

Андрей Тащиан

«Независть божества»: о понятии любомудрия у Платона

ANDREY TASHCHIAN

“GOD’S UNGRUDGINGNESS”: ON THE CONCEPT OF THE LOVE OF WISDOM IN PLATO
ABSTRACT. Viewing wisdom as a concrete unity of subject and substance, and self-cognition, the author argues that its concept is real as the love of wisdom. The initial historical form of grasping this unity was ancient philosophy, and it was Plato who introduced the statement of *God’s ungrudgingness* to declare it. This statement shows wisdom not as an abstract identity but as a totality different within itself, generating the subject’s cognitive activity and revealing itself in the relation of love to him. Firstly, the research analyzes the mythology of *divine grudgingness*. Its logical insufficiency is in the fact that here wisdom is posited as a finite object of the struggle between human and divine self-consciousnesses, and not as infinite self-revelation and love of itself resulting in man’s acquisition of wisdom. Secondly, the author exposes a *phenomenological* aspect in Plato’s concept. It is symbolized by the Socratic *Eros* in the *Symposium* and consists in the fact that man’s finite consciousness comprises the element of infinity which determines his striving towards divine wisdom. Thirdly, a *logical* aspect is unveiled. It consists in that Plato’s concept manifests itself as a process within the divine (logical) substance — in its positing itself in man’s *ungrudging love of wisdom*. It is exactly this self-differentiation of the divine as its self-revelation in human knowledge that premodern thought used to call *God’s ungrudgingness*. It is in the Platonic *Phaedrus*, *Timaeus* and *Epinomis* that this logical phenomenon was first formulated and stated as a core principle of classic philosophy.

KEYWORDS: Plato, wisdom, love of wisdom, God’s ungrudgingness.

Введение

Платоновское ἐπιστήμη μία, «единое [философское] знание»¹, — выражение, едва ли не табуированное в языке современного

© А.А. Тащиан (Краснодар). tatianus@yandex.ru. Кубанский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.02

¹ Pl. *Стр.* 210d7. Мы заменили традиционный способ перевода греческого атрибута μία как «единственного» на дискуссионный (и даже, как может показаться, провокационный) вариант его передачи как «единого», преследуя цель

(«постмодернового») философского сознания, ибо оно нарушает его счастливое неведение о мнимости множества составляющих его разнообразных мнений. И правда, если не дискредитировать собственно философский тезаурус как лазейку для «метафизических химер» и не изгнать его из языкового оборота, то сознанию, утверждающему свою суетность как единственно бесконечное и непреходящее, придется столкнуться со своей всеобщностью — понятием. Страх пережить это столкновение заставляет сознание искать убежище в пещере рассудочных представлений. В их границах единое философское знание как подлинно бесконечное объявляется или совершенно непознаваемым для противоположного ему конечного сознания или непознаваемым в форме мышления как всеобщей формы сознания. И в том, и в другом случае всеобщее знание оказывается τὰ ἐλέκειναι сознания, отчего сама попытка его постижения обличается как неоправданное притязание разума². Однако имя и суть философии как *любомудрия* — стремления к всеобщему знанию — восстают против изжитых в ее истории предрассудков, заставляющих сознание цепенеть в конечности и удерживающих его от осуществления его понятия. Ибо что же, кроме всеобщего (или *божественного*) знания,

сразу погрузить читателя в диалектическую природу философской логики в целом и платоновской в частности. Такое истолкование не только не препятствует, но, напротив, способствует лучшему пониманию смысловой конкретности платоновского текста. Так, Платон использует выражение ἐπιότημη μία для того, чтобы обозначить высшую ступень в познавательном восхождении души к непреходящему субстанциальному знанию. Оно — «единственное знание», поскольку остальные множественные формы познания еще не есть знание как таковое, или знание в его всеобщности. Но из этого следует и то, что это всеобщее знание проникает собой всякую особенную форму мнимого знания, не оставляя его лишь сущим наряду с собой и вне себя и тем самым уничтожая свою единственность, а наоборот — выстраивает из него лестницу своей субстанциальности, доказывая себя как «знание единое».

² Различие *рассудка* и *разума* как конечной и бесконечной форм мышления предполагается известным: оно не раз становилось предметом философского рассмотрения в истории. К слову, в античной философии это различие, выражено, например (но далеко не только), терминами διάνοια и νόησις. См. LSJ s.v. διάνοια, νόησις; Gerson 2018.

следует понимать под мудростью? Каковой же в познании должна быть всеобщая цель сознания, как не преодоление имеющейся в нем для него самого противоположности между ним самим как пока что только конечным и его бесконечным предметом — мудростью?

Философия как любовь вообще, а *fortiori* как любовь к всеобщему и всеобщая форма любви, есть исцеление разорванности, в которой прозябает сознание до познания своего всеобщего предмета. Эта разорванность и образует конечный характер сознания. Но другой сущностный момент — в том, что в исходном противоположении разорвано не только сознание, но и сам предмет, или знание, всеобщность которого лишь предположена, а не положена в познающей деятельности сознания. Если бы всеобщность знания исключала из себя познавательную деятельность сознания, она была бы не реальной, а только формальной всеобщностью — абстрактным представлением рассудка. Но мудрость как всеобщее знание конкретна³ и, значит, есть реальное, или положенное, различие себя с собой. Поскольку она есть это всеобщее не только в себе, но и для себя, или, говоря иначе, поскольку она как понятие — не только предмет, но и его сознание, не только субстанция, но и субъект⁴, постольку, как деятельная и потому действительная мудрость, сама раздваивает себя в противоположность сознания и знания и снимает эту противоположность в познании. Таким образом, мудрость есть влечение ее понятия познать себя. Именно поэтому *мудрость* реальна как *любовь* к себе самой, как *любомудрие*.

Высказанные здесь положения касательно предметности философии на первый и лишь скользкий взгляд относятся исключительно к пониманию, сложившемуся в немецкой классической философии как результате развития модернового мышле-

³ В противоположность абстрактному (от лат. *abstraho*) и потому только партикулярному, конкретное (от лат. *concreasco*) есть различенное внутри себя единство, то есть конкретное как целое предполагает положенность (образованность) своих моментов, частей.

⁴ Hegel 1986–1990: 3.23.

ния. Этот взгляд, не желающий признавать за историческим процессом целесообразность и органическую целостность, рисует такую картину истории философии, в какой модерновая классика отторгнута от классики премодерна, *et vice versa*, так что они представляются *membra disjecta*, которые в отношении друг друга равнодушны и не обнаруживают — каждая в своей особенности — связь всеобщего. В горизонте такого фрагментарного зрения невозможно увидеть, что структура любомудрия в античной классике высвечивается в том, как оно понимается в классике немецкой, и, конечно же, наоборот. Однако именно Платон заложил ту традицию философствования, которая удостоверяет нас в том, что единое понятие философии не утрачивает себя в *случайных* по видимости отдельных исторических образах своего осуществления, но, напротив, сохраняя себя в них, образует из них процесс своей необходимости — происходящую из области «божественного» непрерывную «золотую цепь» (σειρή χρυσαίη, *catena aurea*)⁵ философского преемства. Завершающий развитие модерновой классики Гегель, утверждая конкретность (то есть внутренне различенное единство) истории философии, продолжает логику этой античной метафоры. Он говорит, что немцам было доверено сохранение «этого священного огня (*dieses heiligen Lichtes*)»⁶ любомудрия, перенятого ими посредством истории у греков, и что поэтому немецкая мысль в особенности должна чувствовать себя «как дома (*zu Hause*)» в их философии⁷. «Как дома» здесь означает, разумеется, не бесцеремонность незрелого духа, редуцирующего всю сложность исторического до непо-

⁵ Другой (аналогичный) образ этой преемственности — «Гермесова цепь» (Ερμαϊκή σειρά, *catena Mercurii*). См. Ritter, Preller 1913: 547; Lévêque 1959: *passim*; Gucker 1978: 306–315.

