной формой, то указанный переход является чисто субъективным (происходящим по логике сконструированной теории) и не может иметь отношения к физической реальности. Обратная же трактовка в стиле Хокинга, приписывающая этому переходу физический смысл, по сути predeterminedена верой в то, что математическим конструктам в Евклидовой космологии можно придать физический смысл. Для философов, как мы видели выше, вопрос о статусе подобных математических объектов проблемати-

чен. В связи с этим кажется более разумным не онтологизировать рассматриваемую модель, а рассматривать ее как эпистемологическую пропедевтику всех учений о причинном принципе мира. В такой пропедевтике переход от умопостигаемой Евклидовой вселенной (за пределами временного потока) к видимой вселенной разумнее интерпретировать не как «физически объективный» или «физически субъективный», но, скорее, как указывающий на неизбежное *онтологическое различие* между умопостигаемой и чувственной вселенной, которое выявляется всегда, когда рассудок пытается найти основание видимой вселенной в чем-то предлежащем. Обобщая, можно сказать, что подобное различие выступает трансцендентальным условием экспликации причинного принципа мира, случайная фактичность которого, как и разделение между миром идей и чувственным миром в философии Платона, может быть интерпретирована только апелляцией к теологии их сотворения.

Итак, главный вывод из проведенного нами рассмотрения состоит в том, что платонизм в современной космологии оказывается не просто случайной имитацией хода мысли Платона, а трансцендентальной закономерностью, по сути выявленной Платоном и неизбежной при любой попытке моделирования происхождения вселенной. Можно также предположить, с прицелом на будущее исследование, что подобная закономерность вмонтирована в присущую человеку телеологию исследования⁸, так что космология Платона косвенно вносит вклад в раскрытие смысла вопроса «Что есть человек?».

⁸ О телеологии исследования в космологии см. Nesteruk 2015: 349–401 и Нестерук 2017: 224–265).

Литература

- Кант, И. (1994), *Критика чистого разума*. Пер. Н. Лосского под ред. Ц.Г. Арзаканяна и М.И. Иткина. М.: «Мысль».
- Нестерук, А.В. (2017), *Фундаментальные философские проблемы современной космологии: экзистенциально-феноменологический анализ*. М.: URSS.
- Эйнштейн, А. (1966), “Относительность и проблема пространства”, *Собрание научных трудов в четырех томах*. Под ред. И.Е. Тамма, Я.А. Смородинского, Б.Г. Кузнецова. Т. 2. М.: «Наука».
- Balaguer, M. (1998), *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford University Press.
- Brisson, L., Meyerstein, F.W. (1995), *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang, And the Problem of Scientific Knowledge*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Brisson, L. (1998), *La même et l'autre dans la structure ontologique de Timée de Platon*. Sankt Augustine: Academia Verlag.
- Cornford, F.M. (1937), *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hare, V. (2010), “The Receptacle and the Primary Bodies: Something from Nothing?”, in R. Mohr, B. Sattler (eds.), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, 131–140. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Hawking, S. (1988), *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. London: Bantam Books.
- Hawking, S., Penrose, R. (1996), *The Nature of Space and Time*. Princeton University Press.
- Legget, A.J. (2010), “Plato's *Timaeus*: Some Resonances in Modern Physics and Cosmology”, in R. Mohr, B. Sattler (eds.), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, 31–36. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Miller, D.R. (2003), *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mohr, R., Sattler, B., eds. (2010), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*. Edited by R. Mohr and B. Sattler. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Nesteruk, A.V. (2015), *The Sense of the Universe. Philosophical Explication of Theological Commitment in Cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nesteruk, A.V., Litvin, T.V. (2018), “The Phenomenological Interpretation of Creation of the World out of Nothing: From Patristics to Kant and Beyond”, *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 11.10: 1601–1630.

- Plass, P.C. (1977), "Timeless Time in Neoplatonism", *Modern Schoolman* 55: 1–19.
- Penrose, R. (2005), *The Road to Reality*. London: Vintage Books.
- Sallis, J. (1999), *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sambursky, S., Pines, S. (1971) *The Concept of Time in Late Neo-Platonism*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Sorabji, R. (1983), *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth.
- Taylor, A.E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: at the Clarendon Press.
- Tryon, E.P. (1998), "Is the Universe a Vacuum Fluctuation?", in J. Leslie (ed.), *Modern Cosmology and Philosophy*, 222–225. New York: Prometheus Books.
- Zeyl, D. (2010), "Visualising Platonic Space", in R. Mohr, B. Sattler (eds.), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, 117–130. Las Vegas: Parmenides Publishing.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург) — канд. философ. наук, научный сотрудник Социологического института РАН. Научные интересы: античная физика, античная биология, учение о душе, метафизика.

Varlamova, Maria (Saint Petersburg) — PhD, research fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient physics and biology, theory of soul, metaphysics.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — канд. философ. наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — PhD, research fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistic, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИИ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PIInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Гутьеррес, Рауль (Лима) — доктор философ. наук (Тюбингенский университет), профессор Папского католического университета Перу. Научные интересы: античная философия, метафизика, философия религии.

Gutiérrez Raúl (Lima) — Dr. phil. (University of Tübingen), professor at the Pontifical Catholic University of Peru. Research interests: ancient philosophy, metaphysics, philosophy of religion.

Дадли, Джон (Лувен) — доктор философ. наук (Кёльнский университет), канд. философ. наук (Университет Неймегена им. св. Радбода), научный сотрудник Лувенского католического университета. Научные интересы: античная философия, история философии.

Dudley, John (Louvain) — Dr. phil. (University of Cologne), PhD (Radboud University Nijmegen), research fellow at the University of Louvain. Research interests: ancient philosophy, history of philosophy.

Джованнетти, Лоренцо (Рим) — канд. философ. наук (Римский университет Тор Вергата), научный сотрудник Итальянского института философских исследований. Научные интересы: античная метафизика, Платон, философия языка.

Giovannetti, Lorenzo (Rome) — PhD (University of Rome Tor Vergata), research fellow at the Italian Institute for Philosophical Studies. Research interests: ancient metaphysics, Plato, philosophy of language.

Лима, Паулу Алешандре (Лиссабон) — канд. философ. наук, докторант Центра философии Лиссабонского университета. Научные интересы: античная и современная философия.

