

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Platonic Investigations Center ·
Zenkovski Society of Historians of Russian Philosophy,
Russian State University for the Humanities
Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Interregional Public Foundation «Plato Philosophical Society»

8th MOSCOW INTERNATIONAL
PLATONIC CONFERENCE

MOSCOW
November 27, 2020

Российский государственный гуманитарный университет,
Платоновский исследовательский научный центр ·
Общество историков русской философии им. В.В. Зеньковского

Центр античной и средневековой философии и науки
Института философии Российской академии наук

Межрегиональная общественная организация
«Платоновское философское общество»

8-я МОСКОВСКАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ ПЛАТОНОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

МОСКВА
27 ноября 2020

УДК 1(091)
ББК 87.3
В76

Оргкомитет конференции

И.А. Протопопова, А.И. Резниченко, А.В. Гараджа,
В.В. Петров, Р.В. Светлов, Д.М. Дорохина

В76 **8-я Московская международная Платоновская конференция:** материалы Международной научной конференции, Москва, Российский государственный гуманитарный университет. 27 ноября 2020 г. / под. ред. И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи. — М.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2020. — 52 с.

Сборник содержит программу и тезисы докладов 8-й Московской международной Платоновской конференции, состоявшейся в Российском государственном гуманитарном университете 27 ноября 2020 г.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-6043772-6-0

© Платоновский исследовательский
научный центр РГГУ, 2020
© МОО «Платоновское философское
общество», 2020

Программа / Schedule

☛ Все мероприятия состоятся в помещениях РГГУ: м. Новослободская, ул. Чайнова д. 15, Миусская площадь д. 6, корп. 1 и 7.

27.11.2020

10.50 — открытие конференции.

Пленарное заседание (ауд. 273 — 11.00–13.00)

1. *Мочалова И.Н.* Был ли Сократ учителем Платона?
2. *Протопопова И.А.* «Метафизика» и «феноменология» Платона.
3. *Светлов Р.В.* Святые и бодхисаттвы: священноначалие в неоплатонизме.
4. *Резниченко А.И.* И снова «Кратил»: диалог Платона «Кратил» в интерпретации П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева и Г.-Г. Гадамера.

Секция 1: Платонизм (ауд. 273 — 13.30–18.05)

Модератор: *Н.П. Волкова.*

1. *Вольф М.Н.* Метод гипотез Платона и его применение в «Пармениде» у С. Скольникова.
2. *Катречко С.В.* Бытие как трансцендентальное условие сущего (существующего): Парменид — Платон (Аристотель).

3. *Бойцов А.С.* Четыре «пятерницы» платоновских родов.
4. *Протопопов И.А.* Диалектика единого и проблема его бытия в диалоге Платона «Парменид».
5. *Волкова Н.П.* Аристотелевская интерпретация тезиса Протагора и «Теэтет» Платона.
6. *Гончарко О.Ю.* К спору об исторической реальности Диотимы Мантинейской: текстологический аргумент.

Секция 2: Рецепция платонизма: Европа, Индия (ауд. 273, 15.45–18.05)

Модератор: *В.В. Петров.*

1. *Петров В.В.* Безмолвная хвала Богу в «Мученичестве апостола Петра» и его доктринальный контекст.
2. *Варламова М.Н.* Как душа движет тело? Проблема определения души как причины движения у Александра Афродисийского.
3. *Серёгин А.В.* Максим Тирский о парадоксах несправедливости.
4. *Кареев Д.В.* Знал ли Аммиан Марцеллин Платона?
5. *Бегичев А.Д.* Метафизика света Императора Юлиана.
6. *Демин Р.Н.* Даймах Платейский: греческий философ-платоник в Индии (к вопросу об индийско-греческих культурных связях).
7. *Русанов А.В.* «Сладостная и крепкая цепь благодеяния»: морально-политическая философия инфанта Педру, герцога Коимбры, (1392–1449) и ее истоки.

Секция 3. Рецепция платонизма:

искусство, литература, русская философия (ауд. 602 ПИНЦ — 13.30–17.45)

Модератор: *А.И. Резниченко.*

1. *Павлюченков Н.Н.* Платонизм и имяславие: к исследованию наследия свт. Филарета Московского.
2. *Левина Т.В.* «За бортом Абсолюта»: авангардный платонизм.
3. *Флоренский И.В.* Платонизм в философии П.А. Флоренского на примере работ «Особенное», «Эмпирия и Эмпирия» и «Иконостас».

4. *Вахитов Р.Р.* Социализм как тип культуры: анализ советского общества средствами социальной философии А.Ф. Лосева.
5. *Кнорре Е.Ю.* Мир во сне: образы "соприсутствия" вечного мира в военных дневниках Михаила Пришвина.
6. *Хубян Г.Т.* Пир театрального искусства: «Симпосий» как пьеса.
15.30-15.45 — перерыв.
7. *Грибанов А.Д.* Концепт Эроса в трактовке Фрейда.
8. *До Егито Т.* От философии через литературу к кинематографу. Опыт интерпретации платонизма в новелле Т. Манна «Смерть в Венеции» и в одноименном фильме Л. Висконти.
9. *Ищенко Н.С.* Образ реки забвения в стихотворении Елены Заславской «Платоники. У берега Леты».
10. *Сафиулина Р.М.* Платоновские и суфийские образы в творчестве Айрис Мёрдок.
11. *Исмиева В.М.* Диалектика восхождения от чувственного к вневременному: платоновские мотивы в цикле «Шестистишия» Андрея Таврова.
12. *Ахтырский Д.К.* Платон и Даниил Андреев: анамнезис и иные корреляции.

18.05-18.15 — подведение итогов, закрытие конференции.

Аннотации / Abstracts

🔗 Пленарное заседание

Мочалова Ирина Николаевна (Москва)

кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета — mochalova@yandex.ru

Был ли Сократ учителем Платона?*

Ключевые слова: Сократ, Платон, сократики, Аполлон, Спевсипп.

Уже сам вопрос о том, кем был для Платона Сократ, кажется не слишком уместным, ибо ученичество Платона у Сократа не вызывает сомнения у большинства историков античной философии, даже тех, кто готов отказаться от поисков «исторического Сократа». Цель данного доклада — поставить под сомнение этот, казалось бы, установленный факт, рассмотрев имеющиеся у нас свидетельства о Платоне как ученике Сократа.

В первой части доклада специально анализируется феномен так называемого «круга Сократа» и выясняется возможный статус «сократика». Связанный с фигурой Сократа альтернативный софистическому образ жизни, сохранившийся фрагмент судебной речи «Против сократика Эхина по поводу долга» оратора Лисия, написанной после смерти Сократа (вероятнее всего, в 80-е годы), работа «О сократиках» Идомения Лампсакского (ок. 325–270) — все это позволяет говорить о сократиках как исторической реальности конца V — начала IV вв. до н.э. и выделить в качестве центральной фигуры Антисфена как ученика Сократа.

В фокусе второй части доклада — вопрос о возможном статусе Платона как сократика и его ученичестве у Сократа. Думаю, что сам Платон дистанцируется от сократиков, исключая себя в «Федоне» из круга друзей Сократа, пришедших с ним проститься (59b). Об ученичестве Платона у Сократа не говорит ни Ксенофонт, только однажды упомянув о дружбе Платона с Сократом (*Mem.* 3.6.2), ни Аристотель, отметивший в интеллектуальной биографии Платона лишь некоторую преемственность в занятиях вопросами нравственности (*Metaph.* 987b3–5). Выдвигается гипотеза, что значимую роль в формировании традиции, связывающей Сократа как наставника и учителя с Платоном, сыграл «Энокмий Платону» (или «Платонова тризна») Спевсиппа (ок. 410/408 – 339), возглавившего после смерти Платона Академию. В книге, написанной, вероятно, по случаю смерти дяди, Спевсипп утверждал, что Платон был сыном Аполлона, и приводил удивительную историю его рождения (D.L. 3.2). В этом случае Платон как сын Аполлона оказывался духовно близким наследником Сократа из платоновской «Апологии», призванным Аполлоном для

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

выполнения священной миссии. Это объясняет сон Сократа (возможно, и эта история была придумана Спевсиппом) о Платоне-лебеденке, сначала сидящем без перьев/крыльев у него на коленях (D.L. 3.5), а потом взлетающем «с дивным криком». Красивый и емкий образ, которому была суждена многовековая жизнь (ср. Olymp. *Vit. Pl.*), прочно связал двух очень разных мыслителей, Сократа и Платона.

Irina Mochalova (Saint Petersburg)
Was Socrates Plato's Teacher?

Keywords: Socrates, Plato, Socratics, Apollo, Speusippus.

The question of who Socrates was for Plato does not seem very appropriate, since Plato's apprenticeship to Socrates is not in doubt among most historians of ancient philosophy. Even those who are ready to give up the search for 'historical Socrates' have no doubts. The purpose of this report is to question this seemingly historical fact.

In the first part of the report, the phenomenon of the 'circle of Socrates' is analyzed and the possible status of 'Socratic' is clarified. The following facts allow us to understand Socratics as a historical reality of the late 5th – early 4th centuries BC: Socratic way of life as an alternative to the way of life of the Sophists; a fragment of the court speech *Against Socratic Aeschines on the debt* by the orator Lysias; the work *On Socratics* by Idomenius of Lampsacus. Antisthenes can be considered the central figure of the 'Socratic movement' as the disciple of Socrates.

The second part of the report focuses on the question of Plato's possible status as a Socratic and his discipleship to Socrates. I think that Plato distances himself from the Socratics by excluding himself in the *Phaedo* from the circle of Socrates' friends (59b). Xenophon does not report on Plato's apprenticeship with Socrates. He speaks only once about the friendship of Plato with Socrates (*Mem.* 3.6.2). Aristotle notes in the intellectual biography of Plato only some continuity in the study of morality (*Metaph.* 987b3–5). It is hypothesized that Speusippus played a significant role in the formation of the tradition that connects Socrates as a mentor and teacher with Plato. After Plato's death, he headed the Academy and wrote the *Eulogy of Plato*. In this book, Speusippus claimed that Plato was the son of Apollo and told the amazing story of his birth (D.L. 3.2). Plato, as the son of Apollo, turned out to be the spiritually close heir of Socrates, the hero of Plato's *Apology*, called by Apollo to fulfill a sacred mission. This explains the dream of Socrates (perhaps this story too was invented by Speusippus) about Plato as the cygnet, first sitting without feathers/wings on Socrates' lap (D.L. 3.5), and then taking off "with a wondrous cry". A beautiful and capacious image, which was destined to live for centuries (cf. Olymp. *Vit. Pl.*), strongly linked two very different thinkers, Socrates and Plato.

Протопопова Ирина Александровна (Москва)

кандидат культурологии, доцент, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра» (ПИНЦ) РГГУ — plotinus70@gmail.com

«Метафизика» и «феноменология» Платона.

Ключевые слова: Платон, метафизика, феноменология, эленхос, апория, трансцендирование, анамнесис, ноэсис.

В докладе предпринимается попытка показать, что так называемая «метафизика» Платона неразрывно связана с тем, что можно назвать «феноменологией»: те или иные основополагающие идеи (например, существование эйдосов и их взаимодействие, различие сфер сущего, диалектические процедуры сынагогэ и диэрезэ) возникают в платоновских

диалогах не как «аксиомы», а как результат рефлексии «чувственного» и «доксического» опыта, а также мышления и речи собеседников прямо в процессе беседы.

В ранних диалогах это эленchos в контексте апелляции к «жизненному» опыту собеседников, причем противоречивые мнения, соотносясь с разным опытом, ведут к апории, провоцирующей некоторых собеседников к выходу на другой уровень рефлексии, то есть к тому, что стоит за айстесисом и доксой, к эйдетике. Но существование эйдосов как того, что «само по себе» и что вроде бы декларируется как уже «принятое» (ср., например, *Phd.* 75d), при ближайшем рассмотрении обосновывается в самом ходе беседы: в «Федоне» так называемый анамнесис обозначает процесс различения эйдоса и чувственного предмета, причем такой процесс является не дедукцией, а неким восхождением к самим условиям восприятия чувственных вещей.

В диалогах «Пир» и «Федр» обращение к опыту трансцендирования, который тоже не может быть обеспечен никакой дедукцией, облекается в метафоры созерцания «прекрасного самого по себе» и «занебесного места».

Другой вариант обращения к опыту — ноэтическая рефлексия, осознание собственных способов схватывания сущего и говорения о нем уже на уровне эйдосов. Необходимость апелляции к собственной речи прямо в процессе говорения подчеркнута, например, в «Софисте»: некоторые философы, опираясь на принцип всеобщей текучести, распространяют его на речь и запрещают употреблять определенные слова («это», «то» и т.д.), но по необходимости используют их и тем самым опровергают собственные послышки. Такого рода перформативные противоречия заставляют внимательно вглядываться в сам процесс вопрошания и замечать, каким образом способы выражения связаны со способами схватывания сущего. Так, послышка Парменида о невозможности небытия поверяется самой непосредственной «тканью» происходящей беседы, что выявляет недостаточность его тезиса. Пятерица великих родов в «Софисте» по сути «вырастает» из этой беседы, поскольку искомые «сущности» уже изначально определяют ее ход, что выясняется как результат рефлексии познания эйдосов: «движение» и «покой» существуют, поскольку без них невозможен ум (248–249).

Таким образом, можно говорить о том, что у Платона присутствует своего рода феноменология айстесиса, доксы и ноэтики — признание этого позволит по-другому подойти к проблеме аргументации в его диалогах.

Irina Protopopova (Moscow)
Plato's 'Metaphysics' and 'Phenomenology'.

Keywords: Plato, metaphysics, phenomenology, *elenchos*, *aporia*, transcendence, *anamnesis*, *noesis*.

The so-called 'metaphysics' of Plato's is inextricably linked with what may be called 'phenomenology': his basic ideas (e.g., the existence of *eide* and their interaction, the distinction of spheres of existence, the dialectical procedures *synagoge* and *diairesis*) are not asserted in Platonic dialogues as 'axioms' but rather occur as a result of reflection of the interlocutors' 'sensory' or 'doxic' experience, as well as their thinking and speaking right in the process of conversation.

In Plato's 'early dialogues', the reflection is caused by *elenchos* in the context of an appeal to the 'live' experience of the interlocutors, and conflicting opinions, correlating with different experiences, lead to an *aporia*, provoking certain interlocutors to reach a different level of reflection, i.e. what is behind both *aistesis* and *doxa*, the level of eidetics. But the existence of *eide* as something that is 'in itself' and that seems to be declared as already 'accepted' (cf., e.g., *Phd.* 75d), on closer

examination is justified in the very course of the conversation: in the *Phaedo*, the so-called *anamnesis* denotes the process of distinguishing between *eide* and a sensory object, and this process is not a deduction, but a kind of ascent to the very conditions of perception of sensory things.

In the dialogues *Symposium* and *Phaedrus*, the appeal to the experience of transcendence, which also cannot be provided by any deduction, is clothed in metaphors of contemplation of 'the beautiful in itself' and 'the place beyond the heavens'.

Another way to turn to experience is noetic reflection, the awareness of one's own ways of grasping things and speaking about them already at the level of *eide*. The need to appeal to one's own speech directly in the process of speaking is emphasized, for example, in the *Sophist*: some philosophers, relying on the principle of universal fluidity, extend it to speech and prohibit the use of certain words ('this', 'that', etc.), but use them as necessary and thereby refute their own premises. This kind of performative contradiction forces us to look closely at the very process of questioning and notice how the ways of expression are related to the ways of grasping things. Thus, Parmenides' premise about the impossibility of non-existence is examined by the most immediate 'fabric' of the conversation that is taking place, which reveals the insufficiency of his thesis. The five great genera in the *Sophist*, in fact, 'grow' out of this conversation, since the desired 'entities' already determine its course off the bat, which turns out to be the result of reflection on the cognition of *eide*: 'movement' and 'rest' exist, since without them the mind (*nous*) is impossible (248–249).

Thus, we can say that Plato has a kind of phenomenology of *aistesis*, *doxa* and noetics — the recognition of this will allow us to approach the problem of argumentation in his dialogues in a different way.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург)

доктор философских наук, профессор, директор Института философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена — spatha@mail.ru

Святые и бодхисатвы: священноначалие в неоплатонизме.

Ключевые слова: неоплатонизм, «божественный муж», позднеантичная концепция катабасиса.

В неоплатонических текстах достаточно часто встречаются упоминания «божественных», «святых», «благородных» и т.п. философов, которые в предшествующие автору века также высказывали некоторые мнения о базовых фрагментах Платона. Нам представляется, что эта «титuluра» — не только дань моде на «табели о рангах», характерной для римского государства со II в. н.э., но отражение представлений о разумных сущностях, которые возвращаются в наш мир с определенными целями. Отдельные параметры этого представления напоминают идеи о бодхисатвах и апостолах, которые присутствуют в буддизме и манихействе.

Безусловно, мы видим серьезные различия между концепциями неоплатонизма, буддизма и манихейства, в частности с точки зрения задач этих сущностей, вернувшихся из высшей реальности. Но как бы ни отличалась буддийская добродетель сострадания от неоплатонической трактовки «заботы» и «попечения», сама идея о нисхождении (без умаления) высших сущностей для работы с душами, «осевшими» в нашем мире, оказывается схожей.

Неоплатоники разрабатывали представления о теургах, сформулированные в «Халдейских оракулах», трактуя их как спасительных существ, обладающих совершенным знанием и полностью владеющих тем, что ныне можно назвать «белой магией». С какого-то

момента в их число, возможно, начинают включать не только легендарных личностей, подобных Орфею или Пифагору, но и учителей платоновской традиции. Само возвращение «из умопостигаемого» вполне может соответствовать катабасису мудреца из «мифа о пещере», а знания, полученные им «там», трактовались не только как ноэтические. Достаточно ясно об этом писал Марин в своем панегирике Проклу, особенно выделяя так называемый «теургические» добродетели учителя. Довольно много говорится об экстраординарных способностях позднеантичных мудрецов и у Евнапия.

