



Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5: 21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2013
том 14
выпуск 3

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. Выходит 4 раза в год.

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, К. Е. Нетужилов, П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*),
О. Е. Иванов, М. В. Руднева, П. А. Сапронов, Р. В. Светлов, А. А. Хлевов

Редакционный совет

В. Е. Багно, Д. К. Бурлака (*председатель*),
С. И. Дудник, А. А. Корольков, Х.-А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания),
Я. Красицкий (Вроцлав, Польша), М. Инглот (Рим, Италия),
М. А. Маслин (Москва), М. Пизери (Аоста, Италия), С. С. Хоружий (Москва)

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2013. Том 14. Вып. 3.— СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
ISSN 1819-2777

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2013
© Авторы выпуска, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций. Материалы XXI конференции «Универсум платоновской мысли»

| | |
|--|-----|
| <i>От редакции</i> | 8 |
| <i>Платонизм: новые перспективы исследования</i> | |
| <i>А. В. Гараджа, И. А. Протопопова.</i> Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, v — Государство 588b1–589b6) | 9 |
| <i>А. А. Глухов.</i> Политический смысл диалектики. | 19 |
| <i>В. В. Прокопенко.</i> Нарратологический поворот и становление драматической парадигмы в платоноведении. | 28 |
| <i>А. Н. Романов.</i> Основной вопрос философии и диалоги Платона | 34 |
| <i>Р. В. Павловский.</i> Смерть как структурно-целевой принцип: замечания о композиции диалога «Теэтет». | 38 |
| <i>Платон и античный мир: тексты и история интерпретаций</i> | |
| <i>Р. В. Светлов.</i> Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в книге Левит | 45 |
| <i>М. Н. Вольф.</i> «Менон» и парадокс поиска: интерпретации метода познания | 53 |
| <i>В. Л. Селиверстов.</i> Число Эрота. Диалектика числа, или Математика любви в «Пире» Платона. | 61 |
| <i>А. А. Санжениаков.</i> Калокагатия в корпусе текстов Платона. | 69 |
| <i>М. А. Трушина.</i> Μίμνησις в платоновском «Государстве» | 75 |
| <i>И. Н. Мочалова.</i> Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия | 80 |
| <i>Е. В. Алымова.</i> Был ли Горгий софистом: Горгий, Платон, Доддс | 88 |
| <i>С. В. Караваева.</i> Проблемы интерпретации философии Платона в контексте терминологии Аристотеля | 97 |
| <i>Платон и христианская философия</i> | |
| <i>М. А. Приходько.</i> Отношение к слову как критерий истинной и ложной пайдеи у Платона и Татиана Ассирийца. | 102 |

| | |
|--|-----|
| Д. С. Бирюков. Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента Александрийского в интеллектуальном контексте эпохи. | 109 |
| А. Д. Пантелеев. Платон и гностики: в поисках идеального человека | 118 |
| А. М. Шаталович. Компаративный анализ концепций «духовного брака» Платона и Григория Нисского. | 125 |
| А. А. Даровских. Немесий Эмесский о формировании человеческого тела: между античной философией и медициной. | 135 |
| Г. И. Беневиц. Об отсутствии проαίρεσις у богов в неоплатонизме и параллель в христианской мысли | 143 |

Платон и немецкая философская традиция

| | |
|---|-----|
| А. С. Журавлева. Великая цепь бытия. Лавджой о принципе изобилия в философии Платона и Лейбница | 149 |
| Н. Н. Сотникова. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра | 157 |
| Н. В. Голбан. Гегелевская интерпретация платоновских идей как всеобщего | 162 |
| И. Г. Ребещенкова. Пауль Натюрп: интерпретация платонизма как «предчувствия» трансцендентального идеализма | 168 |
| С. Л. Катречко. Платоновский четырехчастный отрезок (Линия): Платон и Кант о природе (специфике) математического знания | 172 |
| И. А. Протопопов. Идея небытия в диалектике. От Платона к Гегелю | 178 |

Платонизм и история культуры

| | |
|---|-----|
| А. Г. Погоняйло. Энергия образа | 184 |
| Н. И. Ковалев. Платон в творчестве Г. Бенна | 193 |
| А. Н. Крюков. Вещь и имя. История взаимоотношений | 200 |
| Д. С. Курдыбайло. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах. | 207 |
| А. А. Плешков. О времени и вечности в философии Платона и Плотина | 216 |
| О. Ю. Гончарко. Диалог и псевдиалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии. | 224 |
| В. В. Мурский. Взаимоотношение античной философии и богословия (языческого и христианского) | 231 |
| И. П. Курдыбайло. Платонические импликации в описании земного рая в «Божественной комедии» Данте Алигьери | 235 |
| А. О. Родионовская. Платонизм Петрарки: принцип «заботы о себе» в <i>Familiars</i> | 239 |
| О. А. Медведева. Свобода и рабство: искусство владения вещами: Платон и И. А. Ильин | 247 |

Платонизм в свете философского дискурса модерна

| | |
|--|-----|
| А. С. Степанова. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер). | 253 |
| А. Н. Муравьев. Диалоги Платона как введение в изучение классической философии | 261 |
| Ю. Б. Тихеев. Доктрина и текст. К проблеме интерпретации Платона в поздних работах А. Ф. Лосева | 267 |
| Д. Ю. Дорофеев. Диалектические диалоги Платона и философия диалога и бытия в XX веке | 273 |
| О. Н. Ноговицын. Двусмысленность и произвольность языкового знака у Платона | 279 |
| И. А. Гончаров. Государственность, свобода и наемный труд: три неизвестные в социальной модели Платона | 287 |
| Т. М. Артемьев. Интеллектуальная интуиция в философии и математике от Платона до Канта | 291 |
| П. В. Хрущева. Преподавание философии Платона в негуманитарном вузе. | 299 |
| Дополнения | 307 |

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

| | |
|---|-----|
| <i>Г. В. Вдовина.</i> О гиперопределенности философских терминов и трудностях философского перевода | 309 |
| <i>И. Р. Тантлевский.</i> Фатализм эссеистов | 316 |
| <i>Г. А. Осипов.</i> Пассионарность: модельно-междисциплинарный подход | 325 |

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

| | |
|---|-----|
| <i>А. М. Прилуцкий.</i> Проявления перформативности в религиозных и суеверных ритуальных текстах | 333 |
| <i>И. В. Кравцов, И. В. Янишевская.</i> Санкт-Петербургские Религиозно-философские собрания (1901–1903): антиклерикализм или экуменизм | 343 |
| <i>С. Л. Фирсов.</i> Церковь и государство при Святейшем Патриархе Кирилле (Гундяеве): основные тенденции развития. (К постановке проблемы) | 351 |

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|--|-----|
| Киселева М. С. Интеллектуальный выбор России второй половины XVII–начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености (<i>Т. В. Чумакова</i>) | 361 |
| Пома А. Критическая философия Германа Когена (<i>Р. В. Савинов</i>) | 364 |
| Памяти Виталия Сергеевича Никоненко | 367 |
| Авторы | 368 |
| Аннотации | 372 |

КОРПУС ТЕКСТОВ ПЛАТОНА В ИСТОРИИ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

*Материалы XXI конференции
«Универсум платоновской мысли»*

От редакции

26–27 июня в Санкт-Петербурге состоялась XXI международная научная конференция «Универсум платоновской мысли». На этот раз ее темой был «Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций». Конференция прошла при финансовой и организационной поддержке Санкт-Петербургского государственного университета (НИР № 23.44.767.2013), а также Русской христианской гуманитарной академии. В организации конференции самое непосредственное участие приняли так же Санкт-Петербургское и Московское платоновские философские общества.

История интерпретаций корпуса текстов Платона, как и история методов и подходов к анализу платоновского наследия, имеют не только историко-научный или историко-философский интерес. В сущности, переоценки учения Платона в истории современной мысли имеют прямое отношение к переоценкам мировоззренческих ценностей и сменам типов дискурса. Особенно хорошо это заметно на примере XIX–XX вв., когда многочисленные «повороты» даровали нам совершенно различные портреты Платона: гегелевский и ницшевский, неокантианский и «тоталитарный», аналитический и «хайдеггеровский», эзотерический и постмодернистский. Разнообразие внутри указанных типов необычайно велико, и связано не только с различными историко-философскими гипотезами и научными стратегиями, но и с мировоззренческим выбором, который совершали их авторы.

Таким образом, изучение наследия Платона приобретает актуальность и значимость не только в классически-историческом смысле. Оно становится одним из способов диагностирования современности — в той мере, в которой она эксплицирована в историко-философском дискурсе. Именно поэтому конференция охватила столь широкий круг тем — от текстологического анализа диалогов Платона до обсуждения места Платона в системе современного высшего образования, а также мировоззренческой актуальности его идей.