Lima, Paulo Alexandre Pinto dos Anjos da Silva (Lisbon) — PhD, postdoctoral fellow at the Centre for Philosophy at the University of Lisbon. Research interests: ancient and contemporary philosophy.

Мазаев Руслан Михайлович (Санкт-Петербург) — студент Института истории Санкт-Петербургского государственного ун-та. Научные интересы: христианская апологетика 2 в., средний платонизм, история раннего христианства.

Mazaev, Ruslan (Saint Petersburg) — student at the Institute of History of Saint Petersburg State University. Research interests: Christian apologetics of the 2nd century, middle Platonism, early Christianity.

Морелли, Эрик Джеймс (Сан-Диего) — канд. философ. наук (Университет Эмори), адъюнкт-профессор философии Назарейского университета Пойнт-Ломы. Научные интересы: античная и позднеантичная философия, эпистемология.

Morelli, Eric James (San Diego) — PhD (Emory University), adjunct professor of philosophy at Point Loma Nazarene University. Research interests: ancient and late antique philosophy, epistemology.

Мруз, Томаш (Зелёна-Гура) — доктор философ. наук (хабил.), профессор Института философии Университета Зелёна-Гуры. Научные интересы: история рецепции Платона, история польской философии, историография философии.

Mróz, Tomasz (Zielona Góra) — Dr. phil. habil., professor at the Institute of Philosophy of the University of Zielona Góra. Research interests: history of Plato's reception, history of Polish philosophy, historiography of philosophy.

Нестерук Алексей Всеволодович (Санкт-Петербург) — канд. физ.-мат. наук, научный сотрудник и преподаватель Университета Портсмута и Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: философия космологии, патристика, экзистенциальная феноменология, диалог науки и богословия.

Nesteruk, Alexei (Saint Petersburg) — PhD, research fellow and lecturer at the University of Portsmouth, and at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: philosophy of cosmology, Patristics, existential phenomenology, dialogue between theology and science.

Партридж, Джон (Нортон, Массачусетс) — канд. философ. наук, экстраординарный профессор Колледжа Уитона (Массачусетс). Научные интересы: древнегреческая философия, философия феминизма, социальная эпистемология.

Partridge, John (Norton, Mass.) — PhD, Associate Professor of Philosophy at Wheaton College, Massachusetts. Research interests: ancient Greek philosophy, feminist philosophy, social epistemology.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, научный сотрудник, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — PhD, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философ. наук, профессор, директор Института философии Российского государственного педагогического университета. Научные интересы: античная философия, античная религия, история платонизма.

Svetlov, Roman (Saint Petersburg) — PhD, 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.

Стрельцов Алексей Михайлович (Новосибирск) — аспирант Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: Сократ в интеллектуальной истории, поздняя античность, патристика, Иоганн Георг Гаман.

Streltsov, Alexey (Novosibirsk) — PhD candidate at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Socrates in intellectual history, late antiquity, Patristics, Johann Georg Hamann.

Аннотации / Abstracts

Рауль Гутьеррес

Аспекты дианоэтического рассмотрения души в «Государстве».

Исходя из предположения, что центральные образы книг VI–VII «Государства» — солнце, линия и пещера — представляют собой лишь некую схему, проясняющую, однако, значение всего диалога в целом (так же, как и диалог в целом проясняет эти образы), автор обсуждает ряд проблем, относящихся к средним отрезкам линии: их соотношение, как и смысл противоречия, вытекающего из разных критериев, прилагаемых к их разделению — согласно математической пропорции (509d7–8) и согласно их степени отчетливости (509d9). На этом основании автор пытается показать дианоэтический характер трехчастного деления души — его выведение из закона непротиворечия, взятого как гипотеза, которая, тем не менее, будет принята как принцип, — и его последствия для природы объектов *дианои*, особенно математических сущностей, разделяющих свою понятийную природу с законом непротиворечия.

Ключевые слова: душа, *дианои*, закон или принцип непротиворечия, математические сущности.

Raúl Gutiérrez

Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the *Republic*.

Taking as a hypothesis the idea that the central images of books VI–VII of the *Republic* — the sun, the line and the cave — are just an outline that nevertheless throws light on the meaning of the whole dialogue, as much as the dialogue as a whole does on those images, the author discusses some problems concerning the middle sections of the line: their relation as much as the meaning of the contradiction resulting from the different criteria applied to their division — according to mathematical proportion (509d7–8) and according to their respective degree of clarity (509d9). In doing this, he tries to show the dianoetical character of the tripartition of the soul — its deduction from the law of non-contradiction taken as a hypothesis which, nevertheless, will be assumed as a principle — and its consequences for the nature of the objects of *διάνοια*, especially of mathematical entities, which share their conceptual nature with the law of non-contradiction.

Keywords: soul, *dianoia*, law or principle of non-contradiction, mathematical entities.

Эрик Дж. Морелли

От метафизики к методологии:

«Государство» 5.477cd и старая проблема рационального мнения.

Платона часто прочитывают как философа объективности и «внешности», как в первую очередь метафизика, однако именно на Платона полагались философы «внутренности», обращаясь к субъекту. Что они находили в Платоне? Рассмотрение одного вопроса, центрального для Платона и платонизма, а именно различия между мнением и знанием, как и вытекающей отсюда проблемы статуса и ценности нашего постижения чувственных вещей, обнаруживает, что *locus classicus* метафизического прочтения Платона, *R. V, 477cd*, содержит давно игнорировавшееся приглашение обратиться внутрь и заняться внутренним исследованием души и ее способов мышления, некую методологию. Обзор попыток ранних платоников решить проблему нашего постижения чувственных вещей раскрывает преобладание метафизического подхода с его обычными подвохами, а вместе с тем — необходимость и возможность комплементарного методологического подхода. Пусть ранние платоники и выказывали тенденцию рассматривать душу метафизически, порой логика исследования всё же заставляла их подходить к ней в более «внутреннем» ключе. Их усилия позволяют разглядеть принципы и результаты иного методологического подхода. Платоновская трактовка души и мнения в диалогах, особенно в «Тимее-Критии», помогает восполнить картину, подсказывает возможное решение проблемы нашего постижения чувственных вещей и наводит на мысль, что сам Платон воспринимал «внутренний» методологический подход не как способ вытеснить метафизику, а скорее как способ сделать ее более критичной и конкретной.