⁶ Hegel 1843: 4.

⁷ Hegel 1986–1990: 18.175–176. Раскрывая определенность античной (греческой) философии и отношение к ней немецкой мысли, Гегель использует характерные (близкие по значению) выражения: *zu Hause*, *Heimat*, *heimatlich*, *Heimatlichkeit*, каковые в переводе имеют значение пребывания у себя дома, родного места, родины, родственности или уюта родного дома.

средственности своей особенностью. Нет, это выражение должно быть понято в том смысле, что в немецкой классике развившееся модерновое мышление отнюдь не противостоит абстрактно своей предпосылке — мышлению преמודерна, а удостоверено в том, что при всём их взаимном различии новое знает в древнем источник своей сущности, так что каждое из них обретает полноту определенности, лишь обращаясь к своей противоположности и обретаясь в ней. Чтобы понимать себя, модерн должен погружаться в античность и познавать себя как ее произведение; однако точно так же античная философия может быть действительно постигнута, если только она воспроизведена в духе модерна. Вот почему обращение к тому, как мыслилось любомудрие у Платона с методологических позиций немецкой классики, помогает раскрытию понятия любомудрия в его исторической и логической цельности.

Итак, первой эпохой в самомышлении мудрости была, разумеется, античная философия, преподававшая важнейший урок. В чем же он состоял? Отталкиваясь от стихии природного (не образованного в форме своего понятия) сознания — от опыта, каковой является еще только конечным знанием, а потому не есть знание как таковое, реальное знание⁸, мышление в античности поставило перед человеком цель достигнуть «занебесья», «гиперу-

⁸ Понятие опыта противоречиво. Прежде всего, опыт — познание, в котором для сознания не преодолена противоположность его предмета, отчего знание, обретаемое в опыте, — лишь видимость, а не знание как таковое. Но в опыте есть и положительный аспект. Так, опыт — это процесс сознания в определенности его понятия, которое для него в начале — только противоположный предмет, а в результате — положенное в его познании всеобщее знание. О противопоставленности опыта знанию как таковому в античной философии см., например, у Платона (*R.* 409b8–c1; *Lg.* 857c8), Аристотеля (*Metaph.* 981a7–12, 981a24–981b10), Прокла (*In Euc.* prol. 1, 30.21–25). Добавим также, что такой классик модерна, как Гегель, в унисон с древними мыслителями замечал, что пребывающее в опыте природное сознание есть лишь нереальное знание (Hegel 1986–1990: 3.72). О положительном значении опыта как необходимой предпосылки познания мудрости см. также у Платона (*Gr.* 448c4–7), Аристотеля (*Metaph.* 981a2–3) и Гегеля (Hegel 1986–1990: 3.78–80).

рании» (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ; τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον)⁹, то есть обрести мудрость как бесконечное, или божественное, *знание*. Для осуществления этой цели требовалось целостное преобразование сознания: этот процесс существенно диалектичен, ибо предполагает превращение противоположных моментов сознания друг в друга. Важно, что философия Платона показала нам проникновение в обе стороны этого процесса.

Одна его сторона — *феноменологическая*¹⁰ — заключается в том, чтобы сознание, «душа», подвергла отрицанию свой природный характер и, последовательно поднимаясь по своим формам как по ступеням, предуготовила себя к постижению божественного знания и тем самым положила необходимость бесконечного для конечного. Эта история души есть развитие в ней ее субстанциальности. Другая сторона — *логическая*¹¹ — состоит в том, что само всеобщее, или божественное, знание, вопреки рассудочному представлению о его непостижимости и неподвижности, не есть равнодушное абстрактное тождество и не остается погруженным в свою субстанциальность. Обнаруживая в себе различие и подвижность, оно полагает из себя необходимость познающего его сознания, то есть утверждает себя в отношении (любви) к нему,

⁹ Pl. *Phdr.* 247c2–3.

¹⁰ Здесь *феноменологическое* употреблено в том полном диалектическом смысле, которым этот термин обладает в узусе немецкой классической философии (как итоге развития классической философии). В соответствии с ним феноменология — и «чисто отрицательная наука» как всеобщая критика сознания, пребывающего в плену у иллюзорного, нереального знания, и «положительная наука» как «наука опыта, совершаемого сознанием» на пути к абсолютному знанию. См. Kant 1986: 71; Reinhold 2020: 573; Fichte 1986: 138; Hegel 1986–1990: 3.38.

¹¹ Под *логическим* здесь понимается не рассудочно логическое («формально-логическое»), а форма разумного мышления, каковая в своем движении порождает всю определенность бытия. Для представления уместно привести наиболее значимые в истории философии «гештальты» этого логического: в античности это платоновская диалектика идей, аристотелевская «первая философия», неоплатонические ген(ад)ология и ноология; в Новое время, кроме гегелевской науки логики, — фихтевское учение о разуме и истине (Vernunft- und Wahrheitslehre), которое Ж.-К. Годар назвал «алетологией», изящно связав его через использованный термин с античной мыслью (Goddard 2001: 152).

каковое философское положение как раз и находит свое наиболее яркое выражение в платоновском концепте *божественной независимости* (ἡ ἀφθονία τοῦ θεοῦ), которое стало важнейшим феноменом философской культуры античности и премодерна в целом. Логическая конкретность этого концепта и образует предмет настоящего рассмотрения.

Логика «божественной зависти» в греческой религии

Философия — логическое знание, противостоящее прежде всего «мирскому знанию» — опыту, каковой является наиболее абстрактной и потому самой примитивной формой всеобщности. В опыте сознание начинает с непосредственно единичного, ибо его предметность разрознена¹². Но несмотря на всю дискретность и многообразие содержания в опыте сознание едино с ним и есть знание этого множественного единичного, то есть формально всеобщее¹³. При этом для самого множественного единичного форма единства есть только внешняя обертка, так что это содержание всеобщее не само по себе, а лишь потому, что известно сознанием. И хотя опыт — необходимая предпосылка познания мудрости, так что мудрость как целостность логического и его процесс сама обнаруживает себя как опыт в природном сознании, он остается конечным знанием по причине своей неизбывной противоречивости. Дело в том, что со стороны своей формы он — абстрактная всеобщность, внешнее единство, а со стороны содержания — многообразное единичное. Эта внутренняя отрицательность опыта и обуславливает в сознании стремление к тому самому божественному знанию, к мудрости, ибо в противоположность ему она есть знание бесконечное — всеобщее как по форме, так и по содержанию.

¹² Именно так определял опыт Аристотель: ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις (*Metaph.* 981a15–16).