Конференцию посетило значительное число слушателей из различных академических и образовательных институций Санкт-Петербурга, принявших активное участие в обсуждении докладов. Можно с определенной уверенностью говорить, что это научное мероприятие стало важным шагом к консолидации платоноведческих исследований на постсоветском пространстве.

Р. В. Светлов

Платонизм: новые перспективы исследования

А. В. Гараджа, И. А. Протопопова

ХИМЕРА, ЛЕВ И «ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК»: КОПТСКИЙ ПЕРЕВОД ПЛАТОНА (NH VI, V — ГОСУДАРСТВО 588B1–589B6)

В этой статье мы хотим представить читателю перевод одного фрагмента из библиотеки Наг-Хаммади, сопроводив его некоторыми поясняющими замечаниями. Этот коротенький безголовый «трактат» из середины VI кодекса библиотеки Наг-Хаммади сначала был издан [Krause; Labib, 1971], а распознан как отрывок из платоновского *Государства* лишь спустя несколько лет [Schenke, 1974].

Рукопись «коптского Платона» датируется, как и вся библиотека Наг-Хаммади, первой половиной IV в. Перевод расходится с оригиналом, причем разительно. Объясняется это в первую очередь тем, что переводчик просто слабо владел греческим. При огромном количестве иноязычной, а именно греческой, лексики в коптском — который в этом отношении способен потягаться даже с современным русским языком — это обстоятельство не может не озадачить. Выходит, встречались в начале — середине IV столетия книжные люди в одной из самых продвинутых в духовном плане провинций империи, которые едва владели государственным языком. Речь, правда, идет о южной окраине этой провинции: «трактат» написан на саидском (иначе фиванском), то есть верхнеегипетском, диалекте — причем, что важно, несколько отличающемся от языка остальных текстов кодекса [Funk, 1995: 128].

Предваряя русский перевод коптского текста, обрисовуем некоторые контексты самого платоновского фрагмента. Он начинается в 9-й книге *Государства* сразу после рассуждений о разнице удовольствий царя и тирана, т. е. человека справедливого и несправедливого (Resp. 587a13–588a11). Сократ в связи с этим вспоминает самое начало беседы (Resp. 344a–c): там Фрасимах в яркой речи описывает преимущества несправедливого образа жизни, причем самым совершенным «несправедливцем» оказывается тиран, который «сполна неправду неправдует» (τὴν ὄλην ἀδικίαν ἡδικηκότα), но которого вместо позорных имен называют «счастливым и блаженным» — ведь все его боятся (344b7–c4). Сократ предлагает вернуться к этим заявлениям Фрасимаха на основе уже достигнутого собеседниками понимания справедливости и несправедливости и для такого обсуждения собирается «вылепить в слове подобие души, чтобы сказавший увидел, что он сказал» (588b10–11). То есть предлагаемый и толкуемый дальше образ должен показать «сказавшему» (Фрасимаху) и приверженцам его точки зрения, что означает преимущество несправедливого.

Образ действительно оказывается весьма выпуклым: для начала Сократ предлагает в виде образцов Химеру, Скиллу, Кербера, в которых «срослось воедино много разных видов» (συμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν) — на этой основе нужно создать образ «зверя переменчивого и многоглавого», у которого по кругу расположены головы домашних и диких зверей, при этом он способен изменять и рождать их из самого себя. Второй пункт этой словесной лепки — создание образов льва и человека, причем первый должен превосходить второго по величине. Затем все три созданные образа — многоглавого зверя, льва и человека — нужно объединить так, чтобы они срослись друг с другом. Завершается вся эта конструкция объяснением, как получившееся триединство должно выглядеть «снаружи»: «Теперь вылепи вокруг них снаружи единый образ — человека — так, чтобы не способному видеть то, что внутри, и видящему только внешнюю оболочку все это представлялось одним живым существом, человеком» (588d10–e1).

Пытаясь вообразить это странное существо, слепленное из «многоглавого зверя», льва и человека и помещенное внутри «человеческой оболочки», мы понимаем, что это не что иное, как метафорическое изображение трехчастной души, «устройство» которой Сократ излагает и поясняет ранее. В 4-й книге он описывает три начала души: «вождеющее» (ἐπιθυμητικόν), которое уже там сравнивается со зверем (θηρίον; 439b4); «яростное» (θυμοειδές); «разумное» (λογιστικόν). В 9-й книге мы находим возвращение к этой теме, только с акцентом на присущие каждому началу души удовольствия: «вождеющее» начало имеет множество самых разнообразных желаний «телесного» свойства (580e); «яростное», честолюбивое, начало прежде всего устремлено к победе и славе (581a9–b4); главное удовольствие «разумного» начала — познание истины (581b5–7).

В нашем фрагменте «вождеющее» начало выступает под видом многоглавого переменчивого зверя, «яростное» начало — лев, «разумное» — «внутренний человек», и выбор этих образов для создания «словесного подобия души» выглядит вполне оправданным. Химера, Скилла, Кербер — примеры, важные здесь не только своей «многоглавостью» и «разносоставностью», но и хтонической семантикой, которая, вне сомнения, присуща платоновским описаниям телесных вожделий. Например, у тирана во время сна встает на дыбы «звероподобное и дикое начало», которое, отбросив стыд и разумность, «если захочет, не откажет себе в попытке соития с собственной матерью и с кем попало из людей, богов или зверей» (571c9–d2). Дальше оказывается, что во главе всех бесконечных и разнообразных вожделий тирана стоит незаконный Эрот, которого не могут насытить даже гнуснейшие преступления, совершаемые тираном, чтобы удовлетворить это начало (573–576).

В нашем фрагменте главное значение для описания этого начала — «звероподобность»: θηρίωδη и θηρίον повторяются на небольшом участке текста в разных сочетаниях (588e5, 589d2, 590b7, 591b2, 591c6); кроме того, используется слово θρέμμα («тварь, зверь, животное, исчадие, отродье»): «многоголовая тварь» (589b1), «ужасная, огромная и многообразная тварь» (590a6–7). Человек «тиранического склада» угождает «тварям, которые в нем самом» (τῶν ἐν αὐτῷ θρεμμάτων, 590c3–5), и кормит их, в то же время оставляя голодать своего «внутреннего человека» (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος), в результате чего внутренние твари грызутся, дерутся и пожирают друг друга (588e3–589a4).

Таким образом, своей метафорой Сократ наглядно и красочно иллюстрирует процессы, происходящие в душе несправедливого человека: снаружи он может быть вполне благополучным и процветающим (ведь снаружи, как подчеркивается в ин-

струкции по лепке образа, виден только «человек»), а внутри у него свора страшных тварей, пожирающих его изнутри и не дающих покоя. Эта образность подчеркивает лейтмотив всего *Государства* — несправедливый человек несчастлив — и в очередной раз реализует один из важнейших принципов платоновских сочинений: «внутреннее через внешнее»; не надо забывать, что описание полисных отношений в *Государстве* — одна развернутая метафора души, о чем неоднократно напоминает Сократ.

В связи с этим несколько слов стоит сказать о «внутреннем человеке», появляющемся в нашем фрагменте, — этот образ оказался одним из самых востребованных в европейской философской мысли. В нашем отрывке «внутренний человек» — главное, разумное начало души; и если тиран оказывается рабом своих внутренних неумных «тварей», то «всякому человеку лучше повиноваться божественному и разумному, особенно если оно имеется в нем как нечто свое» (ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὄν παντὶ ὑπὸ θεῶν καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, 590d3–5).

Приведем здесь в пример интерпретацию «внутреннего человека» Платином. Он обращается к нашему отрывку два раза — в *Эннеадах* 1-й (I 1, 10) и 5-й (V 1, 10). В первом случае он просто трактует «зверя» как животное тело (θηρίον δὲ ζῴωθὲν τὸ σῶμα), «внутренний» же человек (ἔνδον ἄνθρωπος) — «истинный, иной, он чист от этого», т. е. от животных стремлений (Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων). Во втором случае Платин делает важные замечания о соотношении «внешнего» и «внутреннего». Так, когда мы говорим о трех главных началах — единое, ум, душа, — что они существуют в нас, как и в «природе», то имеется в виду не «в чувственных нас», но в нас, которые находятся «вне чувственного» так же, как и три эти начала «вне» всего космического: таким же образом эти три начала находятся и в том человеке, которого Платон называет внутренним человеком (ἀλλ' ἐπὶ τοῖς αἰσθητῶν ἔξω, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ «ἔξω» ὥσπερ κάκεῖνα τοῦ παντός οὐρανοῦ ἔξω· οὕτω καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἶσω ἄνθρωπον; Enn. V 1, 10: 7–10). Переводчик Платина на английский язык А. Х. Армстронг [Armstrong, 1984: 46–47] в примечании к этой главе подчеркивает, насколько ясно представлял себе Платин условность пространственных метафор и необходимость относиться к ним обдуманно.