Ключевые слова: душа, способность, эпистемология, «внутренность», платоническая традиция.

Eric J. Morelli

From Metaphysics to Methodology:

Republic V, 477cd and the Ancient Problem of Rational Opinion.

Plato is often read as a philosopher of objectivity and exteriority, as, primarily, a metaphysician, yet philosophers of interiority have relied upon Plato in turning to the subject. What did they find in Plato? A consideration of one issue central to Plato and Platonism, the distinction between opinion and knowledge and the resulting problem of the status and value of our cognition of sensibles, reveals that a *locus classicus* for the metaphysical reading of Plato, *Republic V, 477cd*, contains within it a long-overlooked invitation to turn inward and pursue an interior study of psyche and its ways of thinking, a methodology. A review of early Platonists' attempts to grapple with the problem of our cognition of sensibles reveals the dominance of the metaphysical approach, its common pitfalls, and the need for as well as the potential of a complementary methodological approach. Although the early Platonists tended to deal with psyche metaphysically, at times the exigencies of inquiry do seem to have pushed them to consider it

more interiorly. Insights into the principles and results of a methodological approach can be gleaned from their efforts. A consideration of Plato's treatment of psyche and opinion in the dialogues, especially the *Timaeus-Critias*, helps fill out the picture, suggests a possible solution to the problem of our cognition of sensibles, and gives the impression that Plato regards the interior methodological approach, not as a way of supplanting metaphysics, but rather as a way of rendering it more critical and concrete.

Keywords: soul, power, epistemology, interiority, Platonic tradition.

Лоренцо Джованнетти

Время, знание и телос: Яакко Хинтикка, интерпретатор Платона.

Яакко Хинтикка (1929–2015) был выдающимся философом, чьи труды по логике, эпистемологии и семантике получили широкую известность. Вместе с тем часть своих усилий он посвятил работам Платона. Автор рассматривает три статьи Хинтикки – «Время, истина и знание в древнегреческой философии», «Знание и его объекты у Платона», «Платон о знании-как, знании-чтобы и знании-что» – и ставит перед собой задачу уяснить суть подхода финского философа. Первая статья исследует особенную связь между временем и языковой истиной. Главный тезис состоит в том, что для древнегреческого склада ума вечные истины были возможны лишь постольку, поскольку они относились к неизменным объектам. Он вытекает из совершенно особенного прочтения того, как Платон и Аристотель трактовали неопределенные во временном плане предложения, – прочтения, которое имеет смысл перепроверить. Общая черта второй и третьей статей, очевидно, то, что обе пытаются рассмотреть знание в соотношении с понятием *телоса*. Хинтикка утверждал, что 'делать' и 'сделать' не являются четко определенными понятиями и что различие между процессом и результатом не менее размыто. Автор рассматривает эпистемологические и онтологические импликации этой точки зрения, обозначенной как 'телическая'. Наконец, на материале названных трех статей он стремится пробудить интерес как к философской личности их автора, проявившего немалую историческую проницательность, так и к его выводам, которые оказываются важным ключом к пониманию ряда аспектов платоновской философии и платоноведения.

Ключевые слова: Хинтикка, Платон, Аристотель.

Lorenzo Giovannetti

Time, Knowledge and the Telos: Jaakko Hintikka, Interpreter of Plato.

Jaakko Hintikka (1929–2015) was a leading philosopher whose work in logic, epistemology and semantics had a wide influence. However, he also devoted some of his efforts to Plato's works. This paper deals with three articles: *Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*; *Knowledge and its Objects in Plato*; *Plato on Knowing how, Knowing that, and Knowing what*. The objective of this paper is to understand the core of Hintikka's work. The first article looks into the peculiar link between time and

linguistic truth. The main argument is that for the Ancient Greek mind-set there can be eternal truths only insofar as they concern changeless objects. This comes from a very specific reading of how Plato and Aristotle deal with temporally indefinite sentences, which is worth taking into consideration again. The second and third articles converge in that they both appear to be an attempt to understand knowledge in relation to the concept of *τέλος*. Hintikka argues that ‘doing’ and ‘making’ are not clearly distinct concepts, and that the difference between process and outcome is also blurred. This view is labelled ‘telic’, and its epistemological and ontological implications will be considered in the paper. To conclude, focusing on these three works, the paper attempts to arouse interest both in this philosophical figure who was able to display considerable historical insightfulness, and in his results, which turn out to be an important key to comprehending some aspects of Plato’s philosophy and scholarship.

Keywords: Hintikka, Plato, Aristotle.

Джон Дадли

Понятие случая у Платона.

Задача настоящей статьи — показать, в первую очередь, как Платон интегрировал в свою философию наиболее распространенное представление о случае (*т्यूхе*) от Гомера до Сократа. Речь тут идет о «божественном случае», нежданном вмешательстве богов в дела человеческие. В силу своей неотвратимости он является манифестацией судьбы (*мойра*). Вторая задача — показать, что Платон использовал также и небожественный необходимый случай, обнаружимый у Гераклита, Эмпедокла и Демокрита, а именно в «Тимее», где прежде вмешательства Демиурга материя (хаос) участвует в устройении разве что изредка и случайно, отвечая за непредвиденные результаты, когда Ум не в силах полностью возобладать над Необходимостью. В статье также вкратце рассматриваются многочисленные предфилософские узусы ‘случая’ у Платона. Платоновское понимание божественного случая оказалось впоследствии весьма влиятельным: его приняли стоики, и оно послужило источником наиболее важного средневекового представления о случае, а именно у св. Августина.

Ключевые слова: случай (*т्यूхе*), рок (*мойра*), Платон.

John Dudley

Plato’s Concept of Chance.

The aim of the article is to show, firstly, how Plato integrated into his philosophy the most prevalent view of chance (*tyche*) from Homer to Socrates. This is “divine chance”, meaning unexpected intervention by the gods in human affairs. Due to its irresistibility it is a manifestation of fate (*moira*). A second aim is to show that Plato also made use of the non-divine necessary chance found in Heraclitus, Empedocles and Democritus, namely in the *Timaeus* where matter (chaos) does not participate in order before the intervention of the Demiurge except occasionally by chance, and again to account for

random outcomes where Reason cannot fully prevail over Necessity. The article also analyses briefly the numerous prephilosophical usages of chance by Plato. Plato's view of divine chance later proved highly influential, since it was adopted by the Stoics and was the source of the most important medieval view of chance, namely that of St. Augustine.