¹³ Это объясняет, почему в противовес ходу аристотелевской мысли рассматривать опыт как нелогическое Александр Афродисийский утверждает, что «уже опыт есть некое логическое знание (λογικὴ γὰρ τις γνῶσις ἤδη ἡ ἐμπειρία)» (*In Metaph.* 1, 4.22–23; здесь и далее перевод мой — А.Т.).

Но прежде чем сознание постигнет свое понятие и достигнет своей всеобщности в философии, оно приобщается к нему в религии. Как и философия, религия также есть мышление всеобщего, божественного, однако в отличие от философии как логического мышления, или мышления в форме понятия же, религия есть мышление всеобщего в форме образного представления (фантазии, мифа). Поэтому если содержание опыта еще единично и конечно, то в религии сознание в своем предмете имеет дело со всеобщим, бесконечным содержанием¹⁴. Значит, то, что ставит опыт по одну сторону, а религию и философию — по другую, заключено в определенности предметного содержания: у сознания, ограниченного формой опыта, оно дискретно, конечно; в религии и философии оно, напротив, конкретно, бесконечно. Это предметное единство религии и философии всё же не должно вводить в заблуждение, будто различие этих форм — только видимость. Реальность их различия в том, что одна из них познает всеобщее, божественное в форме представления, а другая — в форме понятия¹⁵. Поэтому философия как действительное любомудрие в борьбе с опытом наследует религии¹⁶, ибо предпосылает обоим в качестве своих условий, но снимает их в процессе полагания, познания мудрости.

Мышление в форме религиозного представления исходно противоречиво. Его содержание — само логическое, всеобщее (божественное), то есть то, что в своей непосредственности возвышается над конечностью опыта вообще и в особенности над чувственностью как определенностью сознания, противоположной мышлению. Однако по той причине, что в представлении сознание мышления (или его форма) не знает себя производящим из себя самого свой предмет (содержание), с неизбежностью выходит, что для сознания мышления его предметное содержание оказы-

¹⁴ В этой связи Аристотель резонно называет «любителя мифа» в определенном смысле «любителем мудрости» (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν, *Metaph.* 982b18–19).

¹⁵ См. Dupré 1973: 139, 142.

¹⁶ См. Cornford 1991: xiii.

вается предположенным (положенным вне, до и без него) и что оно поэтому пассивно в его определенности. Как следствие, мышление в религии заимствует определенность из предшествующей формы сознания, из формы его конечности — опыта, отчего логос религии, осуществляясь в форме чувственности, оказывается еще только мифом¹⁷. Так как в непосредственности представления мышление связано с чувственностью, то его всеобщность не может быть для него предметной иначе, как только в форме единичного чувственного образа, отчего само мышление пока что существует лишь как воображение, фантазия. Поэтому если в сознании божественное как всеобщее не развивается до того, чтобы подняться в логическую форму, то оно остается всеобщим художественного (поэтического) представления — богами фантазии, или «богами поэтов».

Итак, наиболее принципиальная проблема с логикой божественного в древней религии заключается в противоречии между ее опытной формой и ее же всеобщим содержанием. Фантазия греческой религии полагает и излагает бесконечную предметность самосознательного мышления в форме его ограниченности, отчего она из бесконечной всеобщности божественной субъектности превращается (и/или извращается) в субъектность еще

¹⁷ И миф, и логос нужно понимать как такие феномены, в которых сознание стремится постичь причинность единичного, конечного, и, значит, оба суть формы всеобщего, бесконечного. Но хотя миф не может не быть в себе сокровищем логического для философии, он как открывает его для познающего сознания, так и скрывает его от него. Поэтому наряду с их тождеством выявляется и существенность различия. С момента своего возникновения философия как логическое в собственной форме подвергает критике присущий традиционной религии мифический способ объяснения. Уже Платон, широко использовавший форму мифа в пропедевтических целях, сознательно противопоставлял ей логический способ изложения философского содержания (*Prt.* 320c2–4, 324d6–7), так что термин *μῦθος* привлекается им для маркировки ненаучного, «детского» объяснения (*Sph.* 242c8). Особо замечательно в этом отношении платоновское размышление о мусическом воспитании, вбирающем в себя «двойной эйдос логосов, один из которых истинный, а другой ложный (λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον)» (*R.* 376e1), но такой, что, будучи ложным в целом, он всё же содержит истину (τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ, *R.* 377a5–6). Этот второй вид логоса и есть *μῦθος*.

только конечную, в духовную индивидуальность, единичность, которая не сняла свое отношение к природе как к предпосылке и потому не равна своей всеобщности, своему понятию. В таком превратном фантастическом изложении, каковое, пожалуй, есть изолгание¹⁸, божество полагается лишь как конечное самосознание, обураваемое вожделением и стремлением к признанию. Поэтому-то «бессмертные» и «всеблагие» боги в греческой «теологии поэтов» представляются погруженными в игру конечных страстей и захваченными борьбой за превосходство в определенности господства и подчинения¹⁹, как в отношении друг к другу, так и в отношении к смертным. Это как раз находит свое выражение в религиозных представлениях греков о «божественной зависти»²⁰ (ὁ θεῶν φθόνος, ὁ φθόνος τῶν θεῶν, ὁ θεῖος φθόνος)²¹.

Зависть же вообще есть чувство несвободы самосознания, его конечности, разорванности и ограниченности другим самосознанием. Отмечая, что «зависть возникает только у человека к че-

¹⁸ Платон и называет фантастическое изложение божественного «величайшей ложью о величайшем (τὸ μεῖσιτον καὶ περὶ τῶν μεῖσιτων ψεῦδος)» (R. 377e6–7).

¹⁹ Логика конечного самосознания (как единичного в форме вожделения и как особенного в форме признания) была раскрыта Гегелем, главным образом, в его «Феноменологии духа» (Hegel 1986–1990: 3.137–177) и «Энциклопедии философских наук» (Hegel 1986–1990: 10.213–226).

²⁰ См. Des Places 1981: 305. Ср. также с тезисом Й. Виберга о том, что «антропоморфные гомеровские боги не только меж собой терзались завистью, но и преследовали [из-за нее] людей» (Wieberg 1869: 11). Образы божественной зависти обнаруживаются, разумеется, у Гомера (*Il.* 7.443–464; 17.70–71; *Od.* 8.564–566; 23.210–212). У Геродота встречаются неоднократные утверждения о завистливости божества (богов) (*Hdt.* 1.32.5–7; 3.40.5–7; 7.10.48–56; 7.46.16–19; 8.109.14–15), причем у него Солон, увещевая Креза, и вовсе говорит, что «всякое божество завистливо (τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν)» (курсив мой. — А.Т.) (*Hdt.* 1.32.5–6). О множестве других пассажей в античной литературе, иллюстрирующих зависть богов см., например, Lehrs 1875; Dodds 1951: 29–50; Des Places 1981: 305–306.

²¹ Φθόνος (а также его однокоренные слова) — не единственный способ в древнегреческом языке выразить зависть. Лексика зависти (включая божественную) у греков весьма обширна и охватывает, наряду с φθόνος, такие (представленные разными частями речи) выражения, как, например, ζήλος, μεγαριεῖν, ἀγάσθαι, κότος, νέμεσις. См. Sanders 2014: 46–56.