Это как нельзя лучше подходит к нашей теме, где так важны отношения «внешнего» и «внутреннего»: не стоит забывать, что «внутреннее» для Платона — это тот «невидимый» принцип, благодаря которому реализуется все «видимое внешнее» и который при этом никоим образом не находится «внутри» последнего, — достаточно вспомнить принципы космологии *Тимея* (о соотношении «внешнего» и «внутреннего» как принципе перформативности в платоновских сочинениях см. [Протопопова, 2012]).

Интересно отметить, что примерно в то же время, когда составлялись свитки Наг-Хаммади, и в тех же местах, идея «внутреннего человека» получила особое преломление в восприятии гностиков алхимического толка: в сочинениях Зосимы из Панополиса (сегодняшний Ахмим) встречается, очевидно впервые в алхимической традиции, образ гомункула — ἀνθρωπάριον κολοβόν («урезанный, увечный человек», ср. [Юнг, 2008]). Другой современник, Евсевий Кесарийский, приводит извлечение из платоновского *Государства* примерно в том же объеме, как и в коптском кодексе, — но все же с заметными отклонениями. У него свой метод «урезания» и присвоения платоновского текста: так, эпитома примыкает к описанию четырех «животных» из видения Иезекииля — причем апокалиптические «лев» и «человек» для Евсевия являются, по-видимому, образами того же порядка, что и платоновские

«лев» и «человек». Кажется, он не понимает смысла ни апокалиптической метафоры, ни платоновской. Но это все отдельные большие темы.

Вернемся к коптскому переводу. Описание «внутреннего» с помощью метафоры, конечно, вполне в гностическом духе — возможно, именно этим метафорическим характером фрагмента был обусловлен интерес к нему среди создателей гностической библиотеки: помимо нашего текста, его отголоски слышны в двух *Евангелиях* из 2-го кодекса: от Фомы (II, 2: 7) и от Филиппа (II, 3: 40a.b). Однако представить наш «трактат», отталкиваясь от бросающихся в глаза расхождений с первоисточником, продуманным гностическим перетолкованием Платона, — задача, думается, непосильная, хотя такое искушение не оставляет исследователей (ср. особенно [Orlandi, 1977]). Г.-М. Шенке высказывает импонирующее нам предположение, что у данного текста на самом деле было два «автора»: один набросал не слишком удачный перевод Платона, другой подобрал заброшенный черновик и попытался оживить его герметическими коннотациями [Schenke, 2003: 496]. Эту двойственность мы попытались отразить в переводе стилистически (ритмизацией части фраз фрагмента). В любом случае для более взвешенных выводов необходим внимательный, сравнительный текстологический анализ — с учетом не только корпуса коптских текстов этого периода, но и рукописной традиции платоновских сочинений. Такое сравнение полезно как для коптологов, так и для платоноведов. По факту признает это, в частности, и последний издатель *Государства С. Слингс* (ср. [Slings, 2003; 2005]).

Текст

[48:16] епидн длон дншшпе поу | логос мпима· марпхи се | наи ппшорп̄ ентаγχοоу
| наи· аγш тп̄нашне ммос [48:20] ецхш ммос· хе наноу | пентаγχитц̄ н̄сон̄ теле|ш·
шадхи еооу дикашс· | мн̄ п̄таи дн те ъе ентаγ|хпиоц̄· теи ментоиге те ъе [48:25]
етешш· пехай де хе те|ноу се· дншаше· епидн | ацхоос хе петре мпхи н|сон̄· мп̄
петре мп̄ка|ион̄· пога пога оγп̄тац̄ [48:30] оγсом· п̄аш се п̄ре пе|шад хе оγт̄кшн
ен̄п̄тац̄ | еине пе п̄логос п̄т̄γхн· | хекаас ецнашме п̄аи пен [49:1] т̄|ацхе на̄ ац̄ |
[...]ар пе п̄т̄ | не н̄ м̄мон дн | шооп̄ на̄ алаа м̄ [49:5] тнроу ентаγχοоу | д̄рхшн· на̄
т̄ноу пен̄|таγшшпе м̄фγсис· аγш | п̄химаρраис м̄п̄ п̄кервоу | м̄п̄ п̄кесеепе тнр̄ц̄ ен [49:10]
таγшаше ерооу· аγр̄ка|тапта тнроу аγт̄ оγш̄ | евол п̄ренморфн м̄п̄ зен̄|еине· аγш аγшшпе
тн|роу поуеине оγшт̄· еγ [49:15] шш ммос хе ари зшв те|ноу· оуеине ментоиге | поушт̄
пе· п̄аи п̄тацшш|пе м̄пине поӯѳнрион̄ ец|ш̄в̄в̄иоет̄ зп̄ оγноб̄ п̄апе· [49:20] зен̄рооу мен̄ ецо
п̄ѳе м̄|пине поӯѳнрион̄ п̄агрион̄· | тоте шадс̄м̄сом̄ п̄ноуше | евол м̄пине п̄шорп̄· п̄те | на̄
тнроу м̄п̄лазма ет̄ [49:25] нашт̄· аγш ет̄·нок̄ п̄се|т̄ оγш евол п̄рнт̄ц̄ зп̄ оγ|ергон̄· епидн
не тоӯр̄|п̄лассе м̄мооу т̄ноу | зп̄ оγла'з'лез· аγш м̄п̄ [49:30] п̄кесеепе тнр̄ц̄ ет̄·т̄п̄|тшн
ерооу еγр̄п̄лассе | т̄ноу зп̄ п̄шаше· теноу | г̄ар оуеине оγшт̄· пе· оγ|ет̄ пине г̄ар
м̄п̄моуеи [49:35] аγш оγет̄· пине м̄пршме [50:1] [6± о] γшт̄· пе п̄ [...] м̄ | [6±] т̄шде· а [γ] ш̄
п̄аи | [... ш] в̄в̄а̄ет̄ м̄п̄ш̄а п̄роγо | [ешш] р̄п̄· аγш п̄мазснаγ [50:5] [п̄е оγ] ш̄т̄· аγр̄п̄лассе
м̄моц̄· | [т] еноу се т̄шде м̄мооу енеγ|ерноу п̄тет̄п̄ааγ пога п̄|оγшт̄· шомет̄ г̄ар не·
зшс|те п̄сеф̄ оγш м̄п̄ неγернγ [50:10] п̄сешшпе тнроу зп̄ оуеи|не оγшт̄· савол п̄ѳкшн
| м̄пршме· п̄ѳе зшшц̄ м̄пе|те м̄п̄ ш̄сом̄ м̄моц̄ ет̄рецнаγ | енет̄п̄ец̄роγшн· алаа пет̄
[50:15] зшвол м̄ма̄те пет̄ц̄наγ ероц̄· | аγш ец̄р̄фенесѳаи хе ере|п̄ец̄еине зп̄ аш п̄зшшн·
аγш | хе п̄таγр̄п̄лассе м̄моц̄ | зп̄ оуеине п̄ршме· пехайе [50:20] де м̄пентацхоос хе
с̄р̄ ноц̄|ре м̄пхи н̄сон̄ м̄пршме· | пет̄·ш̄и н̄сон̄ п̄тоц̄ п̄т̄м̄нте | с̄р̄ ноц̄ре на̄ц̄ дн· оγте