Keywords: chance (*tyche*), fate (*moira*), Plato.

Ирина Протопопова

Два типа эйдосов и два типа причастности:
«Парменид» и «Гиппий Большой».

В статье рассматриваются два типа эйдосов и два типа причастности на материале диалогов «Парменид» и «Гиппий Большой», где они впервые выделены эксплицитно. Первый тип эйдосов можно назвать *качественным*, или *неделимым*: здесь каждая отдельная вещь обладает тем же качеством, что и совокупность подобных вещей (прекрасное, справедливое, сильное, здоровое и т.д.) (*Hp. Ma.* 303b). Второй тип эйдосов рассматривается в «Гиппии Большем» на примере чисел (301d5–e8: «если мы с тобой, Гиппий, вместе *два*, то и каждый из нас должен быть *двойкой?*») и на примере удовольствия от слуха и зрения. По отдельности удовольствие от зрения и слуха качественно отличаются друг от друга, а совместно они создают единство с новым качеством. Этот тип эйдоса существует как целое, части которого по отдельности не обладают характеристиками этого целого. Эти эйдосы условно можно назвать *собирательными*, или *квази-делимыми*. В «Пармениде» собирательный тип эйдоса превращается в необходимый принцип существования единого в начале второй гипотезы (*Prm.* 142b–d), когда выясняется, что «единое как единое» мыслить невозможно, но необходимо предположить, что «единое существует»: получается, что само существующее единое — целое, а единое и бытие — его части (142d1–5). Этот принцип существования единого как целого, состоящего из частей, с необходимостью приводит к диалектике *тождественного* и *иного*, основанной уже на другом типе причастности, связанном с *неделимостью* эйдоса (147e6–148a3). В «Пармениде» эти два типа эйдосов представлены как два основных принципа существования единого; в «Софисте» они главные принципы взаимодействия пяти великих родов, а в «Тимее» — существования космической души.

Ключевые слова: Платон, «Парменид», «Гиппий Большой», эйдосы, причастность, единое, целое и части.

Irina Protopopova

Two Types of Eidos and Two Types of Participation:
The *Parmenides* and the *Hippias Major*.

The article deals with two types of eidos and two types of participation present in the dialogues *Parmenides* and *Hippias Major*. The first type of eidos may be called *qualitative*, or *indivisible*: here, every single thing has the same quality as the sum of similar

things (the beautiful, strong, healthy, etc.) (*Hp. Ma.* 303b). The second type of *eidos* is shown by examples of numbers (301d5–e8) and of the pleasures of sound and sight. This type of *eidos* exists as a whole, whose parts, taken separately, do not possess the qualities of that whole. These are *composite*, or *quasi-divisible*, *eide*. In the *Parmenides*, the composite *eidos* is transformed into the principle of the existence of the One at the beginning of the second hypothesis (*Prm.* 142bd), when it is established, that “the One as One” is unthinkable, but it is necessary to assume that “the One exists”, so that “the existing One” is a whole, whose parts are oneness and being (142d1–5). This principle of the existence of the One as a whole consisting of parts necessarily leads to the dialectic of the Same and the Other, which is based on a different type of participation, associated with the *indivisibility* of *eidos* (147e6–148a3). In the *Parmenides*, these two types of *eidos* are presented as two basic principles of the existence of the One; in the *Sophist*, they are the main principles of interaction of the five great genera, and in the *Timaeus*, of the existence of Cosmic soul.

Keywords: Plato, the *Parmenides*, the *Hippias Major*, *eidos*, participation, the One, the whole and its parts.

Рустам Галанин

Слушая внимательно: Платон рассказывает про софистов.

Ни для кого не секрет, что существенная часть информации о софистах дошла до нас благодаря диалогам Платона. Однако именно от Платона, а затем и от Аристотеля, идет тысячелетняя традиция дискриминации софиста и как человека, берущего плату за обучение, и как мыслителя особого рода, которого нелегко ухватить одной рукой и который ничему, кроме небытия, не учит. К счастью, из Платона мы узнаем не только, сколь неблагонадежны были софисты в интеллектуальном отношении, но также и то, чему, собственно, они обучали. Насколько далеко мы можем зайти в своем (не)доверии Платону и есть ли у нас какие-либо источниковедческие альтернативы по софистике, если встать на позицию гиперкритики в отношении того, как Платон изображает софистов и что он о них говорит? В этой статье мы попытаемся предложить небольшую апологию Платону и показать, насколько мы обязаны ему в том, что касается наших знаний о софистах, а также сделать краткий обзор современных оценок Платона как источника по софистологии.

Ключевые слова: античная философия, софистика, риторика.

Rustam Galanin

Listening Carefully: Plato Tells About the Sophists.

It is well known that most of our knowledge of the Sophists is obtained from Plato's dialogues as well as the long tradition of criticism aimed at sophistry. Thanks to the *œuvre* of Plato and Aristotle and their followers, we envisage the Sophists as bad guys, obnoxious “many-sided creatures” who take fees for their teachings and are “not to

be caught with one hand". Fortunately we know not only how bad the Sophists were, but also what they taught, and it is Plato who in many cases is our only source of information on the topic. That is why I am not going to criticize Plato for having an inadequate view of the Sophists — which is a common notion — but, on the contrary, will try to offer an apology in behalf of Plato by way of demonstrating how much we owe him in terms of our knowledge about the Sophists. Further, I am planning to make a summary of modern assessments of Plato as a source for sophistology, and to show that Plato's dialogues are unique historical testimonies, and therefore many things written by him about the Sophists are to be taken on trust.

Keywords: ancient philosophy, sophistry, rhetoric.

Алексей Гараджа

Платон и Софрон: постановка вопроса.