ловеку (φθονεῖν πρὸς μόνον ἄνθρωπον ἀνθρώπῳ γίγνεται)», а никак не к бессознательным живым существам (πρὸς ἄλογα ζῷα)²², Плутарх как раз и имел в виду, что она возможна лишь в отношении самосознания, то есть в отношении одного самосознания к другому, а не в его отношении к бессознательному, к природному. Добавим также, что зависть — чувство, характеризующее противоположение самосознания через посредство объекта вожделения. С его обладанием конечное самосознание связывает достижение своего превосходства, господства над другим самосознанием, в чем оно видит себя признанным и, таким образом, осуществившим свою всеобщность²³.

²² Plu. *De inv. et od.* 537b3–4; 537a9.

²³ Не вникнув в логику зависти как отношения самосознания, ряд исследователей приходят к отрицанию едва ли не самого факта этого феномена в религии греков. Так, например, Г. Мойсс, оправдывавший использование Геродотом концепта φθόνος θεῶν (подробно об истории этой «апологетической» рецепции см. Ellis 2017: 23–38), утверждает, что у Геродота в характеристике богов на самом деле нет места зависти и что такое понимание возникло из-за перевода выражения φθόνος, несообразного геродотовскому употреблению, и, как следствие, предвзятого объяснения цитируемого источника (Meuss 1888: 20). В глазах автора божество у Геродота всегда справедливо и напрочь лишено моральных изъянов (Meuss 1888: 20). Подхватывая это мнение, Л. Ланцилотта предельно расширяет его и объявляет, что «в греческой религии вовсе нет такой темы (no such a thing), как „зависть богов“» (Lanzillotta 2010: 76), а также что «„зависть богов“ — это конструкт, чуждый греческой культуре» (Lanzillotta 2010: 92). Категоричность своего суждения Ланцилотта объясняет тем, что «когда греки используют термин φθόνος, они в действительности просто имеют в виду божественное право препятствовать человеческому счастью» (Lanzillotta 2010: 76).

Что касается Мойсса, то из приведенных выше геродотовских мест коснемся лишь уже отмеченной беседы Солона и Креза. В этой истории Геродот устами Солона проповедует, что «человек целиком игра случая (πᾶν ἐστί ἄνθρωπος στυφωρή)» (Hdt. 1.32.20–21), то есть он никак не есть самостоятельное, свободное самосознание, чья деятельность определяется его бытием-для-себя. Напротив, человек в таком отношении зависит от противостоящего ему господского самосознания божества, от его произвола. Но божество как господствующее самосознание здесь тоже несвободно, ибо произвол — воля случайная, не имеющая основания для деятельности в себе самой и проявляющаяся как реакция отрицания на положительность противостоящего человеческого самосознания, на его притязание быть деятельным самостоятельно. Эта реакция как чувство и есть

Но какова же природа самого объекта божественной зависти? Хотя религиозная фантазия многообразна и потому, как нам известно из греческих мифов, зависть богов имеет порой весьма мелочный характер, для философской логики не составляет труда подняться от ее случайных форм к форме ее необходимости, к единству понятия. Поскольку в соответствии со своим понятием религия есть познание всеобщего, постольку единственно сообразным с этим понятием объектом стремления, «вожделения», является само всеобщее, или божественное, знание — мудрость.

Однако, так как в религиозном сознании это всеобщее представляется и, значит, делается внешним, то оно лишается своей «души», субъектности и превращается в вещь, в обладании которой божество как самосознание утверждает свое господство и которое оно должно удержать против посягательства со стороны находящегося у него в подчинении самосознания человека. То есть, поскольку в такой особенной форме религии, как в греческой, само понятие религии реализовано в границах отношения конечного самосознания, постольку и сама мудрость как объект, опосредствующий противостоящие в нем самосознания, положена как нечто конечное и выступает в сознании в образе фантазии, будь то, например, похищенный Прометеем огонь или же украденные Танталом с олимпийского пира нектар и амброзия. Таким образом, в определенности объекта божественной зависти налицо парадокс. Мудрость как единое начало теоретического и практического познания, как истина и благо в принципе

зависть. Сказанное о Моисе касается и схожей точки зрения Ланцилотты. Признавая в целом «треугольную структуру зависти» (объект зависти, завидующее лицо и лицо, которому завидуют) (Lanzillotta 2007: 537), автор всё же полагает, что божественная зависть — это «всего лишь» (simply) божественное наказание за посягание преступить установленные для человека в мировом порядке границы (Lanzillotta 2010: 79). Однако тем самым Ланцилотта делает божественное и человеческое моментами одного и того же отношения — отношения конечного, несвободного самосознания, феноменом которого как раз и является зависть. Таков принципиальный — логический — аргумент против мнения Ланцилотты. Критику его позиции, имеющую более частный характер, см. Ilievsky 2014: 76–77.

есть абсолютная форма разума и, следовательно, всеобщего самосознания, на ступени которого раздвоенность и конечность самосознания преодолевается²⁴, а значит, снимается также ограниченность в отношении признания и устраняется почва для зависти (включая ревность, жадность, злорадство и какие бы то ни было другие страстные аффекты, которые резонерство вольно специфицировать и фиксировать наряду с ней, не желая подниматься до логики этого отношения). То есть мудрость по своему понятию не должна быть причиной зависти²⁵. Между тем, из-за того, что в представлении древней религии она оказывается положенной как объект борьбы самосознаний, как конечная предметность, стяжаемая внешним (случайным) образом, в нем она еще не есть для себя свое понятие, не есть постигающая саму себя истина и необходимое из себя самого самоцельное благо²⁶. Стало быть, феномен божественной зависти в греческой религии состоит в том, что в ней мудрость как божественное знание пока что не есть свое собственное откровение, любовь к себе самой. Таковой она сможет стать только тогда, когда в качестве самого ее понятия будет осознана ее постижимость человеком, что произойдет в античной философии и, прежде всего, в творчестве Платона.

«Эротика» как феноменологический аспект любомудрия у Платона

Первым философом, возвестившим человеку о его даре и долге постигать божественное, а также введшим и объяснившим положение о *независти божества*, был Платон. Правда, платоновское воззрение на природу философии неоднозначно, но в целом

²⁴ Hegel 1986–1990: 10.226–228.

²⁵ Августин, характеризуя мудрость как абсолютный объект стремления, любви самосознания, говорит, что «она обязательно принимает всех своих любовников свободными от зависти» (*omnes amatores suos nullo modo sibi invidios recipit*), ибо нет в ней ничего, что было бы в обладании только кого-то одного или нескольких, но вся она «сразу для всех цельная и доступная» (*sed simul omnibus tota est communis*) (*Aug. Lib. arb. 2.14.145* = Green 1970: 262).

²⁶ Ср. с аристотелевским положением о том, что зависть вызывается случайным благом (*τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἄλλο τύχης, ἐφ' οἷς ἐστὶν ὁ φθόνος*) (*Arist. Rh. 1362a5–6*).

оно существенно отличается от понимания соотношения человеческого и божественного в древней религии, ибо характеризуется их конкретным единством: каждый из его моментов — не только человеческое, конечное сознание, но и божественное знание, мудрость — положен как небезразличный к другому, как предполагающий свою противоположность. Это означает, что впервые у Платона они оба мыслятся как устремленные друг к другу и составляющие высшую форму самосознательного отношения, форму тотального признания — (взаимной) любви. Поэтому-то в платоновской мысли «вожделение» человеческого сознания постичь абсолютное перестает быть преступным, несоразмерным с его уделом посягательством (ὑβρις), а божество освобождается от зависти (φθόνος) как нежелания сообщить конечному свою бесконечность.