мп̄|таϑ οφελειᾱ μμαγ· αλλα [50:25] πετρ̄ ποϑρε ναϑ πε πᾱι ετρεϑ|τεϑο εϑραῑ μπ̄ινε нп̄
 π̄θ̄н|ριον ετ̄`θοογ· αγω̄ π̄ϑρο|μογ̄ мп̄ π̄εине̄ м̄п̄μογ̄ει· | пр̄ωме̄ δε̄ ϑ̄ρ̄π̄ ογ̄μ̄π̄τ̄`δωβ̄ [50:30]
 π̄τεε̄ιμ̄ине· αγω̄ νετ̄ϑ̄|ηαααγ̄ τηρογ̄ ϑεη̄δωβ̄ не· | ϑω̄сте̄ π̄σε̄сωк̄ м̄μοϑ̄ ε|п̄ма̄ ετ̄ϑ̄ρ̄ ϑοογ̄
 ероογ̄ π̄ψο [51:1] [р̄π̄̄ α] γω̄ π̄ϑ [| [...]]η̄η̄ε̄ι [α | ηαϑ̄ ϑ̄π̄̄ ογ̄ε̄π̄ιϑ̄ [| αλλᾱ εψαϑ̄ειρε̄ π̄ [[51:5]
 ве̄ м̄п̄т̄`χᾱχε̄ ϑραῑ π̄ρ̄ [| αγω̄ м̄п̄ ογ̄μ̄ω̄ε̄ εγ̄ογ̄|ωм· м̄п̄ не̄γ̄ε̄ρ̄ноγ̄ ϑραῑ | π̄ρ̄ητογ̄· η̄αῑ γαρ̄ τηρογ̄
 | αϑ̄χοογ̄ π̄ογ̄он̄ нп̄ ετ̄ρ̄ [51:10] ε̄πᾱινογ̄ м̄π̄χῑ η̄σον̄ιϑ̄· | ογ̄κογ̄η̄ ε̄ε̄ πετ̄`ψᾱχε̄ | ϑωωϑ̄ ϑ̄π̄
 ογ̄δικ̄αιον̄ с̄ρ̄ | ποϑρε̄ ναϑ· αγω̄ εϑψᾱη̄|ειρε̄ π̄η̄αῑ π̄ϑψᾱχε̄ π̄ρ̄ητογ̄ [51:15] м̄φογ̄η̄ м̄π̄ρ̄ωме̄
 се̄α|μᾱρ̄τε̄ ϑ̄π̄ ογ̄τᾱχρο̄· εт̄ве̄ | πᾱῑ π̄ρ̄ογ̄ο̄ ψαϑ̄ψ̄ине̄ π̄са̄ | ϑῑ πεγ̄ροογ̄ψ̄ π̄ϑ̄са̄η̄ογ̄|ψογ̄· π̄ε̄
 ϑωωϑ̄ м̄п̄γε̄ [51:20] φ̄ργ̄ο̄с̄ εψαϑ̄са̄η̄η̄ω̄ м̄πεϑ̄|γεν̄η̄ма̄ м̄μ̄η̄не̄· αγω̄ π̄|τε̄ π̄θ̄η̄ριον̄ π̄ᾱγ̄ριον̄
 π̄|κω̄λγ̄ε̄ м̄μοϑ̄ ετ̄ρεϑ̄ρ̄ωτ̄`·

Перевод

Раз (ἐπειδή) мы достигли в рассуждении (λόγος) этого места, давайте вернемся к вещам, которые были высказаны нам сперва. И мы найдем, что он говорит: 'Хорош тот, кто уязвлен до конца (τελέως). Он прославляется по справедливости (δικαίως)'. Не (μή) это ли был способ его обличить? — Способ, несомненно (μέντοιγε), подходящий!² — Вот (δέ) я и говорю, что теперь мы взяли слово, поскольку (ἐπειδή) он утверждал, что тот, кто творит несправедливость, и тот, кто поступает справедливо (δικαίον), каждый имеет силу. — Ну и что?³ — Он сказал: '(Представим) логос (λόγος) души (ψυχή) как некий не имеющий вида образ (εἰκών)', дабы понял тот, кто говорил эти вещи. Он [...] или (ἤ) нет? Мы [...] так для меня. Но (ἀλλά) все те [...], которые передавались [...] изначальными (ἄρχων), они однажды обрели реальность (φύσις): и Химера, и Кербер, и все прочие, о ком рассказывалось. Они все спустились вниз (καταγῆν) и отбросили обличия (μορφή) и виды, и все сделались единым видом⁴. И было сказано: 'Теперь к делу!' Несомненно (μέντοιγε), это единый вид — тот, что стал видом зверя (θηρίον), переменчивого и многоголового. В иные дни он даже (μέν) принимает как бы вид дикого (ἄγριον) зверя (θηρίον). Когда-то (τότε) он способен сбросить этот первый вид. Все эти тяжелые и жестокие формы (πλάσμα) исторгаются из него с трудом (ἔργον), поскольку (ἐπειδή) вылепляются (πλάσσειν) иной раз свысока. А вместе и все прочие, которые подобны тем и лепятся (πλάσσειν) иной раз словом⁵. Теперь ведь (γάρ) это единый вид. Ибо (γάρ) отличен вид льва и отличен вид человека. [...] единый есть [...] сочетающий. И этот [...] куда переменчивей [первого]. И второй [мал]. — Он вылеплен (πλάσσειν). — А теперь сочетайте их друг с другом и сделайте из них единое — ведь (γάρ) их три, — так, чтобы (ὥστε) они срослись друг с другом и сделались все единым видом, вонне образа (εἰκών) человека — как (представляет) тот, кто неспособен видеть вещи внутри себя, а (ἀλλά) видит он лишь то, что вонне. И явлено (φαίνεσθαι), в каком животном (ζῷον) его вид и что он вылеплен (πλάσσειν) под видом человека⁶. И (δέ) я сказал тому, кто говорил, что будто бы идет на пользу творить несправедливость человеку: 'Тому посередине, кто творит несправедливость, на пользу это не идет и не (οὔτε) приносит выгоды (ὠφέλεια). Но (ἀλλά) вот что для него полезно: сбросить под ноги всякий облик зверя лютого и растоптать их вместе с обликами льва. Но (δέ) человека разбирает слабость в этом отношении, и слабо все, что б он ни сделал, настолько, что (ὥστε) влачим он в место, где с ними день проводит от [начала]⁷. И он [...] к себе в [...], а (ἀλλά) несет [...] враждебность внутри [...] И, раздираемые внутреннею распрей, они друг друга пожирают'. — Всё это, стало быть

(γάρ), сказал он всякому, кто восхваляет (ἐλαίνεῖν) совершение несправедливости. — Так, значит (οὐκοῦν), говорящему по справедливости (δίκαιον), нимало пользы это не приносит? — Но если слова его не расходятся с делами, то они твердо укореняются внутри человека. Посему он особенно стремится позаботиться о них и напитать, как земледелец (γεωργός) питает свои ростки (γέννημα) изо дня в день. А звери (θηρίον) дикие (ἄγριον) мешают (κωλύειν) их произрастанию⁸.

Комментарии

1. Тексты (коптский и греческий) разбиты на строки, каждая пятая помечена. Коптский текст приводится по изданию: *Parrot, Douglas M. (ed.) Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Издатель и переводчик, отвечавший за коптский перевод Платона в рамках этого коллективного проекта (*The Coptic Gnostic Library*, глав. ред. Дж. Робинсон), — Дж. Брэшлер, чьей работой мы активно пользовались. В русском переводе в круглых скобках — греческие заимствования и пояснения переводчика. Начало фрагмента — практически идеальный перевод *Rep.* 588b:1–2 (цит. по: *I. Burnet (ed.) Platonis Opera IV*. Oxford, 1902; говорит Сократ, его собеседник — Главкон): ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, ἀναλάβωμεν τὰ πρῶτα λεχθέντα. Но в концовке греческого предложения (δι' ἃ εὔρ' ἤκομεν) коптский переводчик, как справедливо замечает Брэшлер, вычитал εὐρήσομεν = τῆρησῶμεν 'мы найдем'. Ср. первый русский перевод всей фразы [И. Сидоровский; М. Пахомов, 1783]: «Поелику же мы достигли словомъ своимъ досѣле: восприимемъ паки съ начала реченное, подавшее вину къ сему разглагольствію». Этот текст мы используем, поскольку он точнее следует букве греч. оригинала, чем классический перевод А. Егунова. Кроме того, в решение нашей нестандартной задачи перевести коптскую версию, причем, мягко говоря, не особенно точную, хотелось привнести некий элемент игры, столкнув эти тексты — а не просто, скажем, сопроводить греческий оригинал в сносках более или менее буквальным русским переводом.

2. *Rep.* 588b: 2–5. ἦν δέ που / λεγόμενον λυσιτελεῖν / ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδικῶ, δοξαζο/μένῳ δὲ δικαίῳ· ἢ οὐχ ἐλέχθη; / Οὕτω μὲν οὖν. «Речено нѣгдѣ, что неправдовать приносить пользу совершенно неправедному чловѣку, являющемуся быти праведнымъ. Не такъ ли (было сказано), Главконъ? — Такъ, Сократъ». Греч. ἀδικεῖν соответствует копт. Ⲭⲓ ⲛⲟⲩⲥ 'творить насилие, обижать, уязвлять' (ср., напр., 1 Кор. 6: 8). Коптский переводчик (1) прочитывает ἀδικεῖν τῷ как ἀδικεῖτο, получая страдательный залог вместо активного; (2) берет δοξαζεσθαι в смысле 'прославляться', а не 'слыть'; наконец, путает ἐλέχθη 'сказано' с ἠλέχθη, aor. pass. от ελέγχω 'обличать'. В результате смысл фразы меняется до неузнаваемости. Все три момента отмечены Брэшлером, хотя непонятно, почему он усматривает в переводе моралистическую окраску: скорее здесь при желании можно найти иронию (μέντοίγε, между прочим, в оригинале нет).