Таким образом, мы можем предположить, что «божественность» Платона, как и Ямвлиха, у поздних неоплатоников указывала не только на важность их текстов для школы и ее доктрин. Юлиан Халдей по одной из версий происхождения его поэмы вопрошал саму душу Платона. Манихей Агапий, согласно Фотию — один из учеников Мани, включал Платона в список «апостолов», то есть земных спасительных воплощений высшего разума. Поэтому такие эпитеты, как «божественный», «родовитый» и так далее, в поздней античности могли обозначать статус той небесной сущности, которая почтила своим присутствием «мир рождения».

Roman Svetlov (Saint Petersburg)
Saints and Bodhisattvas: Priesthood in Neoplatonism.

Keywords: Neoplatonism, *theios anēr*, concept of *katabasis* in Late Antiquity.

In Neoplatonic texts, we may often see references to ‘divine’, ‘saintly’, ‘noble’, etc., philosophers who in the centuries preceding the author also expressed some opinions about the basic fragments of Plato. This ‘titulature’ is not only a tribute to the fashion for ‘tables of ranks’ which is characteristic of the Roman state since the 2nd century AD, but is a reflection of ideas about intelligent entities that return to our world for specific purposes. Some parameters of this view are reminiscent of the ideas about bodhisattvas and apostles that are present in Buddhism and Manichaeism.

Undoubtedly, we see serious differences between the soteriological concepts of Neoplatonism, Buddhism and Manichaeism, in particular in the tasks of these entities, who have returned from higher reality. But no matter how the Buddhist virtue of compassion may be different from the Neoplatonic interpretation of ‘care’, the idea of the descent (without degradation) of higher entities for the good of souls ‘settled’ in our world is similar.

The Neoplatonists dealt with the concept of theurges, formulated in the *Chaldean oracles*, treating them as saviour beings, possessing perfect knowledge and fully owning what can be called ‘white magic’. From a certain moment, they begin to include in their number not only the legendary personalities like Orpheus or Pythagoras, but also teachers of the Platonic tradition. Return ‘from the intelligible’ may well correspond to the *katabasis* of the sage from the ‘parable of the cave’, and the knowledge he received ‘there’ was interpreted not only as noetic. Marin wrote quite clearly about this in his panegyric to Proclus, especially highlighting the so-called ‘theurgic’ virtues of the teacher. Eunapius has said a lot about the extraordinary abilities of the late antique sages.

We can assume that the ‘divinity’ of Plato and Iamblichus in the late Neoplatonists indicated not only the importance of their texts for the school and its doctrines. Julian Chaldaeus, according to one of the versions of the origin of his poem, has questioned the soul of Plato himself. The Manichaean Agapius (according to Photius, one of the disciples of Mani) included Plato in the list of ‘apostles’, that is, earthly incarnations of the highest mind. Therefore, such epithets as ‘divine’, ‘well-born’ and so on, in Late Antiquity could denote the status of a heavenly entity that has incarnated in the ‘world of generation’.

А Секция 1: Платонизм

Вольф Марина Николаевна (Новосибирск)

доктор философских наук, директор Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук — rina.volf@gmail.com

Метод гипотез Платона и его применение в «Пармениде» у С. Скольникова.*

Ключевые слова: платоновские методы, метод гипотез, С. Скольников, «Парменид».

С. Скольников резюмирует взгляды «первой волны» исследований гипотетического метода (ГМ): 1) метод ориентирован на принятие и обоснование мнений; 2) это метод дедукции, противопоставленный интуиции; 3) он нацелен на устранение противоречий; 4) мнение принимается предварительно и не догматически; 5) это метод первого приближения. Скольников сам анализирует пункты 2) и 5) на основании классических для ГМ «Менона», «Федона» и «Государства», но не из-за отсутствия других образцов, или следуя положенным Р. Робинсоном принципам, а поскольку именно в этих диалогах ГМ представлен в самой простой формулировке.

Выводы, предложенные Скольниковым, явно расходятся с «первой волной»:

1) Метод гипотез не является дедуктивным или демонстративным методом, это поиск причин. Платона не интересует, какие следствия могут быть выведены из предпосылок; напротив, вывод из аргумента всегда формулируется сначала, а потом реконструируются предпосылки, из которых такой вывод мог следовать. Значит, задача метода заключается в прояснении предпосылок для некоторого вывода и в реконструкции обратного доказательства от вывода к посылкам.

2) Эленхос и анализ, понимаемые аналогично геометрическому доказательству, комплементарны гипотетическому методу: эленхос опровергает гипотезу, анализ ее подтверждает. В гипотетическом методе важно показать не то, что проблема решается на основании каких-то предпосылок, а что решение возможно при некотором условии, которое принимает форму гипотезы. При этом ГМ не нацелен на доказательство чего-либо, он предлагает подкрепление какому-либо суждению. Оно либо опровергается эленхосом, либо подкрепляется анализом, фактически превращаясь в процесс аргументации. Здесь же Скольников использует термины *апория* для эленхоса и *эупория* для анализа, которые также служат базовыми принципами поиска в Пармениде.

В предисловии к «Пармениду» Скольников обращает внимание на следующие моменты, связанные со сказанным в отношении к средним диалогам и использующиеся для интерпретации «Парменида». Прежде всего, это связь процедуры выдвижения гипотез и апории. Апория возникает всегда, когда против гипотезы выдвигается возражение, которое блокирует гипотезу, показывая, что из предложенных для принятия гипотезы посылки проблему не решить. Так строится рассуждение в первой части «Парменида». Соответственно, цель рассуждения или аргументации — обеспечить свободный проход, эупорию, предложить такую гипотезу, которую никакие возражения блокировать уже не смогут. Скольников повторяет здесь уже знакомую мысль: если философия что-то доказывает, аргументирует, то она не отталкивается от первых принципов, а наоборот, «развивается

* Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

вверх». Доказываются суждения аподиктически, только на пути «вниз», обратном традиционному пути от посылок к следствиям. Платону не важно восстанавливать все послышки, ведущие к заключению: одна, главная, при наличии известных допущений позволяет сформулировать желаемое заключение.

Скольников существенно модифицирует представления о ГМ Робинсона, и — что важно в свете критики ГМ — выходит за рамки «стандартного набора» из «Менона», «Федона» и «Государства», показывая возможность применения техники ГМ к «Пармениду».

Marina Volf (Novosibirsk)

Plato's Method of Hypotheses and its application to *Parmenides* by S. Skolnikov.

Keywords: Plato's methods, method of hypotheses, S. Skolnikov, the *Parmenides*.

S. Skolnikov has summarized the 'first wave' discussion of the method of hypotheses (MH): 1) it is focused on the acceptance and justification of opinions; 2) it is a method of deduction, as opposed to intuition; 3) it is aimed to avoid contradictions; 4) the opinion is accepted provisionally and not dogmatically; 5) this is the first approximation method. Skolnikov himself dwells in detail on points 2) and 5), and proceeds from the standard MH dialogs, the *Meno*, *Phaedo* and *Republic*, but the reason for this was not the lack of other samples, or that Skolnikov strictly followed R. Robinsons' principles, but that MH in those could be studied in its simplest formulation.

The conclusions made by Skolnikov clearly diverged from the 'first wave':

1) MH is not a deductive or demonstrative method, but an inquiry into causes. The task of the method is to clarify the premises for a conclusion, and in the (backward) reconstruction of the proof — from the conclusion to the premises.

2) Elenchus and analysis are complementary to MH: elenchus refutes the hypothesis, analysis confirms it. It is important for MH to show not that the problem can be solved on the basis of some premises, but that a solution is generally possible under a certain condition, and this condition takes the form of a hypothesis. MH is not aimed to prove anything, its task is only to offer support for any judgment, and no judgment can be proved. It is either refuted by elenchus, or supported by analysis; in fact, it takes form of a process of argumentation. Skolnikov used the terms *aporia* for elenchus and *euporia* for analysis, which serve as the basic principles of inquiry in the *Parmenides*.

In his Introduction to the *Parmenides*, Skolnikov drew attention to the connection between the procedure for hypothesizing of hypotheses and *aporia*. *Aporia* arises when an objection is raised against a hypothesis, and *aporia* blocks the hypothesis, and, based on the proposed premises, the problem cannot be solved. This is the way of reasoning in the first part of the *Parmenides*. The purpose of the reasoning is to provide free passage, *euporia*, to propose a hypothesis that no objections can block. It is not important for Plato to completely restore all premises that lead to conclusion; to find a main one, on condition that certain assumptions are made, is enough for formulating the intended conclusion.

Skolnikov has modified Robinsons' MH and went beyond the 'standard set' of dialogues, showing the possibility of applying the MH technique to the *Parmenides* as well.

Катречко Сергей Леонидович (Москва)

кандидат философских наук, доцент Российского православного университета св. Иоанна Богослова, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук — skatrechko@gmail.com

Рождение и развитие европейской метафизики (онтологии):
Парменид — Платон — Аристотель — неоплатонизм.*

Ключевые слова: Бытие, Единое, Целое, алетей, сущность (Аристотель) vs. отношение (Платон), метафизика вещей, метафизика свойств (отношений).

Согласно Платону, Парменид является отцом европейской метафизики (онтологии) как «борьбы гигантов о бытии» (*Sph.* 246a). Парменид впервые вводит в философскую мысль (дискурс) концепт Бытия, который задается посредством двух тезисов: 1) Бытие/Сущее есть, а не-Бытия/не-Сущего вовсе нет; 2) Бытие и Мышление суть одно — и при этом Парменид не только выдвигает тезис(ы), но и приводит аргументы/контраргументы в его пользу (см. фр. 2–8 его поэмы «О природе»). Осуществленная им концептуализация, аксиоматизация, аргументация и конституирует последующую европейскую метафизическую традицию.

Вместе с тем Платон в диалоге «Софист» говорит о том, что он должен подвергнуть испытанию метафизическое «учение отца нашего Парменида» и «даже стать в некотором роде отцеубийцей» (241d), осуществив тем самым существенную ревизию парменидовского концепта. Для осуществления подобной концептуальной ревизии (*resp.* развития онтологии) Платон использует логико-лингвистический анализ (ср. «лингвистический поворот» XX века). Суть платоновского подхода — различие в составе парменидовского бытийного концепта двух «смысловых составляющих» (Ж. Делез): Единого и Бытия. Как подмечает Платон, тезис «Сущее существует» содержит двойное упоминание концепта Бытия на месте субъекта («имени») и предиката («глагола») суждения и, следовательно, требует своего (концептуального) уточнения/различения. Платоновское решение состоит в концептуальном различении в первом парменидовском тезисе Единого как подлежащего и Бытия как сказуемого суждения. Развивает/дополняет это различение первая и вторая гипотеза из платоновского «Парменида» как различие между Единым самим по себе («Единое едино» или «Единое, которое единится») и бытийствующим Единым («Единое, которое есть/существует»; система «Единое + Бытие») (П. Гайденко). Заметим, что первая гипотеза ведет к метафизике Парменида/неоплатоников, а вторая (и третья) гипотеза — к метафизике самого Платона, который опровергает «основной элейский тезис» из «Парменида» и оправдывает существование мира многого в качестве Целого/Космоса. Причем Единое и Бытие выступают как два дополняющих трансцендентальных условия сущего/существующего: любое сущее должно быть причастно как к Единому (как условию единства, единения), так и к Бытию (как условию открытости: алетей Хайдеггера).

Платоновское различие Единого и Бытия стало определяющим для последующего развития европейской метафизики. При этом возможны две альтернативы: мы делаем акцент либо на концепте Бытия («линия» Платона), либо на концепте Единого («линия» Аристотеля/неоплатоников). Об этом говорит Аристотель, противопоставляя свою метафизику сущности платоновской метафизике отношений (*EN* 1096a20). Так, если опереться на аристотелевскую субъектно-предикатную схему суждения «S есть P», то Платон мыслит Бытие как «предикатный комплекс» «...есть P» («быть — это быть чем-то»), а Аристотель мыслит Бытие в качестве «сущностного комплекса» «S есть...» («сущность есть», существуют первые сущности). Заметим, что дальнейшее развитие европейской метафизики связано с выделением концепта Бытия в «чистом» виде как глагола-связки «есть» у Боэция и Фомы Аквинского.

* Исследование поддержано грантом РФФИ № 19–011–00925.

Sergey Katrechko (Moscow)
The Birth and Development of European Metaphysics (Ontology):
Parmenides — Plato — Aristotle — Neoplatonism.

Keywords: Being, One, Whole, aletheia, essence (Aristotle) vs. relation (Plato), metaphysics of things (entities), metaphysics of properties (relations).

According to Plato, Parmenides is the father of European metaphysics/ontology as “a battle of giants concerning being” (*Sph.* 246a). It is Parmenides who for the first time introduces into philosophical discourse the concept of Being, which is given by means of his two theses: 1) “Being is, but nothing (not-Being) is not” (B 6); 2) “to be aware and to be are the same” (B 3); Parmenides also gives arguments in their favor. Such a conceptualization, axiomatization, argumentation constitutes the Western metaphysical tradition.

At the same time, Plato in his dialogue the *Sophist* says that he “must test the philosophy of my father Parmenides” (241d) and revise the concept of Being. To implement such a conceptual revision, Plato uses logico-linguistic analysis. The essence of Platonic approach is the distinction in the composition of the Parmenidean concept of Being of two “sense components”: One and Being. The Parmenidean thesis “Being is/exists” contains a twofold use of the concept of Being in place of the subject and the predicate of the judgment, and therefore requires its clarification/distinction. Plato’s solution consists in distinguishing between the concept One as a subject and Being as a predicate of this thesis/judgment. The first and second hypothesis from Plato’s *Parmenides* develops/complements this distinction as the difference between the “One is one” (“One that is united”) and the “[being] One is”. Note that the first hypothesis leads to the metaphysics of Neoplatonists, and the second/third hypothesis leads to the metaphysics of Plato, which refutes the the “main thesis” from the *Parmenides* and justifies the existence of the World as a Whole/Cosmos. At the same time, One and Being act as two complementary transcendental conditions of beings: every being must partake of both concepts, both One (as a condition of unity) and Being (as a condition of “openness”/aletheia).

Plato’s distinction between the concepts of One and Being was decisive for the further development of Western philosophy. Two alternatives are possible: focusing either on Being (Plato) or on One (Aristotle/Neoplatonists). This is what Aristotle says, contrasting his metaphysics of the essence to the Platonic metaphysics of relations (*EN* 1096a20). So, if we rely on the Aristotelian subject-predicate scheme of judgment “S is P”, then Plato thinks of Being as a predicate complex “...is P” (“to be is to be something”), and Aristotle thinks of Being as a substance complex “S is...” (“the substance/essence is”). Note that the further development of European metaphysics is associated with the isolation of the concept of Being in its “pure” form of copula “is” in Boethius.

Бойцов Александр Сергеевич (Санкт-Петербург)

кандидат биологических наук, независимый исследователь — s.bronze@gmail.com

Четыре пятерницы платоновских родов.*

Ключевые слова: «Софист», «Парменид», «Тимей», «Филеб», начало.

Сравнительный анализ категорий из диалогов Платона «Софист», «Парменид», «Тимей», а также «Филеб», позволяет сделать вывод о том, что в каждом из диалогов присутствуют пять основных категорий, номинально совпадающих или совершенно различных, но

* Работа выполнена совместно с Джаданом Игорем (Луганск).

в чем-то подобных друг другу. При этом каждая такая «пятерка» указывает на умопостижимое беспредпосылочное начало, к познанию которого Платон всякий раз предлагает оригинальный путь. Условно это феноменологический, логический, онтологический и этико-эстетический способы познания. Разница в названиях, при всей условности самой терминологии, подчеркивает главное — принципиальное отличие возможных точек зрения на начало всего.

Феноменология — это взгляд «из себя», направленный «в себя», это взгляд, ищущий истинно сущее. Что вижу, чувствую, то и описываю, стараясь добраться до истины. А это и значит ухватить истинно сущее. Для этого в диалоге «Софист» предлагается помощь пятерки великих родов. Отметим, что при таком подходе неизбежна и допустима некоторая избыточность языка, здесь проявляющаяся в использовании явно вторичных категорий движения и покоя. Логический подход предполагает логический анализ самых необходимых категорий. Необходимых для чего? Платон в диалоге «Парменид» начинает с категории одного, сводя вопрос к тому, как одно может быть. Стало быть, здесь пятью категориями схватывается бытие. Онтология — это «вид сверху» на мир и составление его картины уже с учетом феноменологии и логики. Но тогда естественным образом возникает вопрос о начале мироздания. К чему и подводит Платон в диалоге «Тимей», где начало очерчено тоже пятью основными категориями. Наконец, этико-эстетический взгляд опирается на факт существования в душе сфер воли и желаний, не только лишь уразумения. Вождем же человек блага. Но чтобы его пятью категориями ухватить, как ясно из диалога «Филеб», без ума все равно не обойтись.

Таким образом, Платон в своих диалогах демонстрирует фундаментальную вариативность естественного языка, показывая, что об одном и том же можно философствовать по-разному и разным языком.

Aleksandr Boitsov (Saint Petersburg)
Four Fives of Platonic Genera.

Keywords: the *Sophist*, the *Parmenides*, the *Timaeus*, the *Philebus*, beginning.

A comparative analysis of the categories from Plato's dialogues *Sophist*, *Parmenides*, *Timaeus*, as well as *Philebus*, allows us to conclude that in each of the dialogues there are five main categories, nominally the same or completely different, but in something similar to each other. Moreover, each such "five" points to an intelligible unconditional beginning, to the knowledge of which Plato each time offers an original path. Conventionally, these are phenomenological, logical, ontological and ethical-aesthetic methods of cognition. The difference in names, for all the conventionality of the terminology itself, emphasizes the main thing — the fundamental difference between possible points of view on the beginning of the All.