Само слово φιλοσοφία было пущено в оборот, как известно, Пифагором²⁷. Правда, в дошедшем до нас свидетельстве, раскрывающем его представление о понятии любомудрия, последнее выступает в банальной форме внешней рефлексии. Так, хотя в нем и отмечается стремление конечного сознания к всеобщему знанию, ибо философом называется влекущийся к мудрости (φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπάζόμενος)²⁸, моменты этого стремления пока что фиксированы как неподвижные: никакой человек не может быть мудрым, а только божество (μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν)²⁹. При поверхностном прочтении платоновского «Пира» может также показаться, что античный классик придерживается того же взгляда на философию, что и Пифагор. Для представления содержания ее понятия Платон избирает окольный путь фантастического изложения, кульминацией которого является рассказ Сократа о его беседе с мантинеянкой Диотимой, открывшей ему подлинную природу мифического Эрота³⁰. Он является у Плато-

²⁷ D.L. 1.12.1.

²⁸ D.L. 1.12.7.

²⁹ D.L. 1.12.4–5.

³⁰ *Smp.* 201d1–212b8.

на образом любомудрия, поэтому мыслитель в сократовской речи характеризует его как «философствующего в течение всей жизни»³¹. При этом отмечается, что никто из богов не философствует и не стремится быть мудрым, ибо они и так мудры³². С представлением Пифагора платоновский миф роднит то, что тогда как божественное исходно определено как мудрое, стремление к мудрости любителя мудрости Эрота может быть истолковано как тщетное, как не достигающее своей цели, ибо мудрость как то, что должно быть обретено им в его познавательной деятельности, положена в ней не как конкретное наличное бытие, а лишь в абстрактной неразличимости со своей отрицательностью, как вечно ускользающее, исчезающее³³. В такой подаче любомудрие как деятельность познания понимается застывшим в границах категории становления и не перешедшим, как того требует логическая необходимость самой этой категории, в определенность ставшего³⁴. То есть в платоновском мифе об Эроте любомудрие как становление мудрости не становится самой мудростью.

Такой образ Эрота, конечно же, противоречив. Один аспект его противоречивости — в том, что природа Эрота по замыслу Платона — единство противоположностей — матери Нищеты (Πενία) и отца Достатка (Πόρος), человеческого и божественного, смертного и бессмертного, невежественного и мудрого. Поскольку же Платону в этом мифе не суждено разрешить противоречие и сделать это единство положенным и положительным, постольку Эрот у него оказывается лишь нейтрализацией составляющих его природу моментов, то есть единством неположенным, отрицательным. Поэтому-то Платон и говорит, что Эрот рожден ни бессмертным, ни смертным (καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος λέφικεν οὐτε ὡς θνητός)³⁵,

³¹ *Smp.* 203d7.

³² *Smp.* 204a1–2.

³³ τὸ δὲ πορίζομενον αἰεὶ ὑλεκεῖ (*Smp.* 203e3–4).

³⁴ О логике соотношения становления и ставшего см. Hegel 1986–1990: 5.113–115.

³⁵ *Smp.* 203d8–e1.

и что он пребывает посередине — между мудростью и невежеством (σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν)³⁶.

Другой аспект противоречивости платоновского образа — в том, что Эрот, задуманный как единство человеческого и божественного, как демон, служит, тем не менее, для выражения любомудрия как познавательной деятельности, осуществляемой со стороны конечного сознания, человеческой деятельности. В «Пире», между тем, человеческое, взятое в своей непосредственности, есть только смертное, а также только невежественное, ибо в своей абстрактной противоположности божественному как всеобщему, бесконечному оно фиксируется в рамках особенного, конечного. Если же какой-либо смертный обнаруживает себя как «мудрый», как сведущий в божественном, то он — «вразумленный демоном» (δαμόνιος)³⁷. Противоречие здесь, следовательно, — в том, что остается нерешенным, которая из противоположностей в природе человека образует всеобщую определенность его понятия: человеческое в его непосредственности, смертное или же «демоническое», «эротическое». Так как человек, или смертный, вообще может быть вдохновлен, вразумлен демоном, то именно эта охваченность человека Эротом и есть его бытие-в-себе, его понятие. Но тогда природа человека — вовсе не в том, чтобы коснеть в смертном, конечном и быть невежественным, а в том, чтобы быть единством смертного и бессмертного, человеческого и божественного, невежественного и мудрого, то есть быть *любомудром*, быть самим Эротом. Из этого, однако, вытекает и то, что человеческая природа не нуждается ни в каком «бытии между», ни в каком демоне как внешней стихии опосредствования, в которой бы она могла быть приобщена к божественному, к мудрости³⁸, то есть любомудрие составляет внутреннюю природу самого человеческого сознания.

³⁶ *Smp.* 203e5.

³⁷ *Smp.* 203a5.

³⁸ У Платона же в «Пире» Диотима, напротив, утверждает, что общение между человеком и богом возможно исключительно через демонов, ибо «бог не связывается с человеком (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται)» (*Smp.* 203a1–2).

Итак, каков же логический итог платоновского представления любомудрия в образе мифического Эрота? Несмотря на фантастическую форму изложения, Платону удастся показать, что человеческое сознание как «смертное» в содержании своего понятия не ограничено конечностью, но имеет в себе также и определенность «бессмертного», бесконечного, и, значит, как целостность обоих, оно не есть ни одно из них в их абстракции друг от друга, но, напротив, их нейтрализация. В качестве таковой оно образует первую инстанцию в осуществлении понятия любомудрия. Его моменты впервые приведены в движение, хотя эта процессуальность пока что обнаруживает себя только в том, что один из них — момент конечного сознания — противоположен в себе самом и тем самым противоречив. Эта внутренняя отрицательность сознания («души») как «смертного» и «невежественного» в своей непосредственности, но «бессмертного» и «мудрого» в себе, и является действующей причиной его восхождения к вершине субстанциальности — к постижению того «единого знания», которое, будучи знанием абсолютным, божественным, есть цель этого восхождения. Поскольку же тем самым сократовский Эрот в «Пире» является олицетворением того, что было выше определено как *феноменологический аспект* любомудрия, постольку его образ у Платона не только свободен от какого-либо подозрения в преступном дерзновении и посягательстве на не принадлежащее ему по праву благо, но, совсем наоборот, провозглашается обязательным объектом почитания и прославления³⁹.

Однако, чтобы понятие любомудрия состоялось, оно должно быть развито в обоих своих аспектах, то есть оно должно проявиться не только как феноменологический подъем души от телесного, чувственно воспринимаемого, переходящего к бестелесному, интеллигибельному, непреходящему, но и как процесс самой логической субстанции — в ее самополагании в познавательной деятельности человека. Именно такое саморазличение божественного и его обретение себя в человеческой душе и есть то,

³⁹ Смр. 212b4–8.

что античная мысль — впервые в лице Платона — определила как *независть божества*.