3. *Rep.* 588b: 6–9. Νῦν δὴ, ἔφη, αὐτῷ διαλεγόμεθα, ἐπειδὴ διωμολογησάμεθα τό τε ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἢν ἐκάτερον ἔχει / δύναμιν. / Πῶς; ἔφη. «Теперь испытываемъ сіе, когда уже мы согласились о той силѣ, кою являютъ въ душѣ праведные и неправедные дѣянія. — Какъ, Сократъ?» Пропуск αὐτῷ 'обсудим' с ним, как и неверный перевод διωμολογησάμεθα 'согласились', совершенно искажает развитие диалога, приписывая сократовское краткое изложение вопроса его оппоненту (прим. Брэшлера). В оригинале этот оппонент — Фрасимах из 1-й книги *Государства* (343d–344c).

4. *Rep.* 588b: 10–588c: 6. Εἰκόνα πλάσσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα εἰδῆ ὁ ἐκεῖνα / λέγων οἷα ἔλεγεν. [588c: 1] Ποῖαν τινά; ἢ δ' ὅς. / Τῶν τοιούτων τινά, ἦν δ' ἐγώ, οἷα μυθολογοῦνται παλαιά / γενέσθαι φύσει, ἢ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερ/βέρου, καὶ ἄλλα τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ἰδέαι / πολλὰ εἰς ἓν γενέσθαι. / Λέγονται γάρ, ἔφη. «Содѣлаемъ словомъ образъ душевный, дабы показати утверждавшему таковое предложенье, что онъ заблуждается. — Какій образъ? — Образъ подобный образамъ Химеры, Скиллы, Кервера и прочихъ чудовищъ, кои, яко баснословствуется, составлены изъ многообразныхъ естествъ во едино совокупленныхъ. — Баснословствуется о семъ, Сократъ». Здесь и ниже 'он сказал' в коптском переводе относится по логике к Сократу. Вместо εἰκόνα πλάσσαντες переводчик прочитал εἰκῶν ἄπλαστος, отсюда ΟΥΖΙΚΩΝ ΕΜΠΤΑϞ ΕΙΝΕ (прим. Брэшлера). Важно отметить слово ΕΙΝΕ 'быть похожим; подобие': это обычное его значение, но далее в тексте слово используется для передачи греч. εἶδος — важнейшего платоновского понятия. Такое употребление, впрочем, засвидетельствовано и в других коптских текстах (напр., Ис. 53: 2). Вероятно, исходным было значение 'облик, аспект, вид', что подтверждается и предполагаемой этимологией: В. Вычихл [Vycichl, 1983: s. v.] связывает копт. ΕΙΝΕ с аккад. *lānu* 'аспект, образ, форма' и араб. قَوْل 'цвет, масть, аспект'. В нашем переводе ΕΙΝΕ, за одним исключением, передается именно как 'вид'.

Далее текст испорчен. Брэшлер предлагает следующую реконструкцию: ρϞ [xw m̄mos xe] / [πα γ] ρρ πε π̄ [ре п̄тееим]/не н̄ м̄мон ан [xw m̄mos xe c̄] / Ϙοοп̄ п̄λ: αλλ̄ μ̄ [μϙ-θос] тнρϙ εντ̄αϙϙοοϙ [π̄λ̄ π̄] /. «Он [сказал:] / ' (Всё) это, стало быть (γάρ), [действует подобным образом] / или (ἢ) нет?' Мы [признаем, что это] / так для меня. Но (ἀλλά) все те [мифы (μῦθος)], / которые передавались...». Ошибочные прочтения, дающие основания для такой реконструкции: (1) ποῖων 'действующих' вместо ποῖαν 'какой': π̄ [ре]; (2) ἢ δ' οὐ 'или нет' вместо ἢ δ' ὅς 'один из тех': н̄ м̄мон; (3) ἦν δ' ἐμοὶ 'было для меня' вместо ἦν δ' ἐγώ 'говорю я': [c̄] Ϙοοп̄ п̄λ. Брэшлер справедливо отмечает, что слово ρϞωп̄ здесь скорее выводится из ἀρχαῖοι (подставленного коптским переводчиком как синоним παλαιά 'древние'), чем имеет какое-либо отношение к гностическим архонтам, но все же переводит его как 'ruler'. Брэшлер обращает также внимание на гомеотелевтическое выпадение оригинального текста от одного λέγονται до другого в эпитоме *Государства*, сохраненной Евсевием (*Praep. ev.* XII.46.2–6), между тем в коптском переводе явно слышны отголоски выпавшего у Евсевия текста. А вот Скилла пропала бесследно, как и κύκλος 'круг' чуть ниже в платоновском тексте — еще один гомеотелевтон (ср. копт. κωλ / δωλ 'вращаться, виться', etc.)?

5. *Rep.* 588c: 7–588d: 2. Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θερίου ποικίλου καὶ πολυ/κεφάλου, ἡμέρων δὲ θερίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλῳ καὶ / ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα / ταῦτα. [588d: 1] Δεινοῦ πλάστου, ἔφη, τὸ ἔργον· ὁμως δέ, ἐπειδὴ εὐπλα/στότερον κηροῦ καὶ τῶν τοιούτων λόγος, πεπλάσθω. «Представь же себѣ звѣря разумнаго, многоглаваго, имѣющаго нѣкоторые главы звѣрей простыхъ, другіе звѣрей свирѣпыхъ и могущаго премѣняти и производить оные по своей волѣ. — Таковое дѣло, Сократъ, требуетъ искусства художника. Но поелику слово есть удоботворительнѣе, нежели воскъ и вещества тому подобныя: того ради да сотворится все по твоему желанію». εϞϘϘϘϘϘϘϘϘϘ 'переменчивый, мноразличный' — перевод греч. ποικίλος (перевод вполне законный, греч. слово использовалось и как эпитет Протея, а также в смысле 'мудреный, хитроумный', откуда 'разумный' в старом русском переводе), ср. также μεταβάλλειν чуть ниже, которое в коптском тексте отзывается, очевидно, и как xe εβολ 'отсылать, отпускать; расходовать' или † οϙϘ εβολ 'бросать, отпускать', у нас 'исторгать', коль скоро относится к 'тяжелым (п̄αϘ̄т̄) и жестоким (моκ̄) формам'. ρενροοϙ 'в иные дни,

иногда — результат прочтения ἡμέρων ‘ручной’ (gen. pl.), как ἡμερών ‘день’ (gen. pl.); чуть ниже (51: 21) снова встречается эта же ошибка (прим. Брэшлера). Брэшлер отмечает также возможные натяжки переводчика: прочтение λόγος как λογῶ ‘в слове’, а εὐπλαστότερον ‘более удобный для лепки’ как οἱ πλασσομένοι ‘вылепленные’, с привязкой последнего к καὶ τῶν τοιοῦτων ‘и прочих’. Г.-М. Шенке [Schenke, 1974: 241] высказывает предположение, что двойное ἡνοῦ (собст., ‘теперь, ныне’, у нас здесь передано как ‘иной раз’) — результат прочтения καιροῦ ‘момента’ вместо κηροῦ ‘воска’. Между прочим, и подправленное в рукописи λαζλαεζ ‘высота; высокомерие, гордыня’ (откуда у нас ‘свысока’) — возможно, испорченное переписчиком μογλαεζ ‘соты; свеча; воск’.

6. *Rep.* 588d: 3–588e: 2. Μίαν δὴ τοίνυν ἄλλην ἰδέαν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου· πολὺ δὲ μέγιστον ἔστω τὸ πρῶτον καὶ δεῦτερον τὸ [588d: 5] δεῦτερον. / Ταῦτα, ἔφη, ῥάω, καὶ πέπλασται. / Σύνναπτε τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα, ὥστε πῆ συμ/πεφυκέναι ἀλλήλοισι. / Συνῆπται, ἔφη. [588d: 10] Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἕξωθεν ἑνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ / ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὄραν, ἀλλὰ τὸ [588e: 1] ἕξω μόνον ἔλυτρον ὄρωντι, ἕν ζῶον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον. / Περιπέπλασται, ἔφη. «Содѣлай по томъ образъ льва и образъ челоуѣка, каждой особенно; но величина да будетъ весьма различна между звѣремъ и львомъ, между львомъ и челоуѣкомъ. — Вещь сѣя нетрудна есть, Сократъ, и содѣлана. — Совокупи сѣи три образа другъ с другомъ, дабы они составили едино. — Совокуплены уже. — Покрой сѣе сложеніе внѣшностію челоуѣка такъ, чтобъ не могущему зреть внутренности, но взирающему токмо на покровъ внѣшній, явилось оно единымъ животнымъ, челоуѣкомъ, то есть. — Покровъ возложенъ, Сократъ». В коптском тексте этот отрезок начинается с серии лагун. Конъектура Шенке [Schenke, 1974: 238] ([ΔΥΘ ΟΠ Ο] ΥΕΤ ΠΕΙ [ΠΕ] Μ / [ΠΕΙΡΕCΤ] ΨΕ Δ [ΥΩ] ΠΔΙ / «... и отличен, опять же, вид сочетателя. И этот...») оспаривается Брэшлером, предлагающим взамен: [ΟΥΕΙΠΕ Ο] ΥΩΤ ΠΕ Π [ΠΕ] Μ / «вид единый есть вид...». Неловкое «вовне образа человека» относится, конечно, к внешнему облику человека. Отмечаемые Брэшлером следы превратных прочтений оригинала в коптском тексте: (1) ΠΘΕ ΖΩΩC «как тот»: ὡς τε «как» вместо ὥστε «чтобы»; (2) ἐν «в (каком животном)» вместо ἕν «единым (животным)» и ἀνθρώπου «(под видом) человека» вместо ἀνθρωπον «(единым животным, т. е.) человеком».