Phenomenology is a look "from oneself" directed "into oneself", it is a look that seeks the truly existing. I describe what I see, feel, trying to get to the truth. And this means to grasp the true existence. For this, the dialogue *Sophist* offers the help of the five great genera. Note that with such an approach, some redundancy of the language is inevitable and admissible, which manifests itself here in the use of clearly secondary categories of movement and rest. A logical approach involves logical analysis of the most essential categories. Needed for what? Plato in the dialogue *Parmenides* starts with the category of one, reducing the question to how one can be. Hence, being is grasped here in five categories. Ontology is a "top view" of the world and the compilation of its picture, taking into account phenomenology and logic. But then the question inartificially arises about the origin of the universe. This is what Plato leads to in the *Timaeus*, where the beginning is also described in five main categories. Finally, the ethical-aesthetic view is based on the fact that there are spheres of will and desires in the soul, not only of reason. Man longs for the good.

But in order to grasp it in five categories, as it is clear from the dialogue *Philebus*, one still cannot do without the reason itself.

Thus, Plato in his dialogues demonstrates the fundamental variability of natural language, showing that one and the same thing can be philosophized in different ways and in different languages.

Протопопов Иван Алексеевич (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения – stiff7z@mail.ru

Диалектика единого и проблема его бытия в диалоге Платона «Парменид».

Ключевые слова: диалектика единого, гипотезы, бытие, небытие, единое и иное, многое.

Платон видел основную проблему учения об идеях в диалоге «Парменид» в обосновании возможности существования многого, исходя из идеи единого. Проблема платоновской диалектики единого состояла в том, что положение о бытии единого оказывалось противоположно само себе, а это означало, что оно есть не единое, а многое; бытие единого есть не его бытие, а бытие иного как многого. Однако исследуя соотношение идей единого и иного, Платон в то же время устанавливает общую противоположность единого и многого в том отношении, что единое не может никоим образом быть иным как многим. В результате абсолютное бытие единого как отличного от иного приводит к отрицанию как самого единого, так и иного как многого, и делает их невозможными. Таким же образом абсолютное небытие единого как отличного от иного делает не только его самого несуществующим, но также делает невозможным существование иного как многого.

Только противоположные и противоречащие друг другу утверждения о существовании и несуществовании единого как единого раскрывают его как в отношении себя самого, так и в отношении иного как многого. Утверждение о том, что единое не существует (относительное отрицание единого с выводами для единого), как считает Платон, не противоречит его природе, но напротив, предполагает в соответствии с сущностью единого его понимание как отличного от иного, несмотря на соотношение с ним в самом себе. Несуществующее единое, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с бытием тем, что оно есть несуществующее. В результате Платон делает в «Пармениде» такой же вывод, что и в «Софисте», о единстве бытия и небытия в отношении единого и всех идей.

Общий вывод из всего диалектического рассмотрения единого и иного формулируется Платоном в «Пармениде» таким образом, что единое и иное по отношению друг к другу существуют и не существуют. Считается, что этот вывод скорее отрицательный; тем не менее, он может трактоваться и положительно, а именно — единое отрицательно соотносится с самим собой в «Пармениде», но в этой своей отрицательности, в небытии, оно положительно осуществляется как в своем бытии.

Ivan Protopopov (Saint Petersburg)

Dialectics of One and the Problem of its Being in Plato's *Parmenides*.

Keywords: dialectics of one, hypotheses, being, non-being, one and other, many.

Plato considered the main problem of the doctrine of ideas in the *Parmenides* to be the justification of the possibility of existence of many, based on the idea of one. The problem of the Plato's dialectics of one was that the thesis of being of one turned out to be the opposite of itself meaning that it is not one but many; being of one is not its being, but being of other as many. However, by examining the relationship between the ideas one and other, Plato at the same time establishes

the general opposition of one and many, in the sense that one can in no way be other as many. As a result, the absolute being of one as distinct from other leads to the negation of both one and other as many thus making them impossible. In the same way the absolute non-existence of one distinct from other does not only make itself non-existent, but also makes the existence of other as many impossible.

Only opposite conflicting statements about existence and non-existence of one as one reveal it both in relation to itself and to other as many. The statement that one does not exist (the relative negation of one with conclusions for one), according to Plato, does not contradict its nature, but, on the contrary, assumes, in accordance with the essence of one, understanding it as different from other, despite the relation with it in itself. In order to be nonexistent, the nonexistent one must be connected with being by the fact that it is nonexistent. As a result, Plato draws the same conclusion in the *Parmenides* as in the *Sophist* about the unity of being and non-being in relation to all ideas.

The general conclusion from the whole dialectical consideration of one and other is formulated by Plato in the *Parmenides* in such a way that one and other in relation to each other exist and do not exist. It is believed that this conclusion is mostly negative, however, it can be interpreted positively, namely, when one is negatively related to itself in the *Parmenides*, in this negativity, in non-existence, it is positively realized as in its own being.

Волкова Надежда Павловна (Москва)

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук — goznadya@gmail.com

Аристотелевская интерпретация тезиса Протагора и «Теэтет» Платона.*

Ключевые слова: Платон, Аристотель, тезис Протагора, «Метафизика», «Теэтет», релятивизм.

В докладе будет рассмотрена интерпретация тезиса Протагора (ТП) в «Метафизике» Г в ее связи с «Теэтетом» Платона. Известно, что Аристотель никогда не цитирует ТП дословно, но предлагает различные его формулировки, одна из которых «все мнения по необходимости совершенно истинны» (*Metaph.* 1009a11–12). Исследователи сходятся во мнении, что она восходит не к Протагору, а к «Теэтету» (152). В докладе автор стремится показать, что влияние «Теэтета» на аристотелевскую трактовку ТП не ограничивается заимствованием одной из его формулировок. Платона в «Теэтете» и Аристотеля в «Метафизике» объединяет общая цель — ответить на вопрос о том, что такое знание и как оно возможно. В реализации этой цели важную роль играет опровержение ТП. Если рассмотреть эти тексты вместе, то можно увидеть, что, во-первых, и в «Теэтете», и в «Метафизике» ТП помещен в самом начале большого исследования проблемы знания. Потому что и Платон, и Аристотель видят в ТП преграду для построения своих рациональных теорий познания, которую нужно преодолеть. Платон считал необходимым опровергнуть ТП, потому что он лежит в основании утверждения о том, что знание — это только чувственное восприятие, а Аристотель — потому что ТП противоречит одному из его главных теоретических принципов — принципу противоречия (ПП). Во-вторых, оба философа рассматривают ТП не только в гносеологическом, но и в онтологическом ключе. Если Платон за ТП видит учение о всеобщем движении Гераклита, то Аристотель — учение Анаксагора о гомеомериях.

* Работа выполнена при поддержке РФН проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

В связи с последним утверждением о связи ТП с учением о гомеомериях особое внимание в докладе уделено спору о разнице двух формулировок ТП, который имеет место среди современных исследователей Аристотеля, потому что только вторая формулировка позволяет Аристотелю интерпретировать ТП в контексте учения Анаксагора. И, наконец, автор показывает, что для опровержения ТП и Платон, и Аристотель используют не онтологические, а логические аргументы, т.е. они не опровергают учение Гераклита или Анаксагора, а показывают внутреннюю противоречивость ТП. Платон указывает на то, что ТП не может быть общезначимым высказыванием, то есть ТП может быть верен только для самого Протагора. Аристотель же демонстрирует, что ТП вообще не является высказыванием, потому что отрицает какую-либо связь означающего (слова) и означаемого (вещи).

Nadezhda Volkova (Moscow)

Aristotelian Interpretation of the Thesis of Protagoras and Plato's *Theaetetus*.

Keywords: Plato, Aristotle, the thesis of Protagoras, the *Metaphysics*, the *Theaetetus*, relativism.

This presentation deals with an interpretation of the thesis of Protagoras (TP) in *Metaphysics* Γ and its connection with Plato's *Theaetetus*. It is well-known that Aristotle never quotes TP verbatim, but offers various formulations, one of them "all opinions must be true" (*Metaph.* 1009a11–12). Scholars agree that it goes back not to Protagoras but to the *Theaetetus* (152). In this presentation, the author demonstrates that the influence of the *Theaetetus* on the Aristotelian interpretation of TP is not limited to borrowing of one of its formulations. Plato in the *Theaetetus* and Aristotle in the *Metaphysics* are united by their goal: both of them answer the question of what knowledge is and how it is possible. In order to see the connection of the ideas of Plato and Aristotle, it is necessary to determine the role of TP in the *Theaetetus* and *Metaphysics*. First, in both cases TP is placed at the beginning of a broad study devoted to the problem of knowledge. Secondly, both Plato and Aristotle regarded TP as an obstacle to their rational theories of knowledge. Plato refuted TP because he thought it underlies the assertion that knowledge is a sense perception. And Aristotle disproved it because TP contradicts one of his main theoretical principles – the principle of non-contradiction (PNC). Thirdly, both philosophers consider TP not only in an epistemological, but also in an ontological way. If Plato sees behind TP Heraclitean ontology, Aristotle guesses the doctrine of Anaxagoras. Particular attention in this presentation is paid to the dispute about the difference between two formulations of TP in *Metaphysics* Γ, which takes place among modern scholars, since only the second formulation allows Aristotle to interpret TP in the context of Anaxagoras' teaching. And, finally, both Plato and Aristotle use not ontological, but logical arguments to refute TP, i.e. they do not refute the teachings of Heraclitus or Anaxagoras, but show the self-refutation of TP. Plato points out that TP is not universal judgement and it can be true only for Protagoras himself. And Aristotle demonstrates that TP is not a statement at all, because it denies any connection between the signifier (word) and the signified (thing).

Гончарко Оксана Юрьевна (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии – goncharko_oksana@mail.ru

К спору об исторической реальности Диотимы Мантинейской:
текстологический аргумент.*

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20-011-00885 «Гендерная ревизия истории философии».

Ключевые слова: Диотима Мантинейская, Платон, «Пир».

Цель доклада заключается в том, чтобы сравнить аргументы как против, так и за возможное историческое существование Диотимы Мантинейской — действительно жрицы Элевсинских мистерий или лишь вымышленной героини диалога Платона «Пир», — представленные в работах таких авторов, как С. Розен, Р. Левинсон, Э. Эрде, Б. Голд, П. Фридлиндер и М.М. Бахтин (скептический подход), а также М.Э. Уэйт, А.Э. Тейлора, В. Кранца и Д. Нейлз, которые упоминают Диотиму как возможно реально существовавшую женщину-прототип платоновской героини. Предполагается также дополнить ныне ставшие классическими в литературе аргументы (аргумент от «умышленной феминизации» философии у Платона; аргумент от иронии Сократа; аргумент от художественности «Пира»; аргумент от молчания) и возражения (аргумент от историчности Сократа; аргумент от Фукидида; модальный аргумент) за и против ее исторического существования некоторыми аргументами и возражениями из текстологической преспективы.

Подобные «текстологические» аргументы можно выстраивать исходя из идеи мыслительного эксперимента, в рамках которого предлагается противопоставить учение Платона об эросе из других диалогов учению, изложенному в речи Диотимы в «Пире», как относительно независимому и даже противостоящему идеям Платона из других диалогов. Эти два варианта учений об эросе можно кратко противопоставить по следующим трем пунктам: 1) цель эроса как влечения (продолжение рода и бессмертие, согласно речи Диотимы; мудрость и благо, согласно учению Сократа в «Государстве» и других диалогах); 2) роль разума в эротическом влечении (разум лишь служит целям эроса и любви, лишь помогает влюбленному жить эротической жизнью — в речи Диотимы; эрос ведет любящего к философской жизни таким образом, что ему становятся доступны идеи истины, блага, красоты и справедливости); 3) взаимоотношения эроса и разума в душе (эрос использует разум, чтобы достичь бессмертия vs. разум использует эрос, чтобы достичь мудрости). Стоит отметить также, что в одном лишь «Пире» (не говоря уже о других платоновских диалогах — «Государстве», «Федре», «Лисиде», etc.) можно выделить как минимум шесть разных типов эроса, которые могли бы также претендовать на название «платоновского» эроса, вложенных в речь разных ораторов, в связи с чем во избежание двусмысленности представляется разумным вводить и различные именованя этих типов любви — «агафоновский» эрос, «аристофановский» эрос, эрос Эриксимаха, Федра, Павсания, также отделяя их от «сократовского» эроса из других диалогов и «диотимовского» эроса в «Пире», даже не принимая во внимание историчность или вымышленность излагающих свои концепции персонажей, иначе концепт «платоновской любви» или «платонических чувств» начинает терять смысл как философская идея. То же самое можно сделать и с другими частями «учения Диотимы» — учениями о бессмертии души, о красоте и о Благе, — противопоставив их отличным от них идеям из других диалогов Платона.

Oksana Goncharko (Saint Petersburg)
On the Historicity of Diotima: A Textological Argument.

Keywords: Diotima of Mantinea, Plato, the *Symposium*.

The main purpose of the talk is to compare the sets of arguments *pro et contra* the possible historical existence of Diotima of Mantinea — a real priestess of the Eleusinian Mysteries or just a fictional heroine of Plato's dialogue *Symposium*. These arguments are set forth in the works by S. Rosen, R. Levinson, E. Erde, B. Gold, P. Friedländer and M.M. Bakhtin (Diotima-skeptical approach), as well as M.E. Wathe, A.E. Taylor, W. Krantz and D. Nails, who mention Diotima as a possible real-life prototype of the Platonic heroine. It is also planned to supplement the arguments that have now become classic in literature (the argument from the feminization of

philosophy by Plato; the argument from the irony of Socrates; the argument from silence, etc.) and objections (the argument from the historicity of Socrates; the argument from Thucydides; the modal argument) *pro et contra* her historical existence with some arguments and objections from a textological perspective.

Such textological arguments could be built on the basis of the idea of a certain thought experiment, within the framework of which it is proposed to oppose Plato's doctrine of eros from other dialogues to the doctrine set forth within Diotima's speech in the *Symposium*, as relatively independent and even opposed to Plato's ideas concerning eros from other dialogues. These two versions of eros can be briefly opposed by the following three points: 1) the goal of eros as an attraction (reproduction and immortality, according to Diotima's speech; wisdom and good, according to the teaching of Socrates in the *Republic* and other dialogues); 2) the role of reason in erotic attraction (reason only serves the purposes of eros and only helps the lover to live an erotic life, by Diotima; eros leads the lover to a philosophical life in such a way that the ideas of truth, goodness, beauty and justice become available to him, by Socrates); 3) the relationship of eros and reason in the soul (eros uses the reason to achieve immortality vs. the reason uses eros to achieve wisdom). It is also worth to distinguish at least six different types of eros in order to avoid ambiguity, to determine which one of them should be interpreted as Platonic one. It seems reasonable to introduce various names for these types of eros — Agathon's eros, Aristophanes' eros, eros of Eryximachus, Phaedrus, Pausanias, also separating them from Socratic eros from other dialogues and Diotima's eros, even without taking into account the historicity of the characters presenting their concepts. The same approach could be applied to the other parts of Diotima's doctrine on the immortality of soul, on the beauty and the Good.

🔱 Секция 2: Рецепция платонизма: Европа, Индия

Петров Валерий Валентинович (Москва)

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук — campas.iph@gmail.com

Безмолвная хвала Богу в «Мученичестве апостола Петра»
и его доктринальный контекст.

Ключевые слова: «Мученичество апостола Петра», герметизм, неопифагореизм, безмолвная молитва, платонизм, Порфирий, Аполлоний Тианский, мысленное жертвоприношение.

В докладе обсуждается раздел из апокрифического «Мученичества апостола Петра», в котором ап. Петр подчеркивает, что благодарит Бога не устами, не языком, не словом (λόγῳ), но голосом (φωνῇ), понимаемым как молчание (τῇ διὰ σιγῆς νοουμένη). Подобный голос не проходит через органы тела и не достигает ушей плоти, тленная природа (οὐσίᾳ) его не слышит, он не принадлежит миру и не направлен к земле, он не записан в книгах, никому не принадлежит, так что у одного он есть, а у другого — нет. Это молчание сродни голосу самого Иисуса: посредством него дух, который находится в апостоле Петре, обращается к Тому, кто постижим (νοητός) только духом. Схожее понимание высказывали позднейшие неоплатоники. Например, Ямвлих полагал, что первое мыслящее и первое мыслимое почитается только посредством безмолвия (διὰ σιγῆς μόνως θεραπεύεται), а Прокл говорил, что Бог всех богов неизреченной любого молчания (πάσης σιγῆς ἀρρητότερον). Для прояснения смысла указанного отрывка привлекаются герметические тексты, в которых «молчание» понимается как форма обращения к высшему богу: трактат «О новом

рождении и предписании молчания» (*Corpus Hermeticum* 13), а также герметический трактат II в. н.э. «О восьмой и девятой [сферах]» из Наг-Хаммади (NHC vi 6).

В качестве проясняющего контекста привлекается рассуждение Порфирия о почитании бога в чистом молчании из сочинения «О воздержании». Анализируется семантический кластер, в котором находится определение умной жертвы у Порфирия. Показано, что в интеллектуализирующей традиции, к которой принадлежит Порфирий (в отличие от Ямвлиха), почитание Бога (εὐσέβεια, θρησκεία, ἐπιμέλεια) рассматривается сразу как умное жертвоприношение (θυσία), гимнопение, духовное восхождение и созерцание. Эти формы благочестия взаимопроникают и подразумевают друг друга. В этой связи указано на то, что виды жертвоприношения и молитвы соотнесены с рангом богов.

В качестве близкой параллели к Порфирию и «Мученичеству апостола Петра» указано на отрывок об умной молитве и бестелесной жертве из трактата «О жертвоприношениях» (Περὶ θυσιῶν) неопифагорейца Аполлония Тианского. Проводится сравнительный анализ текстуральных и доктринальных параллелей между соответствующими фрагментами из Аполлония, Порфирия и «Мученичества апостола Петра».

Valery Petroff (Moscow)

*Silent Praise of God in the Martyrdom of the Apostle Peter
and Its Doctrinal Context.*

Keywords: the *Martyrdom of the Apostle Peter*, Hermeticism, Neopythagoreanism, silent prayer, Platonism, Porphyry, Apollonius of Tyana, noeric sacrifice.