«Независть божества» как логический аспект любомудрия у Платона

Это небезразличие божественной субстанции по отношению к конечному сознанию и ее участие в нем должно быть логически положено сначала как ее подвижность в ней самой, или как подвижность в себе. Говоря иначе, мудрое, субстанциальное само должно определиться как сознание, ибо вообще со-знание как удвоенность, различенность знания и есть момент противоположения знания себе самому, его внутренней отрицательности и, как итог, процессуальности. У Платона в «Софисте» эта необходимость внутренней процессуальности всеобщего выражена глубоко диалектическим образом в том его рассуждении, которое в широком контексте известно как аргумент против «друзей идей» (εἰδῶν φίλοι)⁴⁰ и которое является критикой представления о неподвижности логической субстанции⁴¹. Поскольку субстанция (οὐσία), или «совершенное бытие» (τὸ παντελῶς ὄν), вообще есть для души, сознания и, стало быть, вообще познается, постольку познание так же вообще присуще субстанции (то есть она в себе есть познание). А так как познание содержит в себе противоположность активности познающего и пассивности познаваемого, то субстанция с необходимостью пребывает в движении. Эту ее познавательную подвижность Платон называет «жизнью, душой и сознанием (ζωή καὶ ψυχή καὶ φρόνησις)»⁴².

⁴⁰ *Sph.* 248a4–249d5.

⁴¹ Подробнее см., например, Lentz 1997, Ebert 2011, Wiitala 2018.

⁴² *Sph.* 248d10–249a3. Кроме того, заметим, что в «Филебе» Платон, размышляя над логической субстанцией — «мудростью и умом» (σοφία καὶ νοῦς) — как творческой причиной всего сущего, также утверждает, что она не могла бы быть без души (Соφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην, *Phlb.* 30c9–10). Ту же мысль Платон определенно высказывает и в «Тимее», говоря, что «ум не может оказаться без души» (νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι, *Ti.* 30b3). Отмечая и разбирая эти, а также другие два платоновских пассажа о нераздельности логической субстанции и души (*Ti.* 37b3–c5, 46d5–6), Х. ван Риль

Итак, поскольку у Платона мудрость (божественное знание, «ум») не ограничивается определенностью бессознательной субстанции, но, напротив, есть различие с самой собой, внутренняя подвижность («душа»), постольку она *в себе* (по самому своему понятию) есть для себя, лишь будучи для иного, и есть для иного, будучи для себя. Это означает, что само понятие мудрости схватывается Платоном не как всего лишь абстрактное, тождественное себе «единое знание», но диалектически — как конкретное, различенное в себе самом тождество, как в себе самом соотносящееся с иным, как процесс мудрости, как любомудрие. Именно эту диалектику любомудрия и описывает Платон в «Федре», перейдя к ней непосредственно после рассмотрения бессмертия души как бытия самодвижущегося⁴³, то есть как полагающего свою определенность не извне, а изнутри себя самого. Не чураясь и здесь мифологического способа изложения, Платон изображает логическое познание как крылатую процессию божественных и бессмертных душ, устремленных к созерцанию «занебесья». Эта область «ума и чистого знания (νοῦς καὶ ἐλιστήμη ἀκήρατος)»⁴⁴ и есть мудрость как логическая субстанция, предметный момент познания. Исполняясь этим всеобщим знанием, души завершают свое познавательное движение и тем самым замыкают круг бо-

заявляет, что Платон не мог бы выразиться яснее о том, что ум может пребывать лишь в душе (Riel 2016: 84), то есть что античный классик, несомненно, признавал сущностный характер того различия с собой, в определенности которого «мудрость», «ум» (логическое как субстанция) полагается как «душа», сознание. Ван Риль обоснованно критикует «метафизическое истолкование» платоновского «ума», согласно каковому он представляет собой абстрактный от «души» трансцендентный принцип. Логика этой критики в итоге состоит в том, что внимательное прочтение платоновских текстов не только не подтверждает допущения, что такой «ум» и есть платоновский бог и что высший платоновский бог — только «ум» (Riel 2020: 71). Напротив, оно удостоверяет нас в совершенно обратном: платоновский «ум» не является «самодостаточным метафизическим принципом» и способен постигать интеллигибельное только внутри души, ибо для того, чтобы ум был деятельным и производящим (в созерцании или же демиургически), он нуждается в душе (Riel 2020: 94–95).

⁴³ *Phdr.* 245c5–246a2.

⁴⁴ *Phdr.* 247d1–2.

жественной жизни⁴⁵. В этом отношении наиболее важно то, что по Платону божественное сознание (θεοῦ διάνοια), как и всякая [другая] душа (καὶ ἀλόσσης ψυχῆς), стремящаяся к познанию всеобщего, напитывается одним и тем же содержанием — мудростью, «умом и чистым знанием». Таким образом, мы удостоверяемся в том, что в соответствии с изложенным платоновским представлением любомудром является не только человеческое сознание, но и сознание божественное, причем целостное понятие мудрости не ограничивается моментом ее субстанциальности, но требует того, чтобы она полагалась как стремление, или любовь, к ней — как любомудрие.

Но из этого платоновского рассказа следует то, что является «скандалом и безумием» в косных рамках *рассудочных* представлений, но необходимо с *разумной* точки зрения: человеческое сознание и сознание божественное тождественны в себе, по своему понятию. Оба суть «души», оба — любомудры. Каждое из них как сущее для себя, как самость, имеет свою положенность в ином, так как это иное не есть что-либо внешнее и чуждое для них, но лишь их внутреннее различие с собой, необходимое для процессуальности их понятия. Поэтому у Платона человеческая природа во все не фиксирована в ее конечности, но обнаруживает в себе противоположение и подвижность, тем самым раскрываясь как «эротическая», «одержимая Музами», боговдохновенная. Весьма примечательно, что, подобно тому как в «Пире» говорилось о «демонической вразумленности» устремленных к познанию всеобщего, в «Федре» говорится о «безумии» (μανία) как о божественном даре⁴⁶. Не составляет большого труда понять, что, вводя в свое изложение рассуждение об энтузиастическом «безумии» как ступени в восхождении к мудрости, Платон противопоставляет *разум* как бесконечную форму мышления *рассудку* как форме конечной. Достижения рассудка (σωφροσύνη) на поприще всеобщего пустячны или ничтожны (βραχέα ἢ οὐδέν), тогда как посредством божественного «безумия» стяжаются величайшие блага (τὰ μέγισ-

⁴⁵ Phdr. 248a1.

⁴⁶ Phdr. 244a7–8.

στα τῶν ἀγαθῶν)⁴⁷. Выражаясь иначе, человеческая душа должна подвергнуться исступлению, чтобы выступить за пределы себя как рассудка и таким образом утвердиться в форме разума, в логической форме, каковая и есть стихия божественного знания⁴⁸. Но тот же самый процесс выступления из себя — лишь по видимости иррациональный, а в действительности абсолютно логический — совершает и божество.

Божественное, логическое, правда, уже есть это различие с собой в себе, отчего оно и определяется не только как субстанция, но и как ее противоположное — «душа». Однако это различие не должно оставаться только в себе сущим различием одной и той же субстанции. Оно должно быть положено в полноте своей определенности и быть всеобщим, или абсолютным, различием — различием субстанций, субстанциальным различием. Или иначе: оно должно стать для себя сущим различием сознания — противоположением самосознаний божественного (бесконечного) и человеческого (конечного). Следовательно, поскольку целостность всеобщего как конкретного состоит в том, чтобы полагать себя иным по отношению к себе и быть в этом ином для себя, постольку в деятельности человека, направленной на постижение божественного, деятельно и постигает себя само божественное. Эта *единая логика* божественного и человеческого и лежит в основании положений о *независти божества* Платона.