7. *Rep.* 588e: 3–589a: 4. Λέγωμεν δὴ τῷ λέγοντι ὡς λυσιτελεῖ τοῦτω ἀδικεῖν τῷ / ἀνθρώπῳ, δίκαια δὲ πράττειν οὐ συμφέρει, ὅτι οὐδὲν ἄλλο [588e: 5] φησὶν ἢ λυσιτελεῖν αὐτῷ τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι / ποιεῖν ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα, τὸν [589a:1] δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ, ὥστε ἔλκεσθαι / ὅπῃ ἂν ἐκείνον ὀπότερον ἄγῃ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἐτέρῳ / συνεθίξειν μηδὲ φίλον ποιεῖν, ἀλλ’ ἔαν αὐτὰ ἐν αὐτοῖς / δάκνεσθαι τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἀλλήλα. «Речемъ же теперь утверждающему, что полезно есть сему челоуѣку неправдовати, а неполезно быть праведну, что онъ не иное утверждаетъ, какъ буттобъ полезно ему было насыщать и питать онаго всеобразнаго звѣря и льва, дѣлать ихъ крѣпчайшими, челоуѣкажъ приводить въ изнеможеніе и томити гладомъ такъ, чтобъ преданный волѣ двухъ прочихъ влачимъ онъ былъ ими повсюду; не приучать ихъ ко взаимному дружелюбію, но вопреки оставляти оныхъ терзать и пожирать другъ друга». Фраза о попрании — единственная, где εἰς передаётся нами как ‘облик’, а не ‘вид’. Не очень внятное ἴτος ἴτνιτε мы переводим ‘(кто) посередине’ (солидаризуясь с Л. Пэншо; у Брэшлера трудно объяснимое ‘(who does injustice) truly’, а Шенке вовсе опускает это выражение). Брэшлер, впрочем, справедливо отмечает: (1) подмену οὐδὲν ἄλλο ‘не что иное’ оригинала разрозненными οὔτε ‘и не, ни’ и ἀλλά ‘но’; (2) сильное искажение смысла в строках [50: 25–30]: πικρομοῦ (от ζομ= ‘топтать’) может быть результатом прочтения ποιεῖν ἰσχυρὸν ‘делать сильным’ как ποιεῖν

ἵχνος ‘делать следы’ (по-гречески, конечно, возможно только θεῖναι ἵχνος); (3) π̄ψω [P̄Π]: πρότερον ‘прежде’ (зд. ‘от начала’) вместо ὀπότερον ‘которое из двух (влечений)’.

8. *Rep.* 589a5–589b: 6. Παντάλασι γάρ, ἔφη, ταῦτ’ ἄν λέγοι ὁ τὸ ἀδικεῖν ἐπαινῶν. / Οὐκοῦν αὖ ὁ τὰ δίκαια λέγων λυσιτελεῖν φαίη ἄν δεῖν / ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν, ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς [589b: 1] ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμ/ματος ἐπιμελήσεται ὡσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμερα τρέφων / καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι, σύμμαχον / ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν, καὶ κοινῇ πάντων [589b:5] κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ, οὕτω / θρέψει; «Восхваляющий неправдоу не иначе скажетъ въ самомъ дѣлѣ. — Чего ради утверждающий праведныя дѣянiя быти вещью полезною утверждаетъ, что человѣкъ долженъ словами своими и дѣлами тщатися дать надъ собою верховное владычество сему внутреннему человѣку, пешися объ ономъ многоглавомъ звѣрѣ, яко земледѣлатель печется о землѣ своей, питать и укрощати всегда болѣе главы кроткихъ животныхъ, а содѣлавъ себѣ поборникомъ естество львиное, воспящати приращенiю главъ звѣрей лютыхъ, промышлять о всѣхъ обще, и насаждать между ими и онымъ человѣкомъ взаимное согласiе». 51-й лист начинается сильно поврежденными строками, которые Шенке [Schenke, 1974: 238] предлагает воссоздать следующим образом: π̄ψω/ [P̄Π ΔΥ] ὡ π̄ϛ [T̄M̄EIP̄E N] / [TOYCY] N̄N̄Ē [̄Δ̄ Π̄C̄ĒP̄ΩN̄P̄] / N̄Δ̄C̄ Z̄N̄ OȲĒΠ̄C̄ [TPOΦN] / ΔΔΔ EΩΔC̄EIP̄E N̄ [OȲZΩ] / B̄ ĒM̄N̄T̄X̄ĀX̄Ē Z̄P̄ĀĪ N̄Z̄ [HTOY], примерно «... [начала]. И он не приучает их дружить с собою обхождением, но разжигает между ними вражду». Брэшлер обращает внимание на чисто технические неувязки этой реконструкции (количество пропущенных и вставленных букв), предлагая взамен свою: π̄ψω/ [P̄Π ΔΥ] ὡ π̄ϛ [T̄M̄TOΠOY Z̄N̄] / [OȲCY] N̄N̄ĒĪ [̄Δ̄ Π̄C̄T̄M̄P̄ ΩN̄P̄] / N̄Δ̄C̄ Z̄N̄ OȲĒΠ̄C̄ [ȲN̄AΓOYΓN] / ΔΔΔ EΩΔC̄EIP̄Ē N̄ [OȲ† OȲ] / B̄Ē M̄N̄T̄X̄ĀX̄Ē Z̄P̄ĀĪ N̄Z̄ [HT̄C̄] «... [на/чала]. И он [не приваживает их] / привычкою (συνήθεια), [ни подпускает] / к себе в [сообщество (ἐπισυναγωγή)]/, а (ἀλλά) несет [антагонизм и] враждебность / внутри [себя]». Чуть ниже коптский переводчик разрывает παντάλασι ‘вполне, конечно’ на παντα, которое связывает с ταῦτα, получая на выходе και τηρού ‘все это’, и πασι, которое передает как π̄οιονιμ ‘всякому’ (прим. Бэшлера).

ЛИТЕРАТУРА

Издания и переводы коптского текста

1. *Brashler J.* Plato, Republic 588b–589b // Parrot, Douglas M. (ed.) Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. NHS 11. Leiden: Brill, 1979. P. 325–339.
2. *Jackson H. M.* *Brashler J. Parrot D. M.* Plato, Republic 588b–589b (VI, 5) // Robinson, James M. (ed.) The Nag Hammadi Library in English. 4th rev. ed. Leiden; New York; Köln, 1996. P. 318–320.
3. *Konvicka M.* Marcion. URL: <http://marcion.sourceforge.net/>
4. *Krause M. Labib P.* Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Koptische Reihe 2. Glückstadt: J. J. Augustin, 1971 [1972]. S. 52–53, 166–169.
5. *Matsagouras E. G.* Plato Copticus, Republic 588b–589b: Translation and Commentary. M. A. Thesis. Dalhousie University, 1976.
6. *Painchaud L.* Fragment de la République de Plato (NH VI, 5). BCNH.T 11. Louvain: Éditions Peeters; Québec: Presses de l’Université Laval, 1983. P. 109–161.
7. *Schenke H.-M.* Platon, Politeia 588b–589b (NHC VI, 5) // Schenke, Hans-Martin; Bethge, Hans-Gebhard; Kaiser, Ursula Ulrike (hrsg.) Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V, 2–XIII, 1, BG 1 und 4. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. S. 495–497.

Коптские грамматики и словари

8. *Еланская А. И.* Грамматика коптского языка. Саидский диалект / Под. ред. А. Л. Хосроева. СПб.: Нестор-история, 2010.
9. *Тилль В., Вестендорф В.* Грамматика коптского языка. Саидский диалект: грамматика. Хрестоматия. Словарь / Науч. ред., сост., сост. словаря, пер. с нем. и коптского, авт. доп. коммент., предисл. и послесл. А. С. Четверухина. СПб., 2007.
10. *Černý J.* Coptic Etymological Dictionary. Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge Univ. Press, 1976.
11. *Crum W. E.* A Coptic Dictionary. Oxford: Oxford Univ. Press, 1939.
12. *Layton B.* A Coptic Grammar (Sahidic Dialect): With a Chrestomathy and Glossary. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
13. *Vycichl W.* Dictionnaire étymologique de la langue copte. Leuven: Éditions Peeters, 1983.