The report discusses a section from the apocryphal *Martyrdom of the Apostle Peter*, in which the Apostle Peter emphasizes that he praises God not with his lips, not with his tongue, not with a word (λόγῳ), but with a voice (φωνῇ), understood as silence (τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ). Such a voice does not pass through the organs of the body and does not reach the ears of the flesh, perishable nature (οὐσίᾳ) does not hear it; it does not belong to the world and is not directed to the earth, it is not written down in books, does not belong to anyone, so that one has it, but the other does not. This silence is akin to the voice of Jesus himself: through it the spirit that is in the Apostle Peter turns to the one who is comprehensible (νοητός) by the spirit only. The later Neoplatonists expressed a similar understanding. For example, Iamblichus believed that the primal intelligible element and the primal object of intellection are worshipped by means of silence (διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται), and Proclus said that the God of all gods is more inexpressible than any silence (πάσης σιγῆς ἀρρητότερον). To clarify the meaning of this passage, the Hermetic texts treating the “silence” as a form of addressing the highest god, are used, namely the treatise *On Being Born Again, and on the Promise to be Silent* (*Corpus Hermeticum* 13), as well as *The Discourse on the Eighth and Ninth*, the Hermetic treatise of the 2nd century AD from Nag Hammadi (NHC vi 6).

As a clarifying context, Porphyry’s discourse about worshipping God in pure silence from his *De abstinentia* is used. The semantic cluster is analyzed, in which Porphyry’s definition of noeric sacrifice is situated. It is shown that in the intellectualizing tradition, to which Porphyry belongs (in contrast to Iamblichus), the worship of God (εὐσέβεια, θρησκεία, ἐπιμέλεια) is considered at once as an intellectual sacrifice (θυσία), hymn-singing, spiritual ascent and contemplation. These forms of godliness interpenetrate and imply each other. In this regard, it is indicated that the forms of sacrifice and prayer correspond to the rank of a god.

As a close parallel to Porphyry and the *Martyrdom of the Apostle Peter*, a passage on silent prayer and noeric sacrifice from the Neopythagorean Apollonius of Tyana’s *On Sacrifices* (Περὶ θυσιῶν) is indicated. A comparative analysis of textual and doctrinal parallels between the corresponding fragments from Apollonius, Porphyry and the *Martyrdom of the Apostle Peter* is carried out.

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, Институт философии РАН — boat.mary@gmail.com

Как душа движет тело? Проблема определения души
как причины движения у Александра Афродисийского.

Ключевые слова: душа, тело, движение, Аристотель, Александр Афродисийский.

В этом докладе я хочу обозначить проблему самодвижения живого существа, которая существует как в аристотелевской «Физике», так и в *De anima* Александра Афродисийского. Эта проблема связана с двумя ракурсами рассмотрения души. В первую очередь Александр рассматривает душу как форму тела в русле аристотелевского гилеморфизма. Он отрицает предположение о том, что душа есть кормчий, а тело — корабль, и выступает против представления о теле как об инструменте души, тем самым настаивая на единстве и сущностной целостности одушевленного организма. Если рассматривать душу как форму и тело как материю, то душа есть иное по отношению к телу, но телесная материя существует в качестве органического целого, уже будучи оформленной, а душа как форма природного целого является основанием его тождества и единства. С другой стороны, Александр говорит о душе как причине движения тела, рассматривая душу как движущую силу (*dynamis*). Вторым аспектом рассмотрения помещает соотношение тела и души в рамки соотношения двигателя и движимого, которое описано Аристотелем. Александр рассматривает душу как *dynamis*, которая есть причина движения в ином или в самом, поскольку оно иное — то есть как силу, которая движет, будучи иной по отношению к подвижному. Такое представление о самодвижении, в котором подвижное целое как бы состоит из двух частей — движущей и движимой — входит в конфликт с представлением о душе как форме, сущности и причине бытия одушевленного тела и позволяет проблематизировать природную целостность одушевленного самодвижущегося существа. Так, если душа как форма и сущность одушевленного есть причина единства и тождества, то как она может быть в то же время чем-то иным? Рассмотрение этой проблемы связано с представлением о форме и материи как квази-частях целого, с определением души как силы и состояния (*dynamis* и *hexis*), которое дает Александр, а также с определением движения и движущей силы в «Физике» и «Метафизике» Аристотеля. В докладе я предложу возможное решение этой проблемы, которое связано с представлением о главенствующей части души и с трактатом Аристотеля «О движении животных», где он говорит о движении механической куклы как примере движения одушевленного тела.

Maria Varlamova (Saint Petersburg)

How the Soul Moves the Body? The Definition of the Soul
as an Efficient Cause of Bodily Motion in Alexander of Aphrodisias.

Keywords: soul, body, motion, Aristotle, Alexander of Aphrodisias.

My report deals with the problem of self-motion of the living being, which could be found in Aristotelean *Physics* as well as in Alexander of Aphrodisias' *De anima*. This problem is related to two ways of consideration of the soul: either as a form of the body and an efficient cause, or as a productive principle of bodily movement. On the one hand, Alexander considers the soul as a form of the body in vein of Aristotelean hylomorphism. He denies that the soul could be

* Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

explained as a captain of a ship and opposes the instrumentalist view on the soul and body relation. Therefore, he insists on the unity and essential integrity of an ensouled being. On the other hand, Alexander defines the soul as a productive cause of bodily motion and an efficient power (*dynamis*). This second way of consideration places the soul and body relation within the frame of *agens-patiens* duality of physical motion. Alexander discusses the soul as a *dynamis*, which is a cause of motion in other thing or in the same thing *qua* other, i.e. the power which moves as far as it is not the same with the moved thing. This conception of self-motion, which implies that the moving thing consists of two parts, one being agent and the other patient, conflicts with the notion of the soul as a form, essence and cause of being of the ensouled body. This conflict allows us to question the natural integrity of the ensouled self-mover. If the soul is indeed the form, essence and cause of unity of the ensouled thing, how could it be understood at the same time as something other? The consideration of this problem is connected with the notion of form and matter as quasi-parts of the thing, with Alexander's definition of the soul as *dynamis* and *hexis*, as well as with the conception of motion and efficient power in Aristotle's *Metaphysics* and *Physics*. In my presentation, I will suggest a possible solution of the problem in connection with the notion of the governing part of the soul, and with the explanation of motion in the *De motu animalium*.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук — avis12@yandex.ru

Максим Тирский о парадоксах несправедливости.

Ключевые слова: античная этика, Максим Тирский, несправедливость, перфекционизм, средний платонизм.

В докладе будет рассмотрен отрывок из 12 речи Максима Тирского (*Diss.* 12.2–5), где он обосновывает тезис, согласно которому ни добродетельный, ни порочный человек не могут претерпеть несправедливость, но порочный человек все же может ее совершить. Этот текст, на мой взгляд, особенно интересен тем, что хорошо иллюстрирует парадоксально «антиконсеквенциалистское» понимание социальной морали, которое стало довольно естественным для античного этического перфекционизма и предполагало следующее допущение: всякий раз, когда А неоправданно причиняет В неморальное зло или отнимает у него неморальное благо, надо утверждать, что на самом деле А не причиняет В никакого зла и не отнимает у него никакого блага и, стало быть, В со своей стороны также не терпит никакого зла или ущерба, но в то же время А совершает моральное зло и несправедливость (и аналогичные утверждения можно сформулировать также применительно к благодетельности, то есть действию, при котором А доставляет В неморальное благо или избавляет его от неморального зла). Подобное представление о сути социальной морали объяснялось прежде всего тем, что среди античных перфекционистов (преимущественно стоиков и платоников, но в некоторых менее очевидных формах — и среди перипатетиков) был весьма распространен аксиологический ригоризм, то есть более или менее последовательная редукция блага и зла исключительно к моральному благу и злу (добродетели и пороку и вытекающим из них действиям) и коррелирующее с ней отрицание того, что традиционно признаваемое неморальное благо и зло (богатство и бедность, здоровье и болезнь, удовольствие и страдание и т.п.) действительно являются благом и злом. Кроме того, этому могла способствовать еще и ретрибутивно-педагогическая трактовка страдания, которая предлагала видеть в нем либо справедливое наказание за моральное зло, либо средство нравственного совершенствования страдающего агента. Я хотел бы предложить анализ касающихся данной проблематики рассуждений Максима, соотнося их со

схожими местами у других античных философов (Платона, Сенеки, Плотина и др.) и демонстрируя как характерность подобного парадокса для перфекционистской традиции в целом, так и зависимость Максима от конкретных приемов и ходов мысли, использовавшихся в этой связи не только стоиками и платониками, но и перипатетиками.

Andrei Seregin (Moscow)

Maximus of Tyre on the Paradoxes of Injustice.

Keywords: ancient ethics, injustice, Maximus of Tyre, Middle Platonism, perfectionism.

In this report I plan to examine a passage from the 12 speech by Maximus of Tyre (*Diss.* 12.2–5), where he argues for the thesis that neither a virtuous nor a vicious person can suffer injustice, but a vicious person can still commit it. To my mind, this text is of special interest because it excellently illustrates the paradoxically “anti-consequentialist” understanding of social morality which became quite natural for ancient ethical perfectionists and implied the following assumption: whenever A unjustifiably causes B non-moral evil or deprives B of non-moral good, one has to assert that A actually does not cause B any evil or deprive B of any good, and, therefore, B also does not suffer any evil or harm, but at the same time A commits moral evil and injustice (and analogous statements can be made about beneficent actions through which A causes B non-moral good or saves B from non-moral evil). Such a view of the essence of social morality can be accounted for in the first place by the axiological rigorism widely accepted among ancient perfectionists (mostly among Stoics and Platonists, but in certain less obvious forms among Peripatetics as well) and implying a more or less consistent reduction of good and evil to moral good and evil (virtue and vice and the actions arising from them), and the corresponding denial that traditionally recognized non-moral goods and evils (wealth and poverty, health and illness, pleasure and pain, etc.) are genuine goods and evils. Besides, it may have been facilitated by the retributive and pedagogical interpretation of suffering which proposed to view it as either just punishment for moral evil or a means of moral improvement for a suffering agent. I intend to offer an analysis of Maximus’ arguments concerning these topics by comparing them with similar statements of other ancient philosophers (Plato, Seneca, Plotinus, etc.) and demonstrating that such a paradox is quite typical for perfectionist tradition in general, and that Maximus was dependent on the techniques and ways of reasoning used in this connection not only by Stoics and Platonists but also by Peripatetics.

Кареев Дмитрий Валерьевич (Иваново)

кандидат исторических наук, доцент Ивановского государственного университета — dima75gu@yandex.ru

Знал ли Аммиан Марцеллин Платона?

Ключевые слова: Аммиан Марцеллин, Платон, Юлиан, поздняя Римская империя.

Фигура Платона для поздней Римской империи является во многих отношениях знаковой и определившей весь культурно-философский ландшафт той эпохи. Именно в это время, несмотря на глобальный социально-политический кризис, охвативший Империю в III в., и внешнеполитические потрясения IV в., в языческой интеллектуальной среде сформировались неопифагореизм и неоплатонизм, мировоззренческой основой которых стало учение древнегреческого философа. Не стала здесь исключением и языческая латинская историография IV в., пытавшаяся восстановить не только классические нормы историописания, но и классическую античную культуру и философию.

Для Аммиана Марцеллина, грека по происхождению, большого поклонника императора Юлиана, философия Платона занимала далеко не последнее место, хотя исходя из анализа

текста его главного труда *Res gestae* трудно сделать такой вывод, поскольку имя Платона мы можем обнаружить буквально в считанных местах его произведения. Эти упоминания связаны либо с характеристикой императора Юлиана (16.5.10, 25.4.1–3), либо с культурными и географическими отступлениями историка от своего основного повествования (23.6.32, 30.4.3, 5). Однако при всей краткости этих сообщений они выдают в Аммиане знатока и почитателя платоновской философии. Так, он наделяет Юлиана четырьмя философскими добродетелями — умеренностью, мудростью, справедливостью и мужеством (25.4.2), в которых угадываются добродетели стража законов из платоновских «Законов» (12, 964b). Или когда он говорит о профессии судебных ораторов (30.4.3), то с легкостью цитирует «Горгия» и одноименного персонажа этого диалога, Горгия Леонтинского (463b).

В других местах своего сочинения он упоминает Платона, дабы усилить характеристику все того же императора Юлиана, подчеркивая его приверженность учению философа (16.5.10), или сказать, что по мнению философа «ἀγυστεία — это самое совершенное богопочитание» (23.6.32). Однако и без упоминания имени Платона многие места его исторического труда окрашены в платонические тона, как это можно увидеть при упоминании Адрастии и Немезиды (14.11.25), Небесной богини (22.13.3), или при объяснении того факта, что «Луна не имеет собственного света» (20.3.8), где косвенно Аммиан ссылается на соответствующее место из «Кратила» (409ab), или рассуждая о гении, связанном «с душами смертных людей» (21.14.5). Таким образом, все вышеперечисленные факты выдают в Аммиане не «стандартного» историка, занятого только описанием военно-политических событий, а именно платонически настроенного автора, цитирующего Платона не хаотично и беспредметно, а глубоко знающего и тонко чувствующего учение философа.

Dmitrij Kareev (Ivanovo)

Did Ammianus Marcellinus Know Plato?

Keywords: Ammianus Marcellinus, Plato, Julian, late Roman Empire.

For the late Roman Empire, the figure of Plato is in many ways iconic as it defined the entire cultural and philosophical landscape of that era. At this time, despite the global socio-political crisis that engulfed the Empire in the 3rd century and foreign policy upheavals of the 4th century, pagan intellectual environment formed Neopythagoreanism and Neoplatonism, the ideological basis of which was the doctrine of the ancient Greek philosopher. The pagan Latin historiography of the 4th century, which tried to restore not only the classical norms of historiography, but also classical ancient culture and philosophy, was no exception.

For Ammianus Marcellinus, a Greek by birth and a great admirer of Emperor Julian, Plato's philosophy was not the least important, although it is difficult to draw such a conclusion from the analysis of the text of his main work, *Res gestae*, since we can find Plato's name only in a few places of his work. These references are related either to the characterization of Emperor Julian (16.5.10, 25.4.1–3) or to cultural and geographical digressions of the historian from his main narrative (23.6.32, 30.4.3, 5). Despite their brevity, however, they show Ammianus as an expert and admirer of Platonic philosophy. For instance, he endows Julian with the four philosophical virtues of moderation, wisdom, justice, and courage (25.4.2) in which one can undoubtedly discern the virtues of the guardian of the laws from Plato's *Laws* (12, 964b). Or when he speaks of the profession of judicial orators (30.4.3), he easily quotes from the *Gorgias*, particularly one of the characters in this dialogue, Gorgias of Leontinoi (463b).

Elsewhere in his work, he mentions Plato in order to strengthen the characterization of the same Emperor Julian, emphasizing his commitment to the teachings of the philosopher (26.5.10), or to say that according to the philosopher "hagistia is the most perfect worship of God" (23.6.32). However, even without mentioning Plato's name, many passages of his historical work are painted

in Platonic tones, as can be seen in his referring to Adrastia and Nemesis (26.11.25), the Heavenly goddess (22.13.3), or in explaining the fact that “the moon has no light of its own” (20.3.8), where Ammianus indirectly refers to the corresponding passage in the *Cratylus* (409ab), or in discussing the genius associated “with the souls of mortal men” (21.14.5).

To sum up, the above-mentioned facts show Ammianus not a “standard” historian engaged in describing military and political events, but a Platonic-minded author who does not quote Plato chaotically and pointlessly, but profoundly knows and subtly feels the philosopher’s teaching.

Бегичев Александр Димитриевич (Санкт-Петербург)

аспирант Санкт-Петербургского государственного университета — begichev9670@mail.ru

Метафизика света императора Юлиана.

Ключевые слова: Император Юлиан, метафизика света, неоплатонизм.

Свет занимает важнейшее место в платоническом дискурсе и в особенности в неоплатонизме, начиная с Плотина и вплоть до заката непосредственной неоплатонической традиции (III–VI века н.э.). В данном докладе мы остановимся на конкретном представителе неоплатонизма, для которого тематика света стала ключевой, императоре Юлиане. Свет для Юлиана является основой бытия, при этом бытия как такового (принцип, определяющий все существующее), так и любого его конкретного воплощения (от конкретной сущности ноэтического до каждой телесной сущности). Так как свет является основанием онтологии Юлиана (и, как следствие, играет ключевую роль в гносеологии), то его можно уподобить «скелету» учения философа. Так понимаемый свет может быть описан и понят различными способами — философским, мифологическим и теургическим. При философском описании этого «скелета» Юлиан пользуется стандартными неоплатоническими понятиями (Единое, Благо, Сущность, Ум, Душа и т.п.). При мифологическом и теургическом Юлиан в первую очередь обращается к традиционным мифологическим сюжетам и религиозным культам греко-римской культуры. Наиболее ярко это можно увидеть на примере тракток Юлианом мистерий Матери богов, где философская концепция света предстает и в мифологическом сюжете, и в теургических действиях, посредством которых происходит очищение души и единение с первым началом. Однако, на каждом уровне бытия свет проявляет себя по-разному. Поэтому цель доклада — не только выявление общего места света в учении Юлиана, но и его проявление на каждом онтологическом уровне.

В самом общем виде концепция света в неоплатонизме Юлиана выглядит следующим образом. Первым и главным источником света выступает Единое (в этом смысле его можно понимать как предельную концентрацию света). Единое, выходя из себя, просвещает, оформляет и дает быть самому бытию (Сущности), то есть всему умопостигаемому. Затем Единое порождает Гелиоса, чтобы он нес свет в низшие сферы. Этим подчеркивается особое отношение Юлиана к умственной активности, предельное воплощение которой хоть и позже содержания Ума, но получает свое бытие непосредственно от самого Единого, в то время как все остальное есть воспроизведение этого содержания (умопостигаемого бытия). При переходе в сферу видимого свет является в виде чистого эфира, точнее — его эйдоса. Когда свет достигает сферы становления (в виде Аттиса), он переплетается с четырьмя стихиями (точнее — с их причинами), порождая и оформляя все чувственное. Так мы можем реконструировать структуру исхождения света: чем дальше от Единого свет нисходит, тем более обширную область он охватывает. Теряя в процессе нисхождения концентрацию и рассеиваясь в пределе, свет начинает возвращение обратно.