Древние (и не очень древние) свидетельства намекают на совершенно особое отношении Платона к мимографу Софрону из Сиракуз, современнику Сократа и Еврипида. Платон восхищался книгами Софрона, привез их с собой в Афины из Сиракуз, увлекался ими настолько, что не расставался с ними ни днем, ни ночью, и не просто зачитывался этим автором, но в чем-то и подражал ему, а именно в изображении характеров (ἠθολοίῃσαι πρὸς αὐτόν, D.L. 3.18). Отсюда нетрудно предположить, что именно из сочинений Софрона Платон, возможно, заимствовал изюминку своего философского стиля — саму форму диалога. Такое предположение действительно высказывалось — и в очень позднем тексте Иоанна Цеца (*H.* 10.806–810 et al.), и в совсем раннем свидетельстве Аристотеля, которое находим в его сохранившемся лишь фрагментарно сочинении Περὶ ποιητῶν, дополняемом анонимным папирусом (*P. Oxy.* 3219) и перекликающемся с начальными страницами «Поэтики» (1447b). Помимо Софрона, Аристотель указывает на некоего Алексамена (Теносского или Теосского) как предшественника Платона: именно тот будто бы первым начал писать 'сократические / драматические (диа)логи'. Прежде чем приступить к какой-либо интерпретации, необходимо более или менее четко представлять себе не только доступный материал, но и инструменты для его обработки, а именно вопросы, которые следует задавать, чтобы получить осмысленные результаты. Что понимал Аристотель под '(диа)логом'? Чем именно были сицилийские мимы? Увы, от сочинений Софрона сохранились лишь скудные фрагменты.

Ключевые слова: Платон, Софрон, диалог, мим.

Alexei Garadja

Plato and Sophron: Staging a Question

Ancient testimonies allude to a special relationship that linked Plato to Sophron, a writer of mimes from Syracuse, contemporary with Socrates and Euripides. Plato admired Sophron's writings, has brought them to Athens from Syracuse, was engrossed in them

to such extent that he couldn't part with them throughout day and night, was not only absorbed in reading but in some way imitated the Sicilian, namely in depicting characters (ἠθολοῦσαι πρὸς αὐτόν, D.L. 3.18). One might infer that even that which makes up the special appeal of Plato's philosophical style, the very form of dialogue, could have been borrowed from Sophron. Such an assumption has actually been made, both in *recentiores* like John Tzetzes (*H.* 10.806–810 et al.) and in a quite early testimony of Aristotle found in his fragmentary piece Περὶ ποιητῶν, supplemented by a papyrus (*P. Oxy.* 3219) and rebounding on the opening pages of the *Poetics* (1447b). Besides Sophron, Aristotle indicates among Plato's precursors a certain Alexamenus of Teos (Tenos) who supposedly wrote 'Socratic / dramatic dialogues / logoi' ahead of Plato. Before attempting to interpret such claims, one should not only parse the available material but also hone the tools for its processing, namely the questions that must be asked if one hopes to get any sensible answers. What did Aristotle intend by a 'dialogue'? What exactly were Sicilian mimes? Sophron's writings are extant only as scanty, largely unrevealing fragments. We have to grope our way on this quest, depending only on indirect and unreliable data.

Keywords: Plato, Sophron, dialogue, mime.

Роман Светлов

Юлиан Отступник — «последний киник»?

В статье рассматривается оценка Юлианом Отступником кинизма — как «древнего», так и современного ему. Апелляция к киникам позволяла Юлиану решить сразу несколько задач. С одной стороны, он демонстрировал свое риторическое искусство «на поле» философии, прочерчивая границу между философией ложной и подлинной. С другой — он как бы реконструировал историю, восстанавливал «подлинный» облик учеников Сократа. И здесь Юлиан следует традиции представлений о «древней философии», одним из родоначальников которой был Антиох из Аскалона. Он добавляет Антисфена и Диогена к канонической для неоплатоников группе из Сократа, Платона и Аристотеля. Разделение сократовской философии на теоретическую (Платон, Аристотель) и практическую (Антисфен, Диоген) части помогало ему синтезировать киническое и платоническое учение в одно целое. Оптика исторического зрения Юлиана была такова, что заставляла его воспринимать факты прошлого исключительно сквозь призму своего времени, подгоняя их под тот культурный ландшафт, который он считал естественным для вечного римского мира. Это позволило ему воспринимать себя одновременно и как философа-теурга, и как адепта кинического учения, что прослеживается в целом ряде текстов Юлиана, особенно созданных в последний год его жизни.

Ключевые слова: Юлиан Отступник, кинизм, неоплатонизм, теоретическая и практическая философия.

Roman Svetlov

Julian the Apostate — “the Last Cynic”?

The subject of the article is Julian the Apostate’s evaluation of Cynicism — both its “ancient” version and the one which was contemporary with his lifetime. His appeal to the Cynics allowed Julian to solve several problems at once. On the one hand, he demonstrated his rhetorical art in the “arena” of philosophy, attempting to trace the border between false and authentic wisdom. On the other hand, he reconstructed history, as it were, restoring a “true” image of Socrates’ disciples. Julian follows the tradition of representing the “ancient philosophy” going back to, among others, Antiochus of Ascalon. He adds Antisthenes and Diogenes to the canonical list of ancient philosophers (Socrates, Plato, Aristotle) adopted by Neoplatonists. A division of Socratic philosophy into two parts, the theoretical (Plato, Aristotle) and practical (Antisthenes, Diogenes), helped him to synthesize the Cynic and Platonic teachings into a unity. This allowed him to perceive himself simultaneously as a philosopher-theurgist, and as an adept of the Cynic doctrine. This can be seen in a number of Julian’s texts, especially those created in the last year of his life.

Keywords: Julian the Apostate, Cynicism, Neoplatonism, theoretical and practical philosophy.

Мария Варламова

О различии души и природы живого тела у Симпликия.

Задача статьи — рассмотреть учение о природе живого тела и о соотношении природы и души в комментариях Симпликия на Аристотеля, в первую очередь на «Физику», и показать, как представление Симпликия о природе изменяется по отношению к Аристотелю, которого он комментирует. В статье рассматривается, как оба философа трактуют ряд примеров, которые используются для разъяснения возникновения и движения живого сущего. Во-первых, пример кормчего и корабля, демонстрирующий, каким образом душа движет тело; во-вторых, пример чудесных автоматов или марионеток, который позволяет указать на причины развития эмбриона. В частности, Симпликий выделяет природу как отдельную пассивную причину движения, находящуюся ниже души, которая, в первую очередь, описывается как устроенность тела в качестве подлежащего душевной деятельности. Однако при обсуждении эмбриогенеза Симпликий определяет природу как творящую причину, которая определяет порядок развития органов, и отделяет природный эйдос как телесную форму и образец для формирующегося плода от души как энтелехии живого тела. В своей интерпретации автор опирается на комментарии Симпликия к «Физике» 2.1–3 и (Псевдо)-Симпликия к «О душе» 1.1, 2.1.