Именно в «Федре» Платон впервые задействует этот концепт. Описывая познание мудрости как процессию божественного, напитывающегося блаженным созерцанием, Платон утверждает, что к ней присоединяется всякий, кто желает и может, «ведь зависть пребывает вне области божественного (φθόνος γὰρ ἔξω θείου

⁴⁷ *Phdr.* 244d4, 244b2–3, 244a6–7.

⁴⁸ В этой связи примечательно, что Гегель, завершая рассмотрение античной философии, возводит философов вообще в ранг μύσται, «посвященных в таинства» (Hegel 1986–1990: 19.489), подчеркивая тем самым, что в их деятельности познания человеческое как конечное соединяется с божественным как бесконечным.

хороῦ ἴσταται)»⁴⁹. Каким бы кратким ни представлялось это платоновское замечание, смысл его вполне определен: мудрость как всеобщее знание по самому своему понятию не есть лишь в себе, не есть непознаваемое, несообщаемое. Напротив, ее в-себе, ее «сокровенное» как раз в том и состоит, чтобы быть «откровенным», быть для постигающего ее человеческого сознания, сообщаться ему и в этой сообщенности быть самой собой.

Развертывание темы независти божества у Платона происходит в «Тимее» и увязано с его концепцией творения вселенной (природы и человека). Несмотря на то, что и здесь Платон вновь прибегает к «помощи» мифического рассказа и тем самым затрудняет раскрытие содержания мышления в его собственной форме⁵⁰, интересующая нас проблематика излагается с достаточной логической определенностью. По Платону, Бог-Создатель («Демиург»), «творец и отец всего», созерцая вечное самотождественное бытие, которое постигается интеллектуально (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν)⁵¹ и есть, таким образом, логическое как субстанция, производит сообразный с ним космос. Поскольку же Бог *благ*, постольку «для него как благого никогда и ни в чем невозможно завидовать» (ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος)⁵². Независть божества в платоновском «Тимее»

⁴⁹ *Phdr.* 247a7.

⁵⁰ В истории истолкований платоновского мифа о творении в «Тимее» имеется как «метафорический» подход (Cherniss 1946: 421–431), так и «буквальный» (Taran 2001: 303–340). Чтобы не соскользнуть к возможным крайностям противоположных интерпретаций, укажем, что хотя, с одной стороны, Платон сам признается, что его изложение вопроса о творении должно рассматриваться как не более, чем «правдоподобный миф» (*Ti.* 29d2), с другой — это «правдоподобие» содержательно логически. Поэтому Гегель, характеризуя платоновский способ рассмотрения в этом диалоге, замечал, что в нем обнаруживается «смещение познания, постигающего в понятии, и представления» (Hegel 1986–1990: 19.86).

⁵¹ *Ti.* 29a6–7.

⁵² *Ti.* 29e1–2. В этом отношении примечательно недоумение Ф. Германа, почему «благость исключает всякое утаивание, препятствование и недопущение» (Hegtmann 2003: 75), которые он вводит в круг смысловых элементов зависти. По всей видимости, это недоумение усиливается от того, что Платон не доказывает очевидный для себя тезис о блаженстве и благодати божества, заменяя доказа-

проявляется в том, что оно, «возжелало, чтобы всё было в высшей степени подобным ему» (πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παρὰλλήσια ἑαυτῷ)⁵³. Поэтому благой Демиург творит космос в полноте его божественной целостности, а не «отчасти»⁵⁴. Творение производится в той же логической конкретности, в какой пребывает его субстанция, и — что самое принципиальное — оно, как и его божественный первообраз, является «живым существом, которому присущи душа и ум» (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον)⁵⁵, то есть оно также есть сущая для себя, сознающая и познающая себя целостность, субъект.

Именно в этой последней точке определенности творения — в полагании возможности и необходимости познания всеобщего — и смыкается процесс независти божества в платоновской философии. Эту завершенность идея независти божества у Платона обретает в одном из пассажей «Послезакония»⁵⁶. Интересующий нас пассаж⁵⁷ начинается с явной аллюзии на пиндаровские строчки⁵⁸, выражающие уже знакомые нам положения древней рели-

тельство отсылкой к авторитету «проницательных мужей». Чтобы развеять это недоумение, нужно указать еще раз, что в философском мышлении (в отличие от мышления древней религии) всеобщее, «божественное» сняло форму конечного самосознания, а значит, «божественный интерес» (благо) состоит не в том, чтобы удерживать себя как бесконечного в противоположности конечному, человеческому, а напротив — в том, чтобы полагать свою самость, свое бытие для себя в бытии для иного — для конечного, для человека.

⁵³ Ti. 29e3.

⁵⁴ Ti. 30c4–5.

⁵⁵ Ti. 30b8.

⁵⁶ Здесь неуместно ввязываться в спор об атрибуции этого диалога. Кому бы он ни принадлежал — самому Платону или же его секретарю Филиппу Опунтскому, для исследователя, которого в истории философии занимает *логика* развития мышления, это произведение — образчик античной философской традиции, идущей от Платона. Вот почему следует согласиться с комментарием Э. де Пляса о том, что «вопрос о подлинности существенно не касается ни его философского значения, ни его важности для истории науки» (Des Places 1956: 109).

⁵⁷ *Epin.* 988a5–b7.

⁵⁸ Развернутое сопоставление мировоззрений Пиндара и Платона, показы-

гии о том, что человек должен довольствоваться областью конечного, смертного, а не стяжать бессмертие⁵⁹, то есть не стремиться стать богом, поскольку смертным приличествует смертное же⁶⁰. Эта логическая архаика в отношении познания критически отмечалась Платоном уже в «Законах» как расхожее представление греков о том, что не следует ни изучать высшее божество и космос как целое, ни тщательно разыскивать его причины, ибо это выходит за границы божественных установлений⁶¹. Очевидно, полемизируя с этими архаическими воззрениями на познание всеобщего как вытекающими из сознания божественной зависти, автор диалога возражает, что человек как смертный не должен бояться проникновения во всеобщее⁶². Гарантом того, что процесс его восхождения от конечного к бесконечному не фиктивен, а действителен, что он — не преступление против божественным образом установленной природы человека, а наоборот — ее подлинная реализация, выступает само божество: оно вовсе не есть непроницаемая бессознательная субстанция, не признающая человеческую природу⁶³, то есть не узнающая себя в ней. Напротив, божество знает, что так как оно научает человека [в его познании], он воспринимает и постигает научаемое⁶⁴. Самое же главное то, что, как заключает этот пассаж мыслитель, божество оказалось бы самым бессознательным из существ, если бы в человеческом познании оно не признавало своей деятельности⁶⁵, ибо тогда оно не признавало бы себя самого⁶⁶, проявляло бы злобу по отношению

вая его посредством развитие греческого сознания, дает Э. де Пляс (*Des Places* 1949).