Aleksandr Begichev (Saint Petersburg)
The Metaphysics of Light of the Emperor Julian.

Keywords: Emperor Julian, metaphysics of light, Neoplatonism.

Light occupies the most important place in Platonic discourse and especially in Neoplatonism, from Plotinus to the end of the immediate Neoplatonic tradition (III–VI centuries AD). In this report, we will focus on a specific representative of Neoplatonism, the Emperor Julian, for whom the theme of light has become a key issue. Light for Julian is the basis of being, both of being as such (the principle that defines everything that exists) and of any of its specific incarnations (from the particular substance of the intelligible to each sensible substance). Since light is the foundation of Julian's ontology (and, as a result, plays a key role in gnoseology), it can be likened to the 'skeleton' of the philosopher's teaching. Light understood in this way can be described and understood in various ways — philosophical, mythological and theurgic. In a philosophical description of this 'skeleton', Julian uses standard Neoplatonic concepts (the One, the Good, the Substance, the Intellect, the Soul, etc.). In mythological and theurgical descriptions, Julian primarily refers to traditional mythological subjects and religious cults of Graeco-Roman culture. This can be seen most clearly in Julian's interpretation of the Mysteries of the Mother of Gods, where the philosophical concept of light appears both in the mythological plot and in theurgic actions that purify the soul and unite it with the first principle. However, at each level of being, light manifests itself in different ways. Therefore, the purpose of the report is not only to identify the common place of light in the teachings of Julian, but also its manifestation at every ontological level.

In its most general form, the concept of light in Julian's Neoplatonism is as follows. The first and main source of light is the One (in this sense, it can be understood as the ultimate concentration of light). The One, coming out of itself, enlightens, forms, and lets be the very being (Substance), that is, everything intelligible. Then the One generates Helios in order to carry light to the lower realms through him. This emphasizes the special relation of Julian to mental activity, the ultimate embodiment of which, although later than the content of the Intellect, receives its being directly from the One itself, while everything else is a reproduction of this content (intelligible being). When light passes into the visible sphere, it manifests as pure ether, or rather its form. Finally, when light reaches the sphere of becoming (in the form of Attis), it intertwines with the four elements (or rather with their causes), generating and forming all sensible things. Thus, we can reconstruct the structure of the procession of the light: the further away from the One the light descends, the more extensive the area it covers. Losing concentration in the process of descending and scattering in the limit, the light begins to return back.

Демин Ростислав Николаевич (Санкт-Петербург)

преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия — deminros@yandex.ru

Даймах Платейский: греческий философ-платоник в Индии
(к вопросу об индийско-греческих культурных связях).^{*}

Ключевые слова: Даймах, Мегасфен, Амитрохат, Биндусара, платоник.

^{*} Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

Говоря об истории знакомства античного мира с Индией, Г.М. Бонгард-Левин выделил несколько периодов. Третий период — период оформления образа Индии в античной литературе (конец IV — первая четверть или даже половина III века до н.э.) — он назвал периодом посольств. Представлен этот период, по его мнению, именами Мегасфена и Даймаха (или, как иногда его называют, Деймаха). Из них двоих наиболее известен Мегасфен. Для многих последующих античных авторов сочинение Мегасфена об Индии было главным источником, на который они ссылались и с которым они полемизировали. К именам, названным Бонгард-Левиним, стоит добавить имя посла Птолемея II Филадельфа Дионисия. Именно Мегасфен, Даймах и Дионисий представляли греко-индийский диалог в середине III века до н.э. Все трое написали по сочинению «Индики».

Даймах Платейский был послан царем Антиохом I Сотером к индийскому царю Амитрохату и некоторое время находился в Индии в качестве посла, сменив Мегасфена, вероятно, из-за вступления на престол нового индийского царя Биндусары. Даймах, согласно дошедшим до нас свидетельствам, был автором трех сочинений: «Индики», «Об осаде» и «О благочестии». Какие-то из них, видимо, существовали еще в начале или середине III века н.э. На сочинение Даймаха «О благочестии» ссылается Плутарх; Диоген Лаэртский называет его платоником.

Нахождение Даймаха-платоника при дворе индийского царя в столице крупнейшего государства того времени не подлежит сомнению. Свидетельством греко-индийских контактов того времени можно считать письмо, которое согласно Гегесандру (Дельфийскому) прислал индийский царь Амитрохат царю Антигону: индийский царь просил прислать ему сладкого вина, сушеных фиг, да еще прикупить для него софиста. Антигон ответил: «сушеных фиг и смокв мы тебе пришлем, а что касается софиста, то законы греков запрещают торговать ими». Афиней, в сочинение которого упоминается письмо Амитрохата и ответ Антигона, использует слово «софист». И хотя неизвестно, на каком языке велась переписка, современные исследователи пишут о просьбе прислать философа или мудреца, а некоторые даже увязывают посылку Даймаха к Амитрохату с этим письмом, хотя неизвестно, когда именно оно было написано. Можно ведь предположить, что письмо было написано после отъезда Даймаха и царь, которому стало не хватать мудрых бесед с греческим философом-платоником, попросил прислать мудреца или софиста. Представляется, что внимание не только к Мегасфену, но и к двум другим представителям периода посольств, Даймаху и Дионисию, позволит уточнить некоторые детали индо-греческого культурного диалога и включить имя платоника Даймаха в работы по сравнительной истории древнегреческой и древнеиндийской философии.

Rostislav Demin (Saint Petersburg)

*Daimachus of Plataea: Greek Platonist Philosopher in India
(On the Question of Indo-Greek Cultural Relations).*

Keywords: Daimachus, Megasthenes, Amitrochates, Bindusara, Platonist.

Speaking about the history of the ancient world's acquaintance with India, G. Bongard-Levin identified several periods. The third period — the time when the image of India was formed in ancient literature (the end of the IV — first quarter or even half of the III century BC) — he called the period of embassies. According to him, the period is represented by the names of Megasthenes and Daimachus (or, as it is sometimes called, Deimachus). Of the two, the most known is Megasthenes. For many subsequent ancient authors, Megasthenes' essay on India was the main source to which they referred and with which they polemicized. To the names enumerated by Bongard-Levin, it is worth adding the name of Ptolemy II Philadelphus' ambassador Dionysius. It was

Megasthenes, Daimachus and Dionysius who entertained the Graeco-Indian dialogue in the middle of the III century BC. All three of them wrote their own *Indica*.

Daimachus of Plataea was sent by the king Antiochus I Soter to the Indian king Amitrochates, and for some time stayed in India as an ambassador. It is suggested that Daimachus succeeded Megasthenes, possibly because of the latter's advanced age, perhaps because of the unfavorable climate, perhaps (more likely) because of the accession of the new Indian king Bindusara. Daimachus, according to the extant evidence, was the author of three works: *Indica*, *On the siege*, and *On piety*. Some of these works of Daimachus apparently existed in the beginning or in the middle of the III century AD. Plutarch refers to the latter book of Daimachus. Diogenes Laertius calls Daimachus a Platonist.

The presence of a Platonic Daimachus at the court of the Indian king in the capital of the largest state of that time is beyond doubt. It seems that attention not only to Megasthenes, but also to two other representatives of the period of embassies, Daimachus and Dionysius, can significantly clarify some details of the Indo-Greek cultural dialogue. And maybe after a while the name of the Platonic Daimachus will be mentioned in the works on the history of both ancient Greek and ancient Indian philosophies.

Русанов Александр Витальевич (Москва)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (НИУ «Высшая школа экономики») — lather@mail.ru

«Сладостная и крепкая цепь благодеяния»: морально-политическая философия инфанта Педру, герцога Коимбры (1392–1449), и ее истоки.*

Ключевые слова: морально-политические трактаты, средневековая Португалия, Авишская династия, инфант Педру, герцог Коимбры.

В докладе анализируется система морально-политической философии, изложенная в португальском трактате «Книга о доблестном благодеянии» (*O Livro da Virtuosa Benfeitoria*, конец 1410-х – начало 1430-х годов). Трактат написан инфантом Педру, герцогом Коимбры (1392–1449), в соавторстве со своим духовником доминиканцем Жуаном Вербой.

Можно выделить три группы ключевых источников трактата. К первой относятся тексты античной традиции — моральные и политические сочинения: Аристотеля (в переводе кастильского гуманиста Алонсо из Картахены (1381–1456)), Платона (на основе средневековых компиляций), а также Цицерона и Сенеки (изначально текст создавался как перевод его трактата «О благодеяниях», но значительно отошел от первоисточника). Во вторую группу входят произведения отцов церкви, из которых в тексте наиболее заметно влияние бл. Августина. Наконец, третью и важнейшую группу составляют средневековые трактаты о светской власти: *De regimine principum* Фомы Аквинского (также многочисленны отсылки к «Сумме богословия»), одноименный трактат Эгидия Римского и *Summa collationum* Иоанна Валлийского.

В трактате описана «сладостная и крепкая цепь благодеяния», которая иерархически соединяет всех членов сообщества друг с другом и с Богом. В данной концепции ряд исследователей видит явное влияние Ареопагитик. Она позволяет Жуану

* Исследование осуществлено по гранту Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых — кандидатов наук (МК-3472.2019.6).

Вербе и Педру описать идеальное правление как сочетание добродетелей с «совершенством благодеяний», благоделанием, являющимся проявлением воли человека. Особое внимание уделяется добродетелям щедрости и благодарности, чьи описания основаны на «Сумме богословия» (II-II.101–102). Щедрость показана как основа всей цепи благодеяния: именно она обеспечивает справедливость дарования благ каждому человеку. Из-за этой добродетели государи стоят ближе к Богу в моральной иерархии, являясь посредником между Ним и своими подданными, которые в ответ на великодушие должны являть такую добродетель, как благодарность. Две эти добродетели скрепляют политическое сообщество (*politica comunydade*). Разумные члены этого сообщества создают «морально-политическую связь» (*aliança politica e moral*), отличную как от духовной связи божественной любви, так и от естественной связи родственных чувств. Эта связь обеспечивается представлением об общем благе и благоразумием, и без нее, согласно Аристотелю, человек существовать не может.

Таким образом, в трактате выстроена моральная система описания идеального управления государством, основанная на оригинальной интерпретации широкого круга античных и средневековых философских и богословских произведений. Данная система активно применяется авторами для описания и понимания политической реальности — в том числе и в практических советах государю, составляющих значительную часть книги.

Aleksandr Rusanov (Moscow)

“Sweet and strong chain of benefaction”: Moral and Political

Philosophy of the Infant D. Pedro, Duke of Coimbra (1392–1449), and Its Sources.

Keywords: moral and political treatises, medieval Portugal, Avis, Pedro, Duke of Coimbra.

The report analyses the system of moral and political philosophy expounded in the Portuguese treatise *The Book of the Virtuous Benefaction* (*O Livro da Virtuosa Benfeitória*, late 1410s – early 1430s). It was written by the Infant D. Pedro, Duke of Coimbra (1392–1449), in collaboration with his confessor Dominican João de Verba.

There are three groups of the treatise’s key sources. The first group represents the ancient tradition of moral and political philosophy: the authors were guided by the works of Aristotle (they knew them in the translation by Alonso from Cartagena (1381–1456)), Plato (via medieval compilations), Cicero and Seneca. The second group includes the works of the Church Fathers, especially St. Augustine. The third group is very important and consists of the medieval treatises on the temporal power: Thomas Aquinas’ *De regimine principum* (there are also various references to the *Summa Theologiae*), the treatise of the same name by Giles of Rome and *Summa collationum* by John of Wales.

The treatise describes “the sweet and strong chain of benefaction” that strengthens and unites all members of any community with each other as well as with the God. Some scholars mark the explicit Areopagite’s influence in this conception. It helps João de Verba and D. Pedro to describe an ideal governance as a combination of virtues and benefaction which is considered to be the realization of human will. The authors emphasize the importance of the social virtues, charity and respect, their descriptions are based on the *Summa Theologiae* (II-II.101–102). The charity (that is closely related to generosity) is presented as the basis of the chain of benefaction: it provides for the just distribution of benefits for everyone. This virtue makes the sovereigns closer to the God in the moral hierarchy, they seem to be the mediators between Him and their subjects who should offer the virtue of respect in response to the virtue of charity. Both these virtues strengthen any political community (*politica comunydade*). Reasonable members of community create political and moral connection (*aliança politica e moral*). This connection is provided with the notion of commonweal and prudence, without which, in accordance with Aristotle, humans cannot exist.

Thus, the treatise constructs an original moral system for representation of the ideal governance by rethinking and re-constructing a wide range of ancient and medieval theological and philosophical conceptions. The authors used this system to describe and understand political reality — including practical advices for the king that make a significant part of the book.

🔗 Секция 3: Рецепция платонизма: искусство, литература, русская философия

Павлюченков Николай Николаевич (Москва)

кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета — npavl905@mail.ru

Платонизм и имяславие:
к исследованию наследия свт. Филарета Московского.

Ключевые слова: Филарет Московский, Церковь, храм, слово, имяславие, платонизм, таинства, молитва.

Тема «платонизма» в российских духовных академиях XIX – начала XX вв. уже затрагивалась и исследовалась в целом ряде публикаций последних десятилетий. Также существует обширная литература по проблеме имяславия как учения, которое вызвало достаточно острую философско-богословскую полемику в России в 1911–1913 гг. В богословском плане эта полемика была прервана, если можно так сказать, чисто административным путем посредством известного Синодального Послания, составленного в мае 1913 г.

Обзор существующей литературы по этим вопросам показывает преимущественное убеждение исследователей в различном отношении к платонизму и имяславию в отечественных духовных школах: платонизм как будто в целом принимался, а стоящие за имяславием философско-богословские интуиции в конечном итоге были отвергнуты. Подобные выводы представляются существенным упрощением реальной ситуации, тем более что совершенно справедливым является указание П. Флоренского о прямой связи имяславия и платонизма. Проявление такой связи особенно хорошо можно видеть в наследии свт. Филарета Московского, который в 1814 г. являлся автором нового Устава духовных академий, предписывавшего в преподавании философии преимущественно держаться Платона и платонизма. По замечанию современного исследователя, Московскому святителю изначально было свойственно личное переживание «таинственной глубины слова» (прот. П. Хондзинский). Такое восприятие, бывшее сначала априорной данностью, впоследствии было подкреплено его знакомством с учением Платона и собственным тщательным богословским исследованием.

Свт. Филарет неоднократно подчеркивал творческое значение и творческую способность слова. Конечно, именно Бог наделяет такой силой слова Свой Образ — человека, но обладает этой силой само слово, и она (эта сила) будет проявляться, если только человек этому не воспрепятствует. Значение и возможное проявление силы употребляемого человеческого слова качественно меняется с созданием в мире новой реальности — Церкви. Слово истины теперь священнодействует и, следовательно, в нем, как и в таинствах, Божественная сила пребывает независимо от веры и наличного состояния человека, но только по вере и в зависимости от наличного состояния бывает человеку доступна. Практически то же самое (за исключением, конечно, специфики совершения таинства) можно сказать и о молитве словами, выражающими имена Божии. Имя Божие, согласно свт. Филарету, не есть только произносимый звук, но призываемая «сила Божия». Теперь, в реальности

Церкви, имя Божие несет с собой благодать обожения. Это и есть, как представляется, имя-славию в его наиболее выверенном богословском выражении. Во всяком случае, наряду с «платонизмом», у свт. Филарета оно не только не ведет к искажению православного вероучения, но, напротив, является необходимым его исповеданием, равным по значимости исповеданию учения о Церкви как среде, где совершается реальное благодатное преобразование человека.

Nikolai Pavliuchenkov (Moscow)

Platonism and of onomatodoxy: to study the heritage of St. Philaret of Moscow.

Keywords: Philaret of Moscow, Church, temple, word, onomatodoxy, Platonism, sacrament, prayer.

The topic of 'Platonism' in the Russian spiritual academies of the XIX – early XX centuries has already been touched upon and studied. There is also an extensive literature on the problem of onomatodoxy as a teaching that caused quite a sharp philosophical and theological controversy in Russia in 1911–1913. In theological terms, this controversy was interrupted by a Synodal Epistle in May 1913. A review of the existing literature shows the predominant belief of researchers in different attitudes to Platonism and onomatodoxy in Russian spiritual schools: Platonism was generally accepted, and onomatodoxy was rejected.

Such conclusions seem to be a significant simplification of the real situation. An indication of Florensky's direct connection of *imiaslavie* and Platonism is perfectly fair. The manifestation of this connection can be seen especially well in the legacy of St. Filaret of Moscow. In 1814, he was the author of the new Charter of the theological academies, which prescribed that the teaching of philosophy should mainly adhere to Plato and Platonism. According to a modern researcher, St. Philaret was initially characterized by a personal experience of the mysterious depth of the word. This perception of the word was reinforced by his familiarity with the teachings of Plato.

St. Philaret repeatedly emphasized the creative meaning and creative ability of the word. Of course, it is God who gives this power of the word, but the word itself has this power. The meaning and possible manifestation of the power of the word used changes qualitatively with the creation of the Church as a new reality. The word of truth now acts as a sacrament and the divine power resides in it regardless of the faith and the present state of a person. Almost the same can be said about the names of God. Now, in the Church, the names of God carry with them the grace of deification. This seems to be the onomatodoxy in its most precise theological expression. In any case, along with 'Platonism', in St. Philaret's heritage the onomatodoxy not only does not lead to a distortion of the Orthodox faith, but, on the contrary, it is a necessary confession of it. This confession is equal in importance to the teaching about the Church as an environment where a real grace-filled transformation of a person takes place.

Левина Татьяна Владимировна (Москва)

кандидат философских наук, старший научный сотрудник НУЛ трансцендентальной философии НИУ «Высшая школа экономики» — levinatat@gmail.com

«За бортом абсолюта»: авангардный платонизм.