Ключевые слова: душа, природа, эмбриогенез, движение, Аристотель, Симпликий.

Maria Varlamova

On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius.

The objective of the present article is to examine the representation of the nature of the living body and of the correlation between nature and soul in Simplicius' commentaries on Aristotle, primarily on his *Physics*, and to demonstrate how Simplicius' views vary in regard to Aristotle, whom he comments on. Given this aim, I will consider the way both authors interpret two examples used to explain the emergence and movement of the living being. The first example, of a helmsman and a ship, is a means to expose the manner in which a soul moves a body; the second example, of automata or marionettes, allows to display the causes of an embryo's movement. For instance, Simplicius emphasizes nature as a separate passive motive cause, which is placed below the soul and is primarily described as an arrangement of the body in its function as the subject of the soul's activity. While considering embryogenesis, however, Simplicius specifies nature as a creative cause determining the order of development of organs, and sets the natural *eidōs* as the bodily form and the paradigm for embryogenesis apart from the soul as the entelechy of the living body. In my interpretation, I proceed from Simplicius' commentary on Aristotle's *Physics* 2.1–3 and (Pseudo)-Simplicius' commentary on his *On the Soul* 1.1, 2.1.

Keywords: soul, nature, embryogenesis, motion, Aristotle, Simplicius.

Алексей Стрельцов

Бесстрастие Бога и бесстрастное страдание Бога

в поздней античности: антагонизм или преемственность?

В то время как представление о бесстрастии Бога было неотъемлемой частью философской теологии Платона и последующего платонизма, зарождение христианской философии потребовало нового осмысления этой проблемы: если христиане утверждали божество Иисуса из Назарета, человека, которого они полагали основателем своей религии и которого исповедовали как «страдавшего при Понтии Пилате», то что это означало применительно к устоявшейся концепции бесстрастия Бога? В рамках тринитарных и христологических споров 4–6 веков были предприняты попытки рациональной аргументации и разрешения кажущегося противоречия между бесстрастием Бога и его страданием, в рамках которых философские концепции явно либо опосредованно использовались в этих дискуссиях поздней античности. Хотя все основные участники христологического спора придерживались представления о бесстрастии Бога, их понимание не было однородным. Представители антиохийской школы (Несторий, Феодорит) в большей степени остались на позициях платонической философской теологии в отношении концепции бесстрастия Бога, предпочитая рассматривать в качестве субъекта страдания Христа как человека. В отличие от них Кирилл Александрийский, допуская теопасхистские формулиров-

ки, использовал и концептуально переработал положения психологии Плотина для философского обоснования своего понимания боговоплощения.

Ключевые слова: бесстрашие Бога, Плотин, Кирилл Александрийский, бесстрастное страдание, теопасхизм.

Alexey Streltsov

Impassibility of God vs. Impassible Suffering of God in Late Antiquity: Antagonism or Continuity?

While the understanding of God's impassibility was part and parcel of philosophical theology of Plato and the subsequent Platonic tradition, the emergence of Christian philosophy prompted a new take on this problem: if Christians maintained the divinity of Jesus of Nazareth, the man whom they considered to be the founder of their religion and confessed as the one who «was crucified under Pontius Pilate, and suffered», what did this mean in relation to the established concept of divine impassibility? Attempts at rational argumentation and resolution of the seeming discrepancy between impassibility of God and theopaschism have been made in the process of Trinitarian and Christological controversies of the 4–6 centuries. Such discussions of late antiquity made direct or indirect use of inherited philosophical concepts. Whereas major participants of Christological controversy held to the concept of divine impassibility, their understanding was by no means homogenous. The Antiochene representatives (among them Nestorius *par excellence*) remained to a greater extent within the framework of Platonic philosophical theology concerning the concept of divine impassibility. They preferred to view Christ *qua* man as the subject of suffering. Unlike the Antiochenes, Cyril of Alexandria made use of theopaschite language. To provide philosophical basis for his understanding of Incarnation, he reframed certain emphases of Plotinus' psychology.

Keywords: impassibility of God, Plotinus, Cyril of Alexandria, impassible suffering, theopaschism.

Руслан Мазаев

Антропологическое учение «Послания к Диогнету».

Статья посвящена анализу учения о человеке, содержащегося в христианском апологетическом сочинении II века — «Послании к Диогнету». «Послание» является памятником необычным во многих отношениях. Оно не упоминается ни одним древним автором, а текст известен благодаря лишь одной рукописи XII–XIV вв., ныне утраченной. Хотя по форме «Послание» относится к эпистолярному жанру, однако его содержание позволяет определить сочинение как маленький трактат или протрептик. Особенно необычен стиль письма автора — ритмизованная проза, сходная со стилем посланий апостола Павла. Важной особенностью антропологии «Послания» является неразрывность с сотериологией и экклесиологией, что связано с дидактическими и полемическими целями

автора сочинения. Несмотря на отрицательную оценку культурного наследия греко-римской культуры, автор активно привлекает ряд философских концепций. Платоновская Мировая душа становится образом, который объясняет соотношение Церкви и ее членов. Взаимосвязь микро- и макрокосмоса привлекается как образец, по которому строится взаимодействие христиан и мира дальнего. Таким образом, автор «Послания» включает элементы философского мышления языческого мира, вводя их в рамки христианской мировоззренческой парадигмы. По-видимому, целью привлечения указанных концепций является не только стремление к формированию общего понятийного поля с языческими интеллектуалами, но и потребность автора в терминологии, позволяющей облекать в слово собственные представления.

Ключевые слова: античная религия, раннее христианство, христианская апологетика, «Послание к Диогнету».

Ruslan Mazaev

Anthropological Doctrine of the Epistle to Diognetus.