Дополнительная литература

14. *Протопопова И. А.* Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона // Логос. 2012. № 6. С. 85–100.
15. *Сидоровский И., Пахомов М.* Творения велемудрого Платона. Ч. 2/1. СПб., 1783. С. 852–854.
16. *Юнг К.-Г.* Видения Зосимы // К.-Г. Юнг. Философское древо / Пер. А. В. Гараджа. М.: Академический проект, 2008.
17. *Armstrong A. H.* Plotinus. Enneads (with Greek text). In 7 vols. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1966.
18. *Armstrong A. H.* Plotinus. Enneads (with Greek text). In 7 vols. Vol. 5. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1984.
19. *Doresse J.* Livres secrets des gnostiques d'Égypte. Paris: Rocher, 1984.
20. *Funk W.-P.* The Linguistic Aspects of Classifying the Nag Hammadi Codices // Painchaud, Louis; Pasquier, Anne (ed.) Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes de colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993. BCNH.É 3. Québec: Presses de l'Université Laval, 1995. P. 107–147.
21. *Orlandi T.* La traduzione copta di Platone, Resp. IX, 588b–589b. Problemi critici ed esegetici. AANL.R 8, Ser. 32. 1977. P. 45–62.
22. *Schenke H.-M.* Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi Schriften. Nag-Hammadi-Codex VI. OLZ 69. 1974. Col. 229–243 [пер. 236–241].
23. *Slings S. R.* (ed.) Plato. Republica. Oxford Classical Texts. Oxford, 2003.
24. *Slings S. R.* Critical Notes on Plato's Politeia / ed. by G. Boter and J. van Ophuijsen. Leiden; Boston: Brill, 2005.

А. А. Глухов

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ДИАЛЕКТИКИ

Тезис о том, что диалектика у Платона имеет политический смысл, — тривиален. Не где-нибудь, а в центральных книгах «Государства» диалектика торжественно возводится на вершину иерархии знания и всего строя жизни справедливого полиса. Тем не менее связь диалектики и политики, вообще союз философии и политического существования, может показаться необязательной аберрацией, свойственной платонизму или даже лишь одному из этапов эволюции самого Платона. Она, похоже, оставляется без внимания в поздних диалогах и не встречается понимания у других мыслителей.

Аристотель не рассуждает о диалектике в «Никомаховой этике» и в «Политике». Убежденный сторонник жесткой разметки дисциплинарного поля, Аристотель посвящает диалектике особое сочинение — «Топику». Там сказано, что занятия диалектикой приносят пользу в трех случаях: 1) для упражнения (*γυμνασία*); 2) для общения с другими людьми, т. е. с «большинством», не философами (*ἔντευξις*); 3) для успехов философских наук (*πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*, 101a26 sq.). Во втором случае Аристотель приводит дополнительно разъяснение: если диалектик упорядочил для себя те мнения, которых придерживается большинство людей, ему проще общаться со своими согражданами. Искусный в диалектике способен привести доводы, основанные на взглядах своих собеседников, не прибегая к чуждой им аргументации. Диалектика способствует преодолению специфической лингвистической проблемы, составляющей один из самых драматичных сюжетов в истории древнегреческой мысли: речь идет о взаимопонимании между философом и его согражданами. Образцовым диалектиком был Сократ, который вел беседы с другими людьми, опираясь на их собственные высказывания. Однако биография Сократа свидетельствует, что Аристотель здесь скорее намекает на проблему, чем успешно разрешает ее. Диалектика может выручить при случайном «столкновении» (*ἔντευξις*), при завязке разговора, но по мере продолжения беседы она становится опасным способом общения для того, кто ее применяет. Именно беседы Сократа настроили афинян против философа и привели к его осуждению. Диалектическое слово незаметно вкрадывается в речь граждан, но лишь для того, чтобы испытать ее или прервать апорией.

Тем не менее в «Топике» сохраняются следы политического истока диалектики. В самом начале сочинения темой исследования называется поиск метода, посредством которого производятся умозаключения по любой проблеме на основании значимых высказываний (ἔνδοξα, 100a18). Там же «значимые высказывания» (ἔνδοξα) определяются как положения, которых придерживаются все или большинство людей, мудрецы, т. е. образованные люди вообще, причем с тем же условием — все или большинство из них, либо только самые известные и прославленные из людей (ἐνδόξοις, 100b21–23). Это определение звучит тавтологично: значимое высказывание определяется как высказывание, пользующееся влиянием среди людей. Но без него мы бы не представляли себе внутреннюю структуру логического пространства, с которым работает аристотелевская диалектика. Она не занимается первыми попавшимися тезисами. На ее взгляд, люди как авторы высказываний делятся на три группы: выразители мнения большинства, образованная элита, предлагающая более тонкий взгляд на вещи, и знаменитости, чье исключительное положение в обществе позволяет им формулировать самые оригинальные и парадоксальные утверждения, не сообразуясь с мнением остальных людей. Во всех трех случаях значимое высказывание не сводится к логическому положению, оно пользуется силовой поддержкой. Диалектическое искусство мыслится как инструмент для придания своему высказыванию достойной позиции в этом гетерогенном пространстве либо для дискредитации чужого авторитетного тезиса. Но политическая революция заменяется логической. С помощью логических процедур, предлагаемых в «Топике», можно обосновать или опровергнуть тезис, но нельзя изменить его место в полисной иерархии. Поэтому главным местом приложения диалектики становится не политика, т. е. не отношения философа с большинством, но отношения философа с другими философами. Диалектические приемы используются на предварительном этапе теоретического исследования, где анализируются существующие мнения по рассматриваемому вопросу. Аристотель демонстрирует их недостаточность и представляет свою позицию. Так, в первой книге «Метафизики» показывается, что его предшественники указали всего лишь три вида причин. К трем причинам автор прибавляет еще одну, благо, и только после этого работа по описанию начал соответствующей области познания считается завершенной. То, что делает Аристотель, радикально отличается от диалектического метода, предложенного Платоном.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим один из недооцененных диалектических пассажей, который находится в начале V книги «Государства» (453c10–454b9). Собеседники едва приступили к обсуждению экстравагантной темы — необычного образа жизни стражей. Вопрос, который всех волнует: могут ли женщины на равных с мужчинами защищать полис? Причина недоумения в том, что, согласно принципу разделения дел в «Государстве», различия в природе ведут к различиям в занятиях. Различия в природе мужчины и женщины очевидны, следовательно, их занятия должны быть различны. Сократ возражает против этого вывода, продиктованного, по его мнению, исключительно желанием поупражняться в искусстве противоречия. Он призывает собеседников заботиться о беседе (διάλεκτος), а не о споре (ἔρις). Его собственный тезис далеко не очевиден: различие следует проводить не между мужчиной и женщиной, но среди людей в целом, отделив стражей (мужчин и женщин) от остальных граждан. Фактически Сократ всего лишь меняет способ распределения людей по группам. В чем смысл этой процедуры? Он лежит на поверхности, но весьма далек от того, что мы ожидаем от научного знания. Платон не заботится о том, что можно назвать объективной истиной. Объективные различия в строении организма и физических характеристиках

мужчины и женщины невозможно игнорировать, тем более когда речь идет о военном деле. Но Сократ отказывается принимать их во внимание. Стражи и ремесленники отличаются своим мнением о свободе и благе. Именно это заставляет отнести их двум различным видам (эйдос) граждан. Исходное распределение граждан внутри полиса сменяется новым распределением, распределением по видам происходит политический переворот, примечательный в двух отношениях: 1) каждый из двух видов обретает свою свободу и свое благо; 2) беседа протекает дружески, не вырождается во вражду и спор. Сократу удастся восстановиться справедливость. В рассматриваемом пассаже используется глагол διαλέγομαι («беседовать») и существительное διάλεκτος («беседа»), но отсутствует слово «диалектика» (διαλεκτική). Результат, достигнутый в этом эпизоде, кажется весьма скромным для царственного метода, который спустя всего две книги возводится на вершину пирамиды человеческого познания. Но преимущество сохраняется. В обоих случаях диалектика предлагает новый революционный расклад, но убеждает принять его как справедливый. Диалектика у Платона не метод научного познания, а путь к установлению справедливости. Даже если диалектическая процедура кажется наукообразной, это значит всего лишь, что нам нужно мыслить науку как теорию справедливости.

Замечание. Ошибочно считать, будто Платон архаичен по сравнению с Аристотелем, раз ему было мало безличных первоначал, и он привлекает к работе над созданием мира самого Демиурга. Дело не в эволюции науки, а в том, чем считать научное познание. Этот странный вопрос возникает сразу, как только становится заметен регресс науки. Регресс же может происходить даже на фоне очевидных успехов. Чтобы не утратить свой исключительный статус в современной цивилизации, наука обязана продвигаться вперед не просто быстро, но с ускорением. Иначе ученому приходится отвечать на вопросы о своей деятельности, и у Платона был свой ответ.