Ключевые слова: Кант, Малевич, обратная перспектива, платонизм, супрематизм, трансцендентное, Флоренский.

В своем трактате по супрематизму (1922) Казимир Малевич критикует трансцендентализм и противопоставляет его трансценденции. В сознании человека, пишет он, разворачивается «мир представлений», отличающихся от «мира природных явлений». Назвав себя

«венцом Божественного творения», человек сам захотел творить и, мысля, противопоставил себя немыслищей природе. Творя мир вокруг себя, человек «вывел себя из Божественного творения», из абсолюта. Тщась творить, ускоряя свои орудия, человек пытается вернуться к Богу, «как будто соскользнул и выскочил за борт абсолюта». Малевич критически относится к трансцендентальной парадигме, так как, по сути, оказывается платоником.

Павел Флоренский также критикует трансцендентализм — по времени это предшествует Малевичу. Флоренский рассматривает Канта укорененным в «человеческой» перспективе и противопоставляет его Платону. Предложение Флоренского, как и позже Малевича, состоит в том, чтобы вернуть трансцендентное, вернуть человеку тот путь, когда Кант остался «за бортом абсолюта». Если мы сравним работы по эстетике Флоренского и по теории нового искусства Малевича, то увидим, что оба автора критикуют иллюзионистичность перспективы и европейской живописи. Флоренский продолжил концепцию «обратной перспективы» в иконописи. Малевич утверждал, что никогда авангардисты «не боролись против народного искусства и против иконописцев», что его соратники, наоборот, чувствовали теснейшую связь с иконой. Также известно, что и Флоренский, и Малевич преподавали в художественных институтах (ГИНХУК и ВХУТЕМАС), занимались работой по охране культурного наследия после революции 1917 года — правда, с разных сторон и оба недолго. Их круги общения соприкасались.

В теоретических работах по метафизике и искусству позиции Малевича и Флоренского сближаются, так как оба были платониками. Флоренский красноречиво и отчетливо формирует свою позицию во многих работах, Малевич, напротив, косноязычно и без референций. Тем не менее, Флоренский критикует супрематизм, сравнивая его действие с магическим. Таким образом, важно сопоставить две эти фигуры в их различных истосах для того, чтобы выявить черты, присущие эпохе революции.

Tatiana Levina (Moscow)

“Outboard the Absolute”: Avant-Garde Platonism.

Keywords: Florensky, Kant, Malevich, Platonism, reverse perspective, Suprematism, transcendence.

In his treatise on Suprematism (1922), Kazimir Malevich criticises transcendentalism and contrasts it with transcendence. In human consciousness, he writes, a “world of ideas” is unfolding that differs from the “world of natural phenomena”. Calling himself “the crown of Divine creation”, man himself wanted to be creative and, in thought, contrasted himself with unthinking nature. By creating the world around him, man “brought himself out of the Divine Creation”, out of the absolute. In striving to create, speeding up his tools, man tries to return to God, “as if he slipped and jumped outboard the absolute”. Malevich is critical of the transcendental paradigm, as he essentially turns out to be a Platonist.

Pavel Florensky also criticizes transcendentalism — this precedes Malevich in time. Florensky sees Kant as being rooted in a “human” perspective and contrasts him with Plato. Florensky’s proposal, like Malevich’s later on, is to return the transcendent, to return the path for man when Kant was left “outboard the absolut”. If we compare Florensky’s work on aesthetics and Malevich’s theory of new art, we see that both authors criticize the illusionism of perspective and European painting. Florensky continued the concept of “reverse perspective” in iconography. Malevich argued that avant-garde artists had never “fought against folk art and against icon-painters”, that his fellows, on the contrary, felt a close connection to the icon. It is also known that both Florensky and Malevich taught at art institutes (GINHUK and VKhUTEMAS) and worked to protect cultural heritage after the 1917 revolution — both, however, from different angles and for a short time. Their circles of communication were in contact.

In the theoretical works on metaphysics and art, the positions of Malevich and Florensky converge, as both were Platonic. Florensky is eloquently and distinctly shaping his position in many of his works, Malevich, on the contrary, falteringly and without references. However, Florensky criticizes Suprematism, comparing its action to magic. Thus, it is important to compare these two figures in their different hypostases in order to identify the features of the revolutionary era.

Флоренский Иван Васильевич (Москва)

аспирант философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова — fw93@mail.ru

Платонизм в философии П.А. Флоренского на примере работ «Особенное», «Эмпирея и Эмпирия» и «Иконостас».

Ключевые слова: Платонизм, богословие, конкретная метафизика, лик, философский метод, символ, Флоренский, феномен и ноумен.

Наследие П.А. Флоренского пользуется сегодня неподдельной популярностью. Однако тема платонизма в его философии изучена недостаточно широко. Представляется, что рассмотрение взглядов Флоренского через призму платонизма позволит глубже понять его философию. В ходе анализа выбранных произведений была отмечена масса явных и косвенных элементов платонизма, точнее не элементов, а мотивов, методов философии, векторов развития мысли.

Текст «Особенное» — это пятая часть воспоминаний Флоренского о детстве. Флоренский рассказывает о своем отрочестве, отношении к «особенным» вещам и формировании своего философского подхода, который не меняется, по словам автора, и позже. В юности формируется и область его философских интересов: это соотношение феномена и ноумена. При этом объектом интереса становятся физические явления, которые, как чувствовал философ, суть символы, являющие конкретно трансцендентное бытие. Сам автор отмечает особую роль интуиции и чувства в своем отроческом мировосприятии. «Догматизм научный» был чужд отроку. Его было недостаточно. Лишь синтез научного и метафизического способов восприятия бытия дает возможность воспринять явление целостно, а значит, познать его.

Проблему соотношения научного и духовного опыта затрагивает и другая работа Флоренского, «Эмпирея и Эмпирия». Согласно философу, православное мировосприятие основано на метафизически-символическом методе, но оно не исключает при этом и элементов эмпирических. Оно является более целостным, чем сугубо научное. Религиозное мирозерцание дает полнозвучную картину бытия, а после достижения человеком такого восприятия путем религиозного опыта окружающий мир становится символом, в нем происходит слияние феноменов и ноуменов. Эти соединения становятся точкой соприкосновения духовного и физического миров и дают человеку возможность приблизиться к познанию божественного.

В «Иконостасе» Флоренский развивает тему познания духовного мира и утверждает, что оно доступно только явившему свой первозданный лик человеку. Такое знание о горнем было доступно святым Отцам. Познанное в горнем мире душа облекает в символические образы, которые ложатся в основу художественного произведения. Под термином «лик» Флоренский понимает явление духовной сущности, в отличие от лица, которое только может стать ликом. Символ в иконе сливается с ноуменом и непосредственно являет его, его же человек познает припоминанием. Саму иконопись Флоренский определяет как конкретную метафизику бытия, ибо она являет истинно сущее, то есть Бога.

Таким образом, намечается строгая логическая цепочка в мысли философа. От установления вектора мышления в раннем детстве к решению проблемы соотношения феномена и ноумена через принятие как эмпирического, так и религиозного знания, с главенством второго. Оно, в свою очередь, направляет человека к обожению, позволяющему познание духовного мира. При этом на каждом из этапов лейтмотивом звучат элементы платонизма: признание двухуровневой системы мира, интуитивно-чувственный метод познания, проявление горних идей в «особенных» вещах-символах, диалогическая форма изложения и познание символа-ноумена припоминанием.

Ivan Florensky (Moscow)

Platonism in Pavel Florensky's Philosophy on the Example of His Works
The Peculiar, The Empyrean and Empiricism and Iconostasis.

Keywords: Platonism, theology, concrete metaphysics, image, philosophical method, symbol, Florensky, phenomenon and noumenon.

The legacy of Pavel Florensky is genuinely popular today. However, the subject of Platonism in his philosophy is not studied widely enough. The examination of Florensky's views through the prism of Platonism may give a more profound understanding of his philosophy. In the process of analysis of the selected works a large amount of evident and indirect elements of Platonism has been found, or rather motives, philosophy methods, vectors of thought development.

The *Peculiar* makes the fifth part of Florensky's memoirs about his childhood. Florensky tells about his boyhood, his attitude toward "peculiar" things and the forming of his philosophical method, which wouldn't change later, according to the author. During his adolescence, the sphere of his philosophical interests was formed, namely the correlation between phenomenon and noumenon. He was attracted to natural phenomena. They, as the philosopher sensed, are symbols revealing the concrete transcendent existence. He especially notes the significant role of intuition and sense in his boyhood worldview. "Scientific dogmatism" was alien to the boy. It wasn't enough. Only a synthesis of scientific and metaphysical ways of perception gives one the opportunity to perceive the phenomenon in its completeness, which means to cognize it.

The *Empyrean and Empiricism* also touches upon the problem of correlation between the scientific and spiritual experiences. According to the philosopher, the orthodox worldview is based on the metaphysical-symbolic method, but it doesn't exclude empirical elements. It is more complete than purely scientific worldview. The religious worldview gives the complete picture of the entity, and after achieving such a worldview with the help of religious experience, outward things become symbols, in which the junction of phenomena and noumena happens. These junctions become the point of contact of the spiritual and physical worlds and give man an opportunity to approach to the cognition of the divine.

In his *Iconostasis*, Florensky evolves the subject of the cognition of the spiritual world and claims that it is accessible only to a person who has attained his primordial integral image. The Holy Fathers had such knowledge of the celestial. Soul envelops this knowledge in symbolic images that form the basis for a work of art. The "image" (*lik*), according to Florensky, implies a revelation of the spiritual essence, unlike the "face" (*lico*), which only might become an "image". In icon, symbol joins with and reveals the noumenon, or else it may be cognized by anamnesis. The icon is described as concrete metaphysics by Florensky, since it reveals the truly existing, namely God.

Thus we see the logical network in philosopher's thought. From setting his thinking vector in childhood, to the solution of the problem of the correlation of phenomenon and noumenon, through the acceptance of empirical and religious knowledge, giving priority to the latter. It turns one to theosis, which allows to cognize the divine. At every stage there are leitmotifs of Platonism:

the acceptance of two-level world system, the intuitive-sensual method of cognition, the manifestation of celestial ideas in “peculiar” things-symbols, the dialogical form of writing and the cognition of a symbol-noumenon with anamnesis.

Вахитов Рустем Ринатович (Уфа)

кандидат философских наук, доцент Башкирского государственного университета —
rust_r_vahitov@mail.ru

Социализм как тип культуры:

анализ советского общества средствами социальной философии А.Ф. Лосева.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, социальная философия, материальное производство, политико-духовная культура, эйдос (порождающая модель) общества, советское социалистическое общество, трудоцентризм, «трудовые общины».

Русский и советский философ-платоник и антиковед А.Ф. Лосев в поздний период своего творчества предложил социально-философский инструментарий для анализа разных типов культур. Этот инструментарий напоминал марксистскую методологию и использовал некоторые идеи и понятия философии Маркса («формация», «надстройка» и т.д.), но на самом деле представлял развитие лосевской версии социальной философии христианского платонизма, которую философ развивал и открыто пропагандировал в 1920-е гг. Основной ее идеей была идея цельности любого общества, а значит — существенной связи между материальным производством («формацией») и политико-духовной сферой («культурой»). Лосев при этом указывал, что речь идет не о прямой, непосредственной связи или влиянии экономики на культуру и политику, а об общем способе развертывания одной из другой, одном и том же принципе организации разных сфер жизни общества. Каждое общество имеет свой эйдос, который специфическим образом организует и материальную, и политическую, и духовную жизнь этого общества, так что формы этой организации чрезвычайно схожи и типичны для этой культуры.

Лосев подробно рассмотрел с этой точки зрения в «Истории античной эстетики» античное общество. В нашем докладе мы применим лосевский инструментарий к советской культуре (обществу реального социализма в СССР) и постараемся показать главный принцип организации (порождающую модель) советской культуры и связь ее материального производства с духовной сферой, прежде всего с философией. По нашему мнению, в основе советской культуры лежала идея «трудоцентризма» — фундаментальной роли труда как преобразования природы (естественной, человеческой, социальной) в соответствии с определенным планом. Причем имелась в виду деятельность специфических «трудовых общин», понимаемых как коллективные личности.

Rustem Vakhitov (Ufa)

Socialism as a Type of Culture:

An Analysis of Soviet Society by Means of A.F. Losev's Social Philosophy.

Keywords: A.F. Losev, social philosophy, material production, political and spiritual culture, eidos (generative model) of society, Soviet socialist society, laborcentrism, labor communities.

The Russian and Soviet Platonic philosopher and researcher of antiquity A.F. Losev in the late period of his career proposed a social-philosophical research tools for analyzing different types of cultures. These research tools resembled Marxist methodology and used some ideas and conceptions of Marx's philosophy ('formation', 'superstructure', etc.), but in fact represented the development of Losev's version of the social philosophy of Christian Platonism which the philosopher

developed and openly promoted in the 1920s. Its main idea was the thesis of the unity of any society, which means that there is an essential connection between material production ('formation') and the political and spiritual sphere ('culture'). At the same time, Losev pointed out that he did not mean a direct, non-mediated relationship between the economy on the one hand and politics and culture on the other, or the effect of the first on the second, but the general way of deploying one from the other, the same principle of organizing different spheres of society. Each society has its own eidos, which in a specific way organizes the material, political, and spiritual life of this society, so that the forms of this organization are extremely similar and typical for this culture.

In the *History of Ancient Aesthetics* Losev explored the ancient society in detail using this conception. In our report we will apply Losev's research tools to Soviet culture (the society of real socialism in the USSR) and will try to show the main principle of organization (generative model) of Soviet culture and the connection of its material production with the spiritual sphere, primarily with philosophy. In our opinion, Soviet culture was based on the idea of 'laborcentrism' — the fundamental role accorded to labor as a transformation of natural and social objects in accordance with a certain plan. This labor is understood as the activity of special labor communities considered as collective persons.

Кнорре Елена Юрьевна (Москва)

кандидат филологических наук, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета — lena1zpk@yandex.ru

Мир во сне: образы «соприсутствия»
вечного мира в военных дневниках Михаила Пришвина.

Ключевые слова: Платон, платоновский миф, соловьевский миф, военный дневник Пришвина, сновидческий нарратив, метасюжет «пути в Невидимый град».

В докладе рассматриваются особенности сновидческого нарратива в дневниках М. Пришвина периода Первой мировой и Гражданской войны в контексте платоновской концепции соприсутствия вечности и времени. Платоновский и соловьевский мифы становятся источником метасюжета «пути в Невидимый град» в эго-документальной прозе Михаила Пришвина. В данном сюжете определяется основной мотив перехода из мира временного в мир вечный, контекстуально образы и топика сюжета отсылают к идее соприсутствия двух Градов в богословии Аврелия Августина и к августиновской традиции в русской религиозной философии XIX–XX вв. Невидимый град — это вечный Божий мир, который сокрыт за «завесой» пространства и времени, завесой «числа». Путь человека во времени — это путь «спасения из числа», из «плена времени», обретение подлинной реальности Божьего мира, именование твари.

Определяя жанр дневника через метафору «зеркала», Пришвин изображает образ странствующего «я», которое, путешествуя во времени, смотрит в зеркало вечности («мое я в дневнике должно... глядеться в зеркало вечности, выступать всегда победителем текущего времени»). Сны в военных дневниках писателя становятся окнами вечности, в них конфликты военного времени восполняются голосом персонажей из прошлой жизни (явление утраченной возлюбленной), голосами умерших близких (разговор с матерью о наследовании земли), голосом священника, о. Афанасия (сон о литургии, где изображается «Великий Вход из царских дверей»), явлением Души мира (сон о собственной душе в образе «мирской чаши») и пр. Нарратив сна восстанавливает разрушенное во время бодрствования («мудрец шьет связи»). События во сне развиваются параллельно основной событийной линии дневника, где фиксируются факты фронтовой жизни автора во

время Первой мировой войны и переживания разрухи и нестабильности жизни в период Гражданской войны. Делается вывод о том, что сюжеты снов свидетельствуют вечный мир, открывшийся за «завесой бытия», где пережитое обретает свой подлинный смысл. Сон, являясь оболочкой вставного нарратива, выявляет подлинный путь героя в хаосе повседневности.

Elena Knorre (Moscow)

The World in a Dream: Images of the “Co-presence” of Eternal World in Mikhail Prishvin’s War Diaries.

Keywords: Plato, Plato’s myth, Soloviev’s myth, Prishvin’s war diary, dream narrative, meta-plot of the “path to the Invisible City”.

The report considers the features of the dream narrative in M. Prishvin’s diaries during the First World War and the Civil War in Russia in the context of the Platonic concept of the co-presence of eternity and time. Plato’s and Soloviev’s myths become the source of the meta-plot of the “path to the Invisible City” in Mikhail Prishvin’s ego-documentary prose. In this plot we detect the main motif of the transition from the temporal world to the eternal one. The images and topic of the plot refer to the idea of the co-existence of two Cities found in Aurelius Augustine’s theology and in Augustinian tradition in Russian religious philosophy of 19–20th centuries. The Invisible City is God’s eternal world hidden behind the “veil” of space and time, the veil of “quantity”. The path man treads through the time is the path of salvation from the quantity, from the “captivity of time”, the acquisition of the true reality of God’s world, the naming of the creature.

Defining the genre of the diary through the metaphor of “mirror”, Prishvin depicts the image of a wandering “I” who, traveling in time, looks in the mirror of eternity (“my I in the diary should... look in the mirror of eternity, always act as the conqueror of the current time”). Dreams in the writer’s war diaries become windows of eternity, in them wartime conflicts are filled with the voice of characters from a past life (the apparition of a lost lover), the voices of deceased loved ones (a conversation with the mother about the inheritance of estate), the voice of a priest, Father Athanasius (a dream about the liturgy, which depicts the Great Entrance from the Royal Doors), the appearance of the Soul of the World (a dream about one’s own soul in the form of a “worldly cup”), etc. The dream narrative restores what was destroyed during wakefulness (“the sage sews connections”). The events in the dream develop parallel to the main event line of the diary, which records the facts of the author’s front-line life during the First World War and the experience of devastation and instability of life during the Civil War. It is concluded that dream plots testify to eternal world opened behind the “veil of being”, where the experience takes on its true meaning. The dream, being the shell of an inserted narrative, reveals the hero’s true path in the chaos of everyday life.