The paper analyses the doctrine of man contained in the *Epistle to Diognetus*, a Christian apologetic work of the 2nd century. It is not mentioned by any ancient author, and its text had been preserved in a sole manuscript of the XII–XIV centuries, now lost. Although in form the *Epistle* pertains to the epistolary genre, its content allows to define the work as a small treatise or protreptic. The author's style of writing is especially remarkable, availing of a rhythmic prose in a similar manner as the Apostle Paul's *Epistles*. An important feature of the anthropology inherent in the *Epistle* is its direct implication with soteriology and ecclesiology related to the didactic and polemical purposes of the author. Despite the negative assessment of the cultural heritage of the Graeco-Roman world, the author actively draws on a number of inherited philosophical concepts. The Platonic World Soul transforms into an image that explains the relationship between the Church and its members. The interrelation of micro- and macrocosm is drawn as a model upon which the interaction between Christians and the earthly world is based. Thus, the author of the *Epistle* incorporates elements of the philosophical thinking of the pagan world, introducing them into the framework of the Christian ideological paradigm. Apparently, the goal of attracting these concepts is not only the desire to form a common conceptual field with pagan intellectuals, but also the author's need for terminology allowing him to put his own ideas into words.

Keywords: ancient religion, early Christianity, Christian apologetics, *Epistle to Diognetus*.

Томаш Мруз

Очерк рецепции Платона в польской философии (1800–1950).

Статья ставит своей задачей дать обзор рецепции платоновского творчества в польской философии. Период 1800–1950 в Польше отмечен множеством культурных феноменов, связанных с Платоном. Общая сводка прямой рецепции

Платона в польской философии подразделяется на три отдела, которые в целом соответствуют – за очень немногими исключениями – трем хронологическим стадиям рецепции Платона в Польше. Первая стадия представляет собой пассивное восприятие платонизма как часть более объемлющего процесса усвоения современных философских течений. Вторая стадия включает оценки платоновской философии, дававшиеся представителями различных философских направлений и подходов, которые напрямую работали с Платоном и оценивали его философию со своей собственной точки зрения, собственной философской позиции. Третья стадия предполагает пересадку или внедрение платонического материала в ткань польской философии. Авторы, причисляемые к данной стадии, использовали диалоги Платона с целью построения своих собственных философских воззрений и систем.

Ключевые слова: платонизм, рецепция Платона, польская философия 19–20 вв.

Tomasz Mróz

Plato's Reception in Polish Philosophy (1800–1950): An Outline.

The paper aims to outline the reception of Plato's work among philosophers in Poland. During the period 1800–1950 many cultural phenomena related to Plato occurred in Poland. The overall account of the direct reception of Plato in Polish philosophy distinguishes between three types of reception, which essentially correspond – with only a few exceptions – to three chronological stages of the reception of Plato in Poland. The first stage concerns the passive reception of Platonism as part of the wider process of the reception of contemporary philosophical currents. The second stage consists of evaluations of Plato's philosophy provided by the representatives of the different philosophical currents and philosophical approaches, who referred directly to Plato and evaluated his philosophy from their own point of view, from their philosophical position. The third stage involves implanting, or integrating the Platonic material into the tissue of Polish philosophy. The authors classified into this stage used Plato's dialogues to build their own philosophical views and systems.

Keywords: Platonism, Plato's reception, Polish philosophy of 19–20 centuries.

Паулу Алешандре Лима

Генеалогическое прочтение «Алкивиادا» Мишелем Фуко.

Одна из главных задач Фуко в «Герменевтике субъекта» – определить, в какой степени принцип заботы о себе оставался ключевым на протяжении всей античности. Фуко стремится отследить генеалогию этого явления, поскольку оно составляет один из основополагающих моментов исторического и генеалогического формирования современного субъекта. Согласно Фуко, тот факт, что «Алкивиад» содержит философскую теорию заботы о себе, делает этот диалог ключевым моментом в философской истории данного понятия. Как полагает

Фуко, ἑαυτόν (129b, 130e) соотносится не с каким-то определенным содержанием субъекта, но с внутренней возвратностью, на которую и указывает возвратное местоимение, с определяющим фактом того, что субъект есть прежде всего некое отношение к себе, а не какая-то субстанция. Сопоставлением «Алкивиада» с тремя другими платоновскими диалогами («Федоном», «Пиром» и «Государством») в отношении примата самопознания над самозаботой обусловлено изменение в понимании Фуко представления о природе души: от представления о душе как деятельности он переходит к представлению о душе как сущности. Семантическое различие между θεῖον и ὁ θεός (133c) допускает оба эти различающиеся прочтения природы души в «Алкивиаде». Фуко, однако, воспринимает их как одно и то же.

Ключевые слова: «Алкивиад», Фуко, Платон, забота о себе.

Paulo Alexandre Lima

Foucault's Genealogical Reading of the *Alcibiades*.

One of Foucault's main objectives in the *Hermeneutics of the Subject* is to determine the extent to which the principle of the care of the self was key throughout the whole of Antiquity. Foucault attempts to trace the genealogy of this phenomenon because it constitutes one of the most fundamental moments in the historical and genealogical formation of the modern subject. According to Foucault, the fact that the *Alcibiades* presents a philosophical theory of the care of the self is what makes it a key moment in the philosophical history of such a concept. In Foucault's view, ἑαυτόν (129b, 130e) does not correspond to any specific content of the self but to the intrinsic reflexivity the reflexive pronoun points to, the constitutive fact that the self is first and foremost a relation to itself rather than a substance. The association of the *Alcibiades* with three other Platonic dialogues (the *Phaedo*, the *Symposium* and the *Republic*) regarding the topic of the primacy of self-knowledge over self-care produces a change in Foucault's understanding of the conception of the soul's nature, namely from a conception of the soul as an activity to a conception of it as a substance. The difference in meaning between θεῖον and ὁ θεός (133c) allows the existence of these two different readings of the nature of the soul in the *Alcibiades*. Foucault, however, takes them as being one and the same.

Keywords: the *Alcibiades*, Foucault, Plato, self-care.

Джон Партридж

Феминизм и Платон:

присвоение, изъятие и конструктивное соучастие.