⁵⁹ μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε (Pi. P. 3.61–62)

⁶⁰ μή μάτερε Ζεὺς γενέσθαι ... θνατὰ θνατοῖσι πρέπει (Pi. I. 5.14–16).

⁶¹ Pl. Lg. 821a2–4.

⁶² *Epin.* 988a5–7.

⁶³ οὔτε ἄφρον ἐστίν ποτε τὸ θεῖον οὔτε ἀγνοεῖ που τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν (*Epin.* 988a8–b1).

⁶⁴ οἶδεν ὅτι διδάσκοντος αὐτοῦ συνακολουθήσει καὶ μαθήσεται τὰ διδασκόμενα (*Epin.* 988b1–2).

⁶⁵ *Epin.* 988b4–5.

⁶⁶ *Epin.* 988b5.

к [человеку как] способному постигать⁶⁷ и «не радовалось бы без зависти тому, что через божество [человек] становится благим (οὐ συγχαῖρον ἄνευ φθόνου διὰ θεὸν ἀγαθῶ γενόμενῳ)»⁶⁸.

Вместо заключения

Кратко резюмируем платоновское понимание независти божества. У Платона логическое, бесконечное знание — *мудрость* — не ограничивается абстрактностью в себе сущей субстанции, но, осуществляя свое понятие, является «душой», сознанием и самосознанием, которое становится действительным в «демиургическом» полагании своей противоположности — мира конечного, высшая форма которого — восхождение человеческой души (как противостоящего божеству конечного самосознания) к ее бесконечному истоку, совершаемое ею в любомудрии. Особенно ценным в платоновском воззрении является сознание того, что божественная зависть как откровение бога человеку полагается как откровение бога себе самому, ибо в любомудрии как в человеческом познании всеобщего божество у Платона узнает и признает свою собственную деятельность, себя самого, а значит, становится самосознательным всеобщим образом. Для полноты определенности понятия философии у Платона важно также и то, что положение о независти божества получает в качестве предпосылки «терминологическую» поддержку со стороны феноменологического аспекта этого понятия, ибо последний, в свою очередь, заключается в *беззавистном любомудрии* (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ)⁶⁹, то есть в стремлении человеческого самосознания преодолеть свою конечность, принеся себя на алтарь постижения божественного и обретя в этой жертве свою самость.

Платоновское положение о независти божества имело устойчивую рецепцию в античной философии и — шире — в духовной

⁶⁷ *Epin.* 988b6.

⁶⁸ *Epin.* 988b6–7.

⁶⁹ *Pl. Smp.* 210d6.

культуре преמודерна. Аристотель, Филон, герметический корпус, неоплатоники, христианские апологеты, учителя восточной Церкви и Августин — все они обращались к этому платоновскому концепту, прямо ли цитируя мысль его автора или же опосредствованно воспроизводя и истолковывая его содержание. Унаследованное от преמודерна, это содержание достигло своей логической кульминации в результате развития философской мысли модерна — в фундаментальном тезисе гегелевской «Феноменологии духа» о необходимости постижения и выражения «божественного», мудрости не только как *субстанции*, но и как познавательной деятельности *субъекта*.

Литература

- Cherniss, H. (1946), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Vol. 1. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Cornford, F.M. (1991), *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press.
- Des Places, E. (1949), *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses fils.
- Des Places, E. (1956), "Notice à l'Épinomis", in A. Diès, E. des Places (eds.), *Platon. Œuvres complètes* 12.2, 92–130. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, E. (1981), *Études platoniciennes (1929–1979)*. Leiden: E.J. Brill.
- Dodds, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Dupré, L. (1973), "Religion as Representation", in J.J. O'Malley et al. (eds.), *The Legacy of Hegel: Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, 137–143. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ebert, Th. (2011), "Wer sind die Ideenfreunde in Platons Sophistes?", in R. Enskat (ed.), *Amicus Plato magis amica veritas*, 82–100. Walter de Gruyter.
- Ellis, A. (2017), "The Jealous God of Ancient Greece: Interpreting the Classical Greek Notion of Φθόνος Θεῶν between Renaissance Humanism and Altertumswissenschaft", *Erudition and the Republic of Letters* 2.1: 1–55.
- Fichte, J.G. (1986), *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8 Juni*. Hamburg: Felix Meiner.
- Gerson, L.P. (2018), "What are the Objects of Dianoia?", *Plato Journal* 18: 45–53.
- Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goddard, J.-C. (2001), "Réduction phénoménologique et projection dans la Doctrine de la science de 1804", in J.-M. Vaysse (dir.), J.-M. Barrande et al. (eds.), *17 Lectures de Fichte*, 151–169. Toulouse: Université de Toulouse-le Mirail.
- Green, W.M., ed. (1970), *Sancti Aurelii Augustini De libero arbitrio*, 205–321. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici.
- Hegel, G.W.F. (1843), "Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin", in K. Frantz, A. Hillert (eds.), *Hegels Philosophie in Wörtlichen Auszügen*, 1–6. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel, G.W.F. (1986–1990), *Werke*. 20 Bde. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herrmann, F.G. (2003), "Φθόνος in the World of Plato's *Timaeus*", in D. Konstan, N.K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, 53–83. Edinburgh University Press.

- Ilievsky, V. (2014), *Plato's Theodicy and the Platonic Cause of Evil*. Budapest: Central European University.
- Kant, I. (1986), *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lanzillotta, L.R. (2007), "The Envy of God in the Paradise Story according to the Greek *Life of Adam and Eve*", in A. Hilhorst, E. Puech, E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, 537–550. Leiden; Boston: Brill.
- Lanzillotta, L.R. (2010), "The So-Called Envy of the Gods: Revisiting a Dogma of Ancient Greek Religion", in J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honor of Jan N. Bremmer*, 75–93. Leiden; Boston: Brill.
- Lehrs, K. (1875), "Vorstellung der Griechen über den Neid der Götter und Ueberhebung", in Id. *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen*, 33–68. Leipzig: B.G. Teubner.
- Lentz, W. (1997), "The Problem of Motion in the *Sophist*", *Apeiron* 30.2: 89–108.
- Lévéque, P. (1959), *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*. Besançon: Université de Franche-Comté.
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. Supplement edited by P.G.W. Glare, with the assistance of A.A. Thompson. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Meuss, H. (1888), *Der sogennante Neid der Götter bei Herodot*. Liegnitz: Druck von Oskar Heinze.
- Reinhold, K.L. (2020). *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Basel; Berlin: Schwabe.
- Ritter, H.; Preller, L. (1913), *Historia philosophiae graecae*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Sanders, E. (2014), *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*. Oxford University Press.
- Tarán, L. (2001), *Collected Papers (1962–1999)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Van Riel, G. (2016), "Zeus' Royal Intellect (*Philb.* 26e–31a)", in J. Jirsa, F. Karfik, Š. Špinka (eds.), *Plato's Philebus. Proceedings of the Ninth Symposium Platonicum Pragense*, 74–92. Praha: OIKOYMENH.
- Van Riel, G. (2020), *Plato's Gods*. Routledge.
- Wieberg, J. (1869), *De fato Graecorum quid maxime probabile sit, quaeritur*. Jenae: Typis Friderici Frommann.
- Wiitala, M. (2018), "The Argument against the Friends of the Forms Revisited: *Sophist* 248a4–249d5", *Apeiron* 51.2: 171–200.