Поскольку диалектика вершит справедливость, между прежним и новым раскладом не может быть аддитивной связи. Политический строй, излагаемый в «Государстве», не возникает в результате сложения известных тезисов о справедливости с тезисами самого Сократа или Платона. Здоровье не возникает из болезни с помощью суммирования. Поэтому, несмотря на то что диалектические приемы поиска первоначал у Аристотеля заставляют вспомнить о связи этой процедуры с платоновской диалектикой, по сути речь идет о двух совершенно разных инициативах. Аристотель, согласно его самоописанию, вводит дополнительную причину, Платон вводит новый язык. Общение между старым и новым режимом мысли в первом случае якобы сохраняется, во втором случае сознательно прерывается, так что возникает языковая разнородность, порождающая эзотеризм, свойственный всякой опережающей мысли. Опасность несправедливости выставлена на всеобщее обозрение. И диалектика должна справиться с этой проблемой. У Аристотеля эта опасность скрыта, но она существует. Ведь, по мнению критически настроенных комментаторов, гомогенный язык новой науки — это оригинальное изобретение самого Аристотеля, не имеющее прямого отношения к теориям предшественников¹. Аристотель находит у них упоминание трех причин лишь потому, что у него самого на уме уже была четвертая. Но на каком основании можно обвинять Аристотеля в искажении своих источников? Почему он должен быть справедлив к ним? Мы оказываемся перед выбором: либо превозносить добродетели архивного работника, верящего в то, что можно уберечь прошлое

¹ См., например: Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. New York, 1962.

от воздействия истории, либо ввязаться в сложную герменевтическую игру с доставшимся нам наследством. В последнем случае понятие справедливости оказывается единственным ориентиром.

* * *

В недавней книге марксистского философа и литературоведа Фредрика Джеймсона «Валентности диалектики» (2009)² взвешиваются политические возможности древнего искусства. На страницах этого исследования Гегель и Маркс дискутируют с Делезом и Сартром. Платон почти не упоминается. У меня уже неоднократно был повод продемонстрировать, что современная философия хронически слепа к политическим вопросам, которые он поднимает. В данном случае дополнительное основание для пренебрежения к Платону можно усмотреть в гегелевском прочтении истории западноевропейской философии, которое повлияло на последующие поколения.

Все успехи, которые Гегель признает за Платоном, относятся к логике. По поводу центрального тезиса «Государства» сказано следующее:

Когда Платон говорит, что философы должны править, он имеет в виду определение всего через общие принципы. В современных государствах это реализовано в гораздо большей степени³.

Из этих слов Гегеля следует, что союз философии и политики требуется Платону только для создания теории государственного управления. Но, если прогресс политического администрирования в Новое время по сравнению с Античностью налицо, платоновский союз философии и политики становится избыточным, более того, он мешает прояснению логической стороны диалектического метода. Такое прочтение Платона получает широкое распространение в континентальной мысли XX в. Самое красноречивое подтверждение — текст Х. Арндт «Философия и политика»⁴. Он был создан сразу после Второй мировой войны, когда печальный опыт бессилия отдельного человека перед мощью тотального государства не нуждался в дополнительной демонстрации. Арндт считала Платона основателем теории государственного управления, несущим свою долю ответственности за преступления тоталитаризма. Вместо платоновской «теории справедливости», изложенной в «Государстве», Арндт пропагандирует аристотелевскую политическую философию, где ключевое значение придается дружбе. Стагирит объявляется подлинным наследником Сократа в отличие от Платона, искажившего эгалитарный стиль общения философа со своими согражданами. По версии Арндт (без труда опровергаемой), все сложности в общении философа и сограждан искусственно создаются самим Платоном.

Гегель утверждает далее, что внутреннее и подлинное величие платоновской философии состоит в соединении различного — бытия и ничто, единого и многого и т. д. так, чтобы не происходило наивного перехода от одного к другому⁵.

² Jameson F. *Valences of the Dialectic*. Verso, 2009.

³ Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, 3. A. *Philosophie des Platon*: «...wenn Platon sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch all gemeine Prinzipien meint. Dies ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt...»

⁴ Arendt H. *Philosophy and Politics // Social Research*, 1 (57). 1990. P. 73–103.

⁵ Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, 3. A. *Philosophie des Platon*: «Dies Zusammenbringen der Verschiedenen, Sein und Nichtsein, Eins und Vieles usf., so daß nicht bloß von einem zum anderen übergegangen wird, — dies ist das Innerste und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie».

Величайшее достижение Платона, сохраняющее свою значимость до настоящего времени, относится поэтому не к политической философии, а к логике (которая у Гегеля, конечно, не имеет ничего общего со школьной логикой). Величие платоновской философии — в соединении взаимоисключающих понятий.

Однако преобразование того «напева, который выводит диалектика»⁶ из политической в логическую тональность, мало помогает Гегелю и Платону перед лицом современной критики. Так, Деррида, по собственному признанию, испытывал аллергию по отношению к диалектической логике. Как и другие постнищеанцы, он испытывает стойкое отвращение к проблематике справедливости. Справедливость — результат опосредования индивидуальной свободы со стороны государства. Конструктивная логика такой медиации, по его мнению, была изобретена Платоном. Однако лишь догматическое прочтение, подкрепляемое в том числе гегелевской интерпретацией, мешает увидеть в Платоне жесткого критика законодательной репрезентации справедливости. Свобода не может нормироваться законом, она есть экстраординарное стремление к своему благу. Платон — один из самых радикальных приверженцев свободы в истории мысли.

Чтобы продвинуться вперед, придется снова вернуться к Гегелю. Одно из ключевых и наиболее цитируемых рассуждений немецкого философа — это глава А, четвертой части, раздела В «Феноменологии духа». Она называется «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство»⁷. Гегель описывает здесь «движение признания» — этот пассаж обычно называется диалектикой раба и господина и считается «средоточием гегельянства»⁸. Два сознания спорят о признании, одно из них рискует жизнью, добивается признания своих амбиций со стороны других, становится господином. Другое сознание выбирает рабскую жизнь, лишённую риска. Однако диалектический фокус в том, что свобода всегда предполагает признание, и свобода господина ничтожна без признания со стороны раба.

В XX в. этот текст читает сначала Батай, считающий себя гегельянцем, а затем Деррида, использующий находку Батая (различение господства и суверенности) для деконструкции гегелевской диалектики в своей работе «От экономии ограниченной к всеобщей экономии» (1967)⁹. Параллельно Деррида пишет «Фармацию Платона»¹⁰. Все даты очень важны, поскольку эти рассуждения имеют непосредственное отношение к Платону и грекам.

Диалектика раба и господина — один из самых высоких барьеров, возведенных в истории философии на пути к пониманию платоновской диалектики. Судьба всей греческой мысли после Гегеля оказывается связанной с исходом этого трагического противостояния. С точки зрения диалектического материализма античная философия так навсегда и увязает в рабовладельческой формации. Весь строй эллинской жизни, ее полития, рождается из непримиримой классовой борьбы. Гегель рассуждает более тонко, чем его эпигоны: раб и господин — два вида сознания, их борьба не привязана к историческим реалиям. Тем не менее по итогам этого противостояния в его «Феноме-

⁶ Известная цитата из «Государства» 532а в пер. А. Н. Егунова.

⁷ Гегель. Сочинения. Т. 4. Феноменология духа. М., 1959. С. 99.

⁸ См., например: Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии / Пер. А. Гараджи.

⁹ Derrida J. De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hegelianisme sans réserve // L'Écriture et la différence. Paris: Le Seuil, 1967. P. 369–407.

¹⁰ См. русск. пер. в сборнике: Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007.

нологии духа» предлагается узнаваемый спектр позиций: стоицизм (самодостаточное сознание, отстранившееся от мира), скептицизм (автономное сознание, подвергающее мир сомнению) и «несчастное» раздвоенное сознание, не доверяющее само себе, взывающее к благодетелю. Перед нами карта направлений движения греческой мысли, не находящей подлинной свободы в себе самой и нуждающейся в религии откровения.

После Батая и Деррида легко сказать, что Гегель недооценивает свободу. Он встраивает ее в диалектику признания, приглаживая ее аномальные проявления под свой нарратив. Батай сделал шаг вперед, он заметил, что свобода связана с суверенностью, не с господством. Суверен не нуждается ни в чьем признании. Деррида безмятежно принял суверенность за элемент различия, фармакон, выпадающий из гегелевского (а если помнить о датах — то и платоновского) дискурса. Однако сам Деррида все еще находится по ту сторону гегелевского барьера, отделяющего