Статья рассматривает два недавно наметившихся подхода в феминистской интерпретации истории философии и рекомендует один из них для исследования Платона. Каждый представляет собой вариант присваивающего феминизма, при этом оба подхода призывают к осторожному обращению с нашим фи-

лосфским наследием из-за рисков непреднамеренного увековечения его угнетательской идеологии. Синтия Фриленд, опираясь на изымающую установку Иригарэ, предпочитает более отстраненный подход к Платону и Аристотелю и ратует за трансформацию самой идеи философии. Автор считает, что эта идея философии порочна, поскольку истина здесь вытесняется одним или несколькими неалетическими эпистемическими добродетелями. Второй подход отталкивается от постколониальной критики Спивак и стремится напрямую разбираться с проблемными философами. Конструктивное соучастие – подход, сформулированный Дайлек Хусейнзадеган в ее интерпретации Канта, – также требует трансформированной идеи философии. Но ее метод сосредоточен не столько на вопросах оправдания, как на философских практиках. Автор показывает, каким образом ее метод может быть приспособлен для исследования Платона, и намечает схему конструктивного соучастия с ним. Намечает возможности полноценного и плодотворного взаимодействия с платоническим наследием – взаимодействия с опорой на включающую, динамичную философскую практику внутри платоновской философии методами, сопротивляющимися исключаящим иерархическим импульсам, которые также в ней присутствуют.

Ключевые слова: феминизм, идеология, методология, практика.

John Partridge

Feminist Encounters with Plato:

Appropriation, Disinvestment, and Constructive Complicity.

This article examines two recent approaches to the feminist interpretation of the history of philosophy and recommends one of them for the study of Plato. Each is a variation of appropriation feminism, but both approaches engage cautiously with our philosophical inheritance out of a concern that we may unwittingly perpetuate its oppressive ideology. Cynthia Freeland, taking inspiration from Irigaray's disinvestment approach, favors a more detached approach to Plato and Aristotle and calls for a transformed conception of philosophy. I argue that this conception of philosophy is flawed because truth's importance is displaced by one or more non-alethic epistemic virtues. The second approach takes its inspiration from Spivak's postcolonial critique and seeks to confront problematic philosophers head on. Dilek Huseyinzaidegan's constructive complicity approach, which she develops in her interpretation of Kant, also calls for a transformed conception of philosophy. But her method focuses less on questions of justification, and instead centers on our philosophical practices. I show how her method can be adapted to the study of Plato and outline what it means to enact a constructive complicity with him. I consider the possibilities of a full and fruitful engagement with our Platonic inheritance, one that draws on the inclusive, dynamic philosophical praxis within Platonic philosophy in ways that resist the impulses of exclusion and hierarchy that are also present in it.

Keywords: feminism, ideology, methodology, praxis.

Алексей Нестерук

Космология Платона и платонизм в современной космологии.

В статье обсуждается принципиальная асимметрия между представлением о времени и пространственной среде (вместилище) в космологии Платона. В противоположность времени пространство выступает необходимым предсуществующим элементом по отношению к воспринимаемой с помощью чувств вселенной. На примере модели квантовой космологии С. Хокинга показывается, что современные космологические модели происхождения видимой вселенной, претендующие на экспликацию причинного принципа мира, в процессе деконструкции временного порядка вынуждены апеллировать к предлежащим сущностям типа пространства (вместилища) Платона как тому исходному и максимально симметричному типу бытия, без которого физика не в силах функционировать. Делается вывод, что платонизм в современной космологии, как определенное воспроизведение хода мысли Платона в построении теории происхождения вселенной, является трансцендентальной закономерностью, с неизбежностью проявляющейся при любой попытке моделирования происхождения вселенной.

Ключевые слова: вселенная, материя, пространство, космология, платонизм, творение.

Alexei Nesteruk

Plato's Cosmology and Platonism in Modern Cosmology.

This article discusses the fundamental asymmetry between the notion of time and spatial medium (receptacle) in Plato's cosmology. Space, in contradistinction with time, reveals itself as a necessary preexisting element of cosmology which gives rise to the sensible realm involved in temporal flux. It is demonstrated, on the basis of a model of quantum cosmology by S. Hawking, that all modern theories of the origin of the visible universe claiming to be able to explain the causal principle of the world have to appeal to some pre-existent entities closely resembling the space (receptacle) of Plato as such an initial and highly symmetrical type of being which is required for physics to be able to function at all. The conclusion is drawn that Platonism in modern cosmology, being a sort of reproduction of Plato's thinking in building a theory of the world's origin, is *de facto* a transcendental delimiter inevitably appearing in all attempts to model the origin of the universe.

Keywords: cosmology, matter, space, Platonism, time, universe.

П37 **Платоновские исследования. Вып. IX (2018/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Га-
раджи, Е.А. Гараджи, И.Г. Гурьянова. М.–СПб.: ПФО;
РГГУ; РХГА, 2018. — 249 с.

р-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Девятый выпуск «Платоновских исследований» в основном содержит материалы прошедшей в августе 2018 г. 26-й Международной Платоновской конференции в Санкт-Петербурге. В первом разделе, «Платон и платоноведение», Р. Гутьеррес и Э.Дж. Морелли затрагивают проблемы «Государства»; Л. Джованнетти анализирует интерпретацию Платона Я. Хинтиккой; Д. Дадли прослеживает использование Платоном понятий случая и судьбы; И. Протопопова разбирает типы эйдосов и частности в «Пармениде» и «Гиппии Большем»; Р. Галанин пишет о диалогах Платона как источнике знаний о софистике; А. Гараджа рассматривает предполагаемую связь диалогов с мимами Софрона. Второй раздел, «Платон и традиция», включает статьи, посвященные историко-философским «сюжетам» поздней античности (Р. Светлов о Юлиане Отступнике, М. Варламова о Симпликии, А. Стрельцов о «бесстрастии бога», Р. Мазаев о «Послании к Диогнету»). В третьем разделе, «Платон и современность», публикуется обзор Т. Мруза рецепции Платона в польской философии; разбор трактовки Фуко диалога «Алкивиад» (П.А. Лима); анализ некоторых подходов феминистской теории в контексте платонизма (Дж. Партридж); статья А. Нестерука, в которой сопоставляются космология Платона и современные теории происхождения вселенной.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. IX (2018 / 2)**

Художник В.В. Якупов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu и Linux.



Подписано в печать 30.11.2018.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 15.56

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 ООО «Супервэйв Групп».
193149 Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15.