Хубян Георгий Тигранович (Киев)

студент Национального Университета «Киево-Могилянська Академія» (Національний університет «Киево-Могилянська Академія») – georgekhubian@gmail.com

Пир театрального искусства: «Пир» как пьеса.

Ключевые слова: Античный театр, Дионисий, драма, комедия, диалог, характер, структура, пьеса.

Зародившись в ежегодных священных праздниках в честь умирающего и воскресающего бога земледелия и виноделия Диониса, античный театр представляет собой уникальное

отражение всех сфер древнегреческой жизни. При этом, являясь отражением (подражанием), сам театр, безусловно, влияет на развитие всей дальнейшей эллинистической культурной деятельности. Достигая своего наивысшего уровня развития примерно в V веке до н.э., он оказывает сильное влияние на одного афинского юношу — Аристокла, который в мировой истории известен под именем Платона, одного из величайших античных философов. Диоген Лаэртский в своем известном труде «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», описывая юные годы Платона, указывал на его занятия поэзией, лирикой и драматургией. Рассказывая историю его подготовки к ежегодному состязанию драматургов, он описывает первую встречу юного, двадцатилетнего Платона и Сократа перед Дионисовым театром и дальнейшее уничтожение Платоном собственных драматических произведений. Несмотря на уничтожение драм и стихов, мы можем предположить влияние театра на его диалоги. Безусловно, диалоги Платона являются своеобразным соединением тонкой театральной драматургии, легкой иронии и юмора и четкой философской мысли. Являясь уникальным соединением классической античной драматургии и философии, они оказали влияние на развитие как европейской философии, так и театрального искусства. Из всего корпуса платонических диалогов своей особой драматургией выделяется диалог «Пир». Рассматривая его структуру с различными сценами, действиями, комбинациями героев и кульминацией, мы можем трактовать его именно как театральную пьесу. Тонкая, проходящая через весь текст драматическая линия отношений главных героев создает своеобразное сценическое представление их философских взглядов. Также соотношение и четкая проработка характеров героев и их взаимодействия создают аналог античной драмы, что доказывает причастность Платона к традициям античного театрального искусства.

Georgy Khubyan (Kiev)

The Feast of Theatrical Art: The Symposium as a Play.

Keywords: Ancient theater, Dionysius, drama, comedy, dialogue, character, structure, play.

Born in the annual sacred festivals in honor of the dying and resurrecting God of agriculture and winemaking Dionysus, the ancient theater is a unique reflection of all spheres of ancient Greek life. At the same time, being a reflection (imitation), the theater itself, of course, affects the development of all further Hellenistic cultural activities. Reaching its highest level of development around the 5th century BC, it exerts a strong influence on an Athenian youth Aristocles, who in world history is known as Plato, one of the greatest ancient philosophers. Diogenes Laertius in his famous work *On the life, teachings and sayings of famous philosophers*, describing the young years of Plato, pointed to his studies in poetry, lyrics and drama. Telling the story of preparation for the annual competition of playwrights, he describes the first meeting of the young, twenty-year-old Plato and Socrates in front of the Dionysus theater and Plato's further destruction of his own dramatic works. Despite the destruction of dramas and poems, we can assume the influence of theater on his dialogues. Surely, Plato's dialogues are a kind of combination of fine theatrical drama, light irony and humor, and clear philosophical thought. Being a unique combination of classical ancient drama and philosophy, they influenced the development of both European philosophy and theatrical art. From the entire corpus of Platonic dialogues, the *Symposium* stands out for its special drama. Considering its structure with various scenes, actions, combinations of characters and climax, we can interpret it as a theatrical play. The subtle, dramatic line of relations between the main characters that runs through the entire text creates a kind of stage representation of their philosophical views. Also, the ratio and clear study of the characters and their interaction create an analog of the ancient drama, which proves Plato's involvement in the traditions of ancient theatrical art.

Грибанов Александр Дмитриевич (Санкт-Петербург)

магистрант Восточно-Европейского института психоанализа — dgribanov@list.ru

Концепт Эроса в работах Фрейда.

Ключевые слова: Эрос, Фрейд, Платон, влечение.

Изначально Фрейд рассматривал влечение — главную мотивационную силу внутри человека — через понятие Эроса, делая акцент лишь на сексуальности и эротическом удовольствии. Однако в свой поздний период Фрейд пишет: «Мы предполагаем, что влечения человека бывают лишь двоякого рода: либо такие, которые стремятся сохранить и объединить — мы называем их эротическими, совершенно в смысле Эроса в „Пире“ Платона, или сексуальными с сознательным расширением популярного представления о сексуальности, — либо другие, стремящиеся разрушать и убивать, — мы называем их обобщенно агрессивным или деструктивным влечением». Таким образом, Фрейд хотел обогатить и расширить понятие сексуальности, включив в него все — от ласк и кормления грудью до творчества и религии. «Мы используем слово сексуальность в том же всеобъемлющем смысле, в каком немцы используют слово *lieben*». Что у Фрейда было общего с Платоном, так это вера в то, что любовь является фундаментальным человеческим опытом, что она присутствует во всех действиях человека и является глубокой, мощной мотивирующей силой. «И тот, и другой считали, что Эрос включает в себя и генитально-половую, и братскую любовь, любовь к отечеству и любовь к науке, искусству и совершенству».

Упоминания об Эросе встречаются только в ранних и последних работах Фрейда. Чаще всего, он говорит о либидо — сексуальности в узком смысле, лишь иногда он упоминает об Эросе. Фрейд открывает Эрос как аспект человеческого опыта, который не только отличается от либидо, но и в очень важном смысле противоположен либидо. Полное удовлетворение либидо ведет через влечение к смерти к самоуничтожению. И тогда Эрос — дух жизни — приходит на помощь либидо, дабы спасти его от безвременной кончины в пучине собственных противоречий. Согласно Платону, человеческая индивидуальность, будучи конечной по своей природе, обнаруживает свое бессмертие в постижении форм добра, любви и красоты. Выход за пределы своего «Я», по Платону, есть Эрос как сила, зовущая к единению. Эрос — это побуждающая сила, которая влечет человека не только к единению с другим человеком в половой или других формах любви, но и разжигает в человеке жажду знаний и страстное желание единения с истиной. Это значит, что в моменты такого творчества человек пребывает ближе всего к бессмертию.

Alexander Gribanov (Saint Petersburg)

The Concept of Eros in the Works of Freud.

Keywords: Eros, Freud, Plato, attraction.

Initially, Freud viewed attraction — the main motivational force within a person — through the concept of Eros, focusing only on sexuality and erotic pleasure. However, in his later period, Freud writes: “According to our hypothesis human instincts are of only two kinds: those which seek to preserve and unite — which we call ‘erotic’ — exactly in the sense in which Plato uses the word ‘Eros’ in his *Symposium*, or ‘sexual’, with a deliberate extension of the popular conception of ‘sexuality’ — and those which seek to destroy and kill and which we group together as the aggressive or destructive instinct”. Thus, Freud wanted to enrich and expand the concept of sexuality to include everything — from petting and breastfeeding to creativity and religion. “We use the word ‘sexuality’ in the same comprehensive sense as that in which the German language uses the word *lieben*”. Eros comes to save sex and libido from extinction. What Freud had in common

with Plato was the belief that love is a fundamental human experience, that it is present in all human actions and is a deep, powerful motivating force. “Both believed that Eros included both genital-sexual and brotherly love, love for the fatherland and love for science, art and perfection”. Eros is mentioned only in the early and last works of Freud. Most often, he talks about libido — sexuality in a narrow sense, but he discovers Eros as an aspect of human experience that is not only different from libido, but in a very important sense is opposite to libido. This is where a remarkable event takes place: Freud admits that complete libido satisfaction leads, through the death instinct, to self-destruction. And then Eros — the spirit of life — comes to the aid of the libido in order to save it from an untimely death in the abyss of its own contradictions. Human individuality, being finite in nature, reveals its immortality in comprehending the forms of Good, Love, Beauty. Going beyond the limits of one’s *I*, according to Plato, is Eros as a force calling for the unity.

До Египта Тинатин (Москва)

аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, преподаватель международной киношколы № 40. — egi_t_o@mail.ru

От философии через литературу к кинематографу.
Опыт интерпретации платонизма в новелле Т. Манна
«Смерть в Венеции» и в одноименном фильме Л. Висконти.

Ключевые слова: красота сама по себе, Венеция, калокагатия, Благо, первообраз, Эрос, Танатос, миф, амбивалентность формы.

Новелла Томаса Манна «Смерть в Венеции» и ее экранизация, снятая режиссером Лукино Висконти, представляют собой современный опыт трансформации идей Платона в литературе и кинематографе 20 века. Речь идет о двойном отражении платоновского эйдоса красоты. В новелле «Смерть в Венеции», написанной в 1911 году, Томас Манн рисует картины европейской цивилизации на пороге первой мировой войны. Чарующе расслабленный мир Европы накануне катастрофы личной и глобальной, картины обманчивой идиллии, сменяющиеся перспективой внезапной эпидемии и всеобщего кризиса, обнажают всю хрупкость бытия. Томаса Манна, а вслед за ним Лукино Висконти, волнуют проблемы диалектики формы в искусстве, и потому здесь все строится на контрасте «богоподобной красоты» юноши Тадзио и смрадной гниющей атмосферы Венеции. Какова природа и сущность Прекрасного? Манн создает амбивалентный образ красоты величественной, божественной, небесной, недостижимой и вместе с тем — образ красоты манящей, чувственной, губительной.

Если у Платона красота и благо взаимосвязаны посредством утверждаемого им идеала калокагатии, то в произведениях Манна и Висконти эти понятия не только разведены, но и противопоставлены. Здесь платоновское «прекрасное само по себе» не совсем уместно, ибо прекрасное возникает только с появлением конкретного зримого и осязаемого образа, который является одновременно и первообразом, поскольку носит откровенно мифологический характер (особенно это заметно в фильме), и последним образом, ибо мир, движущийся к энтропии, к неизбежной катастрофе, ничто уже не может остановить. Интерпретируя проблематику «Федра», Манн создает монолог, стилизованный под дух платоновских диалогов. «Ибо красота, Федр, запомни это, только красота божественна и вместе с тем зрима, а значит, она путь чувственного, маленький Федр, путь художника к духу». Так, роковое путешествие героя в Венецию носит не столько характер светского странствования, сколько духовного восхождения в поисках идеала.

Tinatin Do Egito (Moscow)

From Philosophy through Literature to Cinema. An Essay of Interpreting Platonism in T. Mann's Novel *Death in Venice* and in L. Visconti's Adaptation.

Keywords: beauty in itself, Venice, kalokagathia, the Good, prototype, Eros, Thanatos, myth, ambivalence of form.

Thomas Mann's short story *Death in Venice* and its adaptation directed by Luchino Visconti represent a contemporary essay of transforming Plato's ideas in 20th century literature and cinema. This is a double reflection of the Platonic eidos of beauty. In the story *Death in Venice*, written in 1911, Thomas Mann shows pictures of European civilization before the First World War. The charmingly relaxed world of Europe on the eve of a personal and global catastrophe, pictures of a deceptive idyll, giving way to the prospect of a sudden epidemic and general crisis, reveal all the fragility of being. Thomas Mann, and after him Luchino Visconti, are concerned about the problems of dialectics of form in art, therefore everything here is built on the contrast of the "god-like beauty" of the young man Tadzio and the stinking rotting atmosphere of Venice. What is the nature and essence of beauty? Mann creates an ambivalent image of majestic, divine, heavenly, unattainable beauty and, at the same time, the image of an alluring, sensual, destructive beauty.

If in Plato the beauty and the good are interconnected through the ideal of kalokagathia that he affirms, in the works of Mann and Visconti these concepts are not only divorced, but also opposed. Here Plato's "beautiful in itself" is not entirely appropriate, because the beautiful arises only with the appearance of a concrete visible and tangible image, which is both a prototype, since it is openly mythological in nature (this is especially noticeable in the film), and the last image, because the world is driven by entropy to the inevitable catastrophe, and nothing can stop it. Interpreting the problematics of Plato's *Phaedrus*, Mann creates a soliloquy stylized in the spirit of Platonic dialogues. "For beauty, Phaedrus, remember this, only beauty is divine and at the same time visible, which means that it is the path of the sensual, little Phaedrus, the path of the artist to the spirit". Thus, the hero's fateful journey to Venice is not so much a secular wandering as a spiritual ascent in search of the ideal.

Ищенко Нина Сергеевна (Москва)

кандидат философских наук, доцент Луганской государственной академии культуры и искусств им. М. Матусовского — niofterna@gmail.com

Образ реки забвения в стихотворении
Елены Заславской «Платоники. У берега Леты».

Ключевые слова: Лета, Платон, Елена Заславская, философия, русская поэзия, трансляция культуры.

Русская поэзия часто является пространством воплощения философских смыслов. Сохранение платоновских образов в художественной литературе на русском языке осуществляется в рамках трансляции русской культуры. Рассмотрим трансформацию образа Леты из диалога «Государство» в стихотворении луганской поэтессы Елены Заславской «Платоники. У берега Леты» (2020).

Диалог «Государство» — один из самых сложных у Платона. Важную роль в нем играет тема справедливого посмертного воздаяния, которая раскрывается и в рассуждениях персонажей, и в драматической ситуации самого диалога: беседа происходит перед поражением Афин в Пелопонесской войне и последовавшей за этим гражданской войной, в финале которой состоялась казнь Сократа. О загробной жизни Сократ говорит, что души в Аиде выбирают свой жребий — новое воплощение, после этого «они все вместе в жару

и страшный зной отправляются на равнину Леты... В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает». Блаженство посмертного существования равносильно потере памяти.

Персонажи стихотворения Елены Заславской находятся в том контексте, в котором действовали персонажи диалога «Государство», ведь произведение создано в ситуации братоубийственной войны с Украиной. Строки «Мертвые сраму не имут» означают честную смерть воина в битве. Также в стихотворении сохранен платоновский топос: в загробном мире души пьют воду из Леты, на берегу которой невыносимо жарко: «Губы потрескались и пересох язык». Потеря памяти в стихотворении — это потеря любви. Если Сократ призывает любить мудрость и справедливость, для героев стихотворения «Платоники. На берегу Леты» конституирующим чувством, сохраняющим личность, оказывается тоже любовь, но любовь к конкретному человеку.

Тема всеобъемлющего эроса является центральной в диалоге Платона «Пир». Любить конкретного человека для Сократа — самый первый уровень движения, начальная точка, а цель движения — любовь к безличному Прекрасному. Для героев же Заславской любовь — это не только способ сохранить личность, но и цель космического движения. В стихотворении, как и в христианском учении, любовь побеждает смерть, проявляясь как космическая сила. В рассмотренной инверсии проявляется наследие христианской культуры: человек и его спасение является наивысшей ценностью, условием и целью космических процессов. Таким образом, стихотворение современной русской поэтессы транслирует платоновский образ Леты — реки царства мертвых, которая дарует забвение от тревог, что особенно актуально в пору смут и гражданских войн. Однако если для Платона забвение — шаг на пути осуществления всемирной справедливости, то у Заславской тема справедливости и забвения трансформируется в тему любви и памяти. Итак, стихотворение «Платоники. У берега Леты» транслирует и одновременно трансформирует платоновский топос в горизонте платоновской и христианской мысли.

Nina Ishenko (Lugansk)

The Image of the River of Oblivion

in Elena Zaslavskaja's Poem *Platonics. On the Shore of Lethe*.

Keywords: Lethe, Plato, Elena Zaslavskaja, philosophy, Russian poetry, culture translation.

Russian poetry is often a space for the embodiment of philosophical meanings. The preservation of Platonic images in Russian literature is carried out within the framework of the translation of Russian culture. Let us consider the transformation of the image of Lethe from the dialogue *Republic* in the poem *Platonics. On the Shore of Lethe* (2020) by Elena Zaslavskaja, a poetess from Lugansk.

Plato's *Republic* is one of his most difficult dialogues. An important role in it is played by the theme of just posthumous retribution, which is revealed both in the reasoning of the characters and in the dramatic situation of the dialogue itself: the conversation takes place before the defeat of Athens in the Peloponnesian War and the ensuing civil war, at the end of which the execution of Socrates took place. Socrates says about the afterlife that the souls in Hades choose their lot — a new incarnation, after that “all made their way through terrible stifling heat to the plain of Lethe... In moderation everyone should have drunk this water, but who did not observe prudence, those drank without measure, and who drinks it in this way, he forgets everything”. The bliss of posthumous existence is tantamount to loss of memory.

The characters of Elena Zaslavskaja's poem are in the context in which the characters of the *Republic* acted, because the work was created in a situation of fratricidal war with Ukraine. The

lines “The dead have no shame” mean the honest death of a warrior in battle. The poem also preserves the Platonic topos: in the afterlife, souls drink water from Lethe, on the banks of which it is unbearably hot: “Lips are cracked and tongue is dry”. Loss of memory in the poem is a loss of love. While Socrates calls to love wisdom and justice, for the heroes of the poem *Platonics. On the Shore of Lethe* the constitutive feeling that preserves the personality is also love, but love for a specific person.

The theme of the all-encompassing eros is central to Plato’s *Symposium*. To love a specific person for Socrates is the very first level of movement, the starting point, and the goal of movement is love for the impersonal Beauty. For the heroes of Zaslavskaja, love is not only a way to preserve personality, but also the goal of cosmic movement. In the poem, as in the Christian teaching, love conquers death, manifesting itself as a cosmic force. The considered inversion reveals the heritage of Christian culture: man and his salvation are the highest value, condition and goal of cosmic processes. Thus, the poem of a modern Russian poetess broadcasts the Platonic image of Lethe — the river of the kingdom of the dead, which grants oblivion from anxiety, which is especially important in times of troubles and civil wars. However, if for Plato oblivion is a step towards the realization of universal justice, for Zaslavskaya the theme of justice and oblivion is transformed into the theme of love and memory. Overall, the poem *Platonics. On the Shore of Lethe* translates and simultaneously transforms Platonic topos in the horizon of Platonic and Christian thought.

Сафиулина Рано Мирзахановна (Москва)

кандидат филологических наук, доцент кафедры «Русский язык и литература», Московский финансово-промышленный университет «Синергия» — ranomi-1@yandex.ru

Платоновские и суфийские образы в творчестве Айрис Мёрдок.

Ключевые слова: Платон, Айрис Мёрдок, суфизм, Эрот, андрогин, Аттар, «Беседа птиц».

В докладе анализируются трактовка английской писательницей, преподавателем философии в Оксфордском университете А. Мёрдок (1919–1999) платоновских и суфийских учений, особенности включения этих философских систем в тексты ее художественных произведений. Перу Мёрдок принадлежат 26 романов, множество статей, философских трактатов. Ее романы представляют собой сложное переплетение историй жизней героев с философскими размышлениями о законах мироздания, жизнеустройстве, боге, человеке. Любимым философом Мёрдок был Платон. Платоновское двоемирие, Благо, высшие ценности, лежащие в основе мироустройства Платона, пронизывают всё творчество английской писательницы, определяя ее уникальный философский стиль и ее «моральную философию». Мёрдок близки неприятие Платоном «иррациональной эмоциональной силы искусства, способности рассказывать привлекательную ложь и опасную правду».

Роман «Черный принц» пронизан идеями и стилем платоновских диалогов. Дискурсная композиция романа построена как аллюзия на диалог Платона «Федон» и одновременно представляет собой своеобразный дистанционный симпозиум. На глазах у близких и знакомых трагически погибает в тюрьме оклеветанный человек — главный герой романа писатель Брэдли Пирсон. О герое, смысле рождения и смерти этого человека размышляют его издатель Ф.Л., его бывшая жена Кристиан, ее брат Френсис Марло, жена коллеги Рейчел, Ваффин, ее дочь, последняя и единственная любовь Пирсона Джулиан Беллинг. Платоновский Эрос врывается в жизнь главного героя романа и трагически обрывает ее. Но дни, проведенные в состоянии великого чувства, стали для Пирсона самыми счастливыми, Любовь помогла преодолеть границы его физического существования и открыть

идеальный мир. Описание преображенного любовью Пирсона, открытие для героя высшего смысла бытия передается Мёрдок через дзен-буддизм и суфизм.

Суфизм — это особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через средство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланного человеку, идущему по Пути к Богу с любовью к нему. Согласно учению и практике дзен-буддизма и суфизма, каждый человек имеет в себе способность к пробуждению и просветлению. По мнению многих ученых (например, Е.Э. Бертельса), суфизм корнями уходит в платонизм и неоплатонизм. Мёрдок использует в тексте романа платонически-суфийские идеи и образы. Так Пирсон, найдя свою «половинку», ощущает себя андрогинном. Путь Пирсона к высшей истине Мёрдок раскрывает, опираясь на практику суфизма. В поэме «Беседа птиц» (*Manṭiq at-ṭair*) Аттат приводит описания «долин» в определенной последовательности: «Вначале будет долина искания, Вслед за той — долина любви, у которой нет предела. Третья за ней — долина [обретения] знания. Четвертая — долина ненуждаемости. Пятая долина — чистое единство, После шестая — долина мучительной растерянности. Седьмая — долина нищеты и гибели. После нее твое путешествие будет окончено». Именно через этапы прошел влюбленный Пирсон. В начале романа он ищет настоящий смысл своей жизни и творчества. Встреча с Джулиан и любовь к ней освещает жизнь героя. Чувство любви сделает его благородным и возвышенным. В состоянии любви он становится единым с богом, и ему открывается суфийская идея «Я есть бог». Но одновременно Пирсон чувствует, что теряет чувство реальности, безумство любви охватывает его. Мёрдок проецирует на героя знаменитый суфийский образ Меджнуна, обезумевшего от любви. Безумие позволяет ему отринуть земные пути. Став безумным, Пирсон прозревает, и ему раскрывается Истина. Суфийская легенда о мотыльке и пламени повествует, как безумный от любви мотылек летит навстречу пламени и там погибает. Но последние минуты единения с огнем были для него сладчайшими мгновениями его жизни. Пирсон погибает, приняв на себя вину другого человека.

Rano Safiulina (Moscow)

Platonic and Sufi Images in the Works of Iris Murdoch.

Keywords: Plato, Iris Murdoch, Sufism, Eros, androgyne, Attar, *Manṭiq at-ṭair*.

The report deals with the interpretation of Platonism and Sufism in the works of English writer, professor of philosophy at the University of Oxford Iris Murdoch (1919–1999). Murdoch has written 26 novels, many articles and philosophical treatises. Murdoch's novels are a complex interlacing of life stories of heroes with philosophical reflections on the laws of the universe, the world order, God, man. Plato was Murdoch's favorite philosopher. Plato's duality, the highest values, the Good, which are the basis of Plato's world order, permeates all creativity of the English writer, defining her unique philosophical style and her "moral philosophy".

Murdoch's novel *The Black Prince* is imbued with the ideas and style of Plato's dialogues. The discursive composition of the novel is constructed as an allusion to Plato's dialogue *Phaedo* and represents a kind of remote symposium. The slandered man — the main character of the novel, writer Bradley Pearson — tragically dies in prison in front of his relatives and friends. His publisher F.L., his ex-wife Christian, her brother Francis Marlo, the wife of her colleague Rachel, Buffin, her daughter, the last and only love of Pearson Julian Balling think about the hero, the meaning of birth and death of this man. Plato's Eros breaks into his life and tragically breaks it off. But the days spent in a state of great feeling became the happiest for Pearson. Love has helped him to overcome the limits of his physical existence and open up an ideal world. Description of

Pearson transformed by love, the discovery for the hero of the higher meaning of existence is transmitted to Murdoch through Zen Buddhism and Sufism.

Many authorities (e.g., E. Bertels) believe that Sufism has its roots in Platonism and Neoplatonism. Sufi and Platonic images pervade Murdoch's descriptions. For example, when Pearson finds Julian, his perfect match, he feels himself androgynous. And his path to the highest truth is depicted by the writer based on the practice of Sufism, on the example of Attar's poem *The Conference of the Birds* (*Mantıq at-ṭair*).

Исмиева Валерия Мамедовна (Москва)

кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Института мировых цивилизаций — longway100@yandex.ru

Диалектика восхождения от чувственного к вневременному:
платоновские мотивы в цикле «Шестистишия» Андрея Таврова.

Ключевые слова: Тавров, книга стихов «Плач по Блейку», платоновские мотивы, свет, идея восхождения, диалектический принцип.

В докладе рассматриваются особенности мировоззрения современного московского поэта-метафориста Андрея Таврова, связанные с традициями платонизма и неоплатонизма. Эти особенности проявлены в цикле «Шестистишия», при том что некоторые формальные и образные отсылки в текстах Таврова соотносимы с традициями китайской философии и «Книгой перемен» (трактат *И Цзин*), философией Конфуция и даосизмом.

Отмечаются несколько особенностей, присущих лишь данному циклу, составившему вторую часть трехчастной книги стихов Таврова «Плач по Блейку». Так, диалектический принцип построения текста, присущий и другим стихотворениям поэта, здесь представлен также и в «вертикальном» направлении смыслового и графического построения шестистиший. Отмечена очень «густая», сверхплотная смысловая наполненность каждого стихотворения при всей лаконичности высказывания (всего шесть строк — за исключением последних двух стихотворений, каждое из которых составлено из нескольких шестистиший). Эллипсисы метафор соплагаются между собой и композиционно выстраиваются в соответствии с идеей восхождения от впечатлений чувственного опыта к эйдетическому уровню восприятия (созерцания) вневременной природы вещей. Движение это, особенно при отрыве от уровня «хоры» и переходе к ноэтическому совершается скачкообразно и требует от автора и читателя волевого усилия. В графике стиха и словесных метафорах последовательно проводится принцип отказа от второстепенных и поверхностных признаков, движение идет от внешнего к внутреннему, сущностному. В каждом стихотворении осуществляется своего рода очищение от внешних оболочек вещей временного ради прояснения смысла и выхода за границы чувственного опыта. «Вертикализм» движения к ноэтическому подразумевает метафора огня, в соответствии с которой использован и «обратный» способ записи — по замыслу автора, строчки каждого стихотворения следует читать снизу вверх. Визуальный образ раскрывает содержание «Шестистиший», формальные приемы стихосложения отражают гносеологическую и аксиологическую позицию Таврова, его этический императив. Он требует от читателя сосредоточенного прочтения, волевого усилия и этической последовательности, что напоминает о позиции главного участника сократических диалогов. Платоновские мотивы прослеживаются и в принципиальной установке на диалогичность. Однако подчеркивается, что условием диалога становится читатель как активный соучастник проявления смысла. Как и в диалогах Платона, и в «Божественной комедии» Данте, метафорой высшего Блага у Таврова является свет, образом которого в той или иной форме завершается «восхождение» в нескольких

стихотворениях цикла. Другая значимая метафора, напоминающая о метафоре Платона (диалог «Алкивиад») – уподобление взгляда, направленного на собеседника, зеркалу, отражающему вневременный свет (прекрасное само по себе). Отмечена и смысловая связь как с произведениями двух других частей книги, так и с более ранними произведениями Таврова, особенно с поэмой «Проект Данте».

Valeria Ismieva (Moscow)

Dialectics of the Ascent from the Sensory to the Timeless:
Platonic Motifs in the *Six-Line Verses* Cycle by Andrey Tavrov.

Keywords: Tavrov, book of poems *Lament for Blake*, Platonic motives, light, idea of ascending, dialectical principle.

The report examines the features of the worldview of the modern Moscow metametaphorist poet Andrey Tavrov related to the traditions of Platonism and Neoplatonism. Moreover, these features are shown in the *Six-Line* cycle, despite the fact that some formal and figurative references in its texts are correlated with the traditions of Chinese philosophy and the *Book of Changes (I Ching)*, the philosophy of Confucius and Taoism.

There are several features that are unique to this cycle, which formed the second part of the three-part book of poems by Tavrov *Lament for Blake*. The dialectical principle of text construction, inherent in other poems of this poet, is also presented here in the “vertical” direction of semantic and graphic construction of six-lines. There is a very “thick”, super-dense semantic content of each poem, with all the conciseness of the utterance (only six lines – with the exception of the last two poems, each of which is made up of several six-line stanzas). The ellipses of metaphors coincide with each other and are compositionally aligned with the idea of ascending from the impressions of sensory experience to the eidetic level of perception (contemplation) of the timeless nature of things. It is noted that this movement, especially when breaking away from the *khora* level and moving to the noetic one, is performed in leaps and bounds and requires strong-willed effort from both the author and the reader. In the graphics of verse and verbal metaphors, the principle of rejection of secondary and superficial features is consistently carried out, the movement goes from the external to the internal, essential. In each poem, a kind of purification from the outer shells of things is carried out in order to clarify the meaning and go beyond the boundaries of sensory experience. The “verticalism” of the movement towards the noetic implies the metaphor of fire, in accordance with which the “reverse” method of writing is also used – according to the author’s intent, the lines of each poem should be read from the bottom up. The visual image reveals the content of the *Six-line Verses*, the formal methods of verification reflect the epistemological and axiological position of Tavrov, his ethical imperative. It requires the reader to focus on reading, with strong-willed effort and ethical consistency, which is reminiscent of the position of the main participant in Socratic dialogues. Platonic motives can also be traced in the fundamental attitude to dialogicality. However, it is emphasized that the condition of the dialogue is the reader as an active participant in the manifestation of meaning. As in the dialogues of Plato and in Dante’s *Divine Comedy*, the metaphor of the highest Good in Tavrov is light, the image of which in one form or another completes the “ascent” in several poems of the cycle. Another significant metaphor, reminiscent of Plato’s metaphor (in the *Alcibiades*), is the likening of the gaze directed at the interlocutor to a mirror reflecting a timeless light (beautiful in itself). The semantic connection of the cycle with the works of the other two parts of the book, as well as with the earlier works of Tavrov, especially with the poem *Dante’s Project*, is also noted.

Ахтырский Дмитрий Константинович (Нью-Йорк)

кандидат философских наук, независимый исследователь — dmitry.ahtrytsky@gmail.com

Платон и Даниил Андреев: анамнезис и иные корреляции.

Ключевые слова: Платон, Даниил Андреев, анамнезис, мифопоэтическая картина мира, «Роза Мира», эйдос, демиург, синтез.

Даниил Леонидович Андреев — русский поэт и мыслитель. В своих стихотворных текстах и трактате «Роза Мира» он представил потомкам сложнейшую мифопоэтическую картину мира. В этом мифе нового типа связывается практически все аспекты реальности, с которой сталкивался человек XX века. Это и исторический процесс с войнами, тоталитарными государствами и международными объединениями. Это и реальность природы — и в мифе Андреева синтезируются традиционные представления об одушевленных стихиях с современными ему научными теориями. Наконец, это реальность творческого процесса — в этой многомерной мифопоэтической картине находится место для философии, науки, художественного творчества, старых и новых форм религии и мистцизма. Кроме всего прочего, следует заметить, что мифопоэтическая картина Андреева является в высокой степени рациональной. Даниила Андреева можно было бы назвать «мистическим постмодернистом» или же «постмодернистом-гностиком». В его синтетическом дискурсе можно обнаружить концепты и ходы, свойственные индуистскому, буддистскому и зороастрийскому типу мирозерцания. Разумеется, в этом дискурсе масштабно присутствуют также древний эллинский, иудеохристианский и западноевропейско-модернистский компоненты. Если же учесть, на какое время пришлось акмэ Андреева (1946–1959), то его можно признать одним из источников русской ветви «нью-эйдж».

Сравнение Даниила Андреева с Платоном, конечно, можно было бы считать натянутым. Но даже при поверхностном взгляде мы обнаруживаем большое количество общих тем и находок, принципиально важных для этих двух фигур.

1. Сочетание художественного компонента с философско-метафизическим нарративом.
2. Развернутые размышления об идеальном устройстве общества.
3. Утверждение примата внедискурсивного способа познания.
4. Акцент на воспитании «человека облагороженного образа».
5. Утверждение, что чувственно воспринимаемая реальность не является самодовлеющей, но организуется некими вне ее лежащими принципами (для Андреева высшими из таких принципов являются свобода, любовь и творчество).
6. Представление о «живом космосе», в котором нет места «мертвой материи»
7. Ряд корреляций в мифологическом строе — к примеру, представления о метемпсихозе и духовной эволюции живых существ.
8. Наконец, анамнезис (припоминание) — как важнейший или один из важнейших способов познания реальности.

Показать связь Платона (одного из основателей европейской философии и метафизики, чьи последователи осуществили неоплатонический синтез эллинистической культуры) с Даниилом Андреевым, последним поэтом Серебряного века, попытавшимся осуществить новый синтез науки, искусства и религии, претендующим, пусть и в мечтах, на возникновение «Новой Александрии», — задача большого исследования. В этом же докладе я постараюсь лишь наметить и обрисовать некоторые из нитей, связующих Платона и Даниила Андреева.

Dmitry Akhtyrskiy (New York)

Plato and Daniil Andreev: Anamnesis and Other Correlations.

Keywords: Plato, Daniil Andreev, anamnesis, mythopoetic picture of the world, *The Rose of the World*, eidos, demiurge, synthesis.

In his poetic texts and his treatise *The Rose of the World*, Russian poet and thinker Daniil Andreev presented his readers with an extremely complex mythopoetic view of the world. This new type of myth encompasses almost all the aspects of reality faced by the 20th century humans. One such aspect is the historical process with its wars, totalitarian states and international associations. Another one is the reality of nature, for which Andreev's mythology synthesizes the traditional notions of the animate elements with contemporary scientific theories. Finally, this multidimensional mythopoetic structure incorporates the reality of the creative process, finding the space to include philosophy, science, and artistic creativity, as well as religion and mysticism in their old and new forms. It should be noted that Andreev's all-encompassing myth is also highly rational. Daniil Andreev could be described as a "postmodern mystic" or a "postmodern gnostic". In his synthetic discourse one can find concepts and moves characteristic of the Hindu, Buddhist and Zoroastrian worldviews. Inevitably, this discourse also includes the ancient Hellenic and Judeo-Christian components as well as the Western European modernity. Taking into account the time frame for Andreev's peak creativity (1946–1959), he can be viewed as a precursor of the Russian New Age movement.

Comparison between Daniil Andreev and Plato can, of course, be viewed as far-fetched. However, even a superficial glance will find a large number of common themes and concepts that are fundamentally important for both of them.

1. Artistic component combined with a philosophical and metaphysical narrative.
2. Extensive reflections on the ideal structure of society.
3. Affirming the primacy of non-discursive knowledge.
4. Emphasis on nurturing and developing of an "improved" human being.
5. The assertion that the reality we perceive via our senses is not self-sufficient, but rather organized according to certain outside principles (the highest such principles for Andreev are freedom, love and creativity).
6. The concept of a "living cosmos", in which there is no place for "dead matter".
7. A number of similarities in the mythological structure such as, for example, the ideas relating to metempsychosis and spiritual evolution of living beings.
8. Finally, anamnesis (recollection) as a very important, if not the most important, way of knowing reality.

To fully show the connection between Plato (one of the founders of European philosophy and metaphysics, whose followers carried out the Neoplatonic synthesis of Hellenistic culture) with Daniil Andreev (the last poet of the Russia's Silver Age, who sought to implement a new synthesis of science, art and religion, claiming, albeit in dreams, the emergence of the "New Alexandria") would be a major academic project. In my current presentation, I will only try to outline some of the threads connecting these two thinkers.

Научное издание

**8-я Московская международная Платоновская конференция.
27 ноября 2020 г.**

Художник *В.В. Якулов*

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.



Подписано в печать 11.11.2020.

Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/16.

Усл. печ. л. 3,25

Платоновское философское общество.

191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.

Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595

E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».

190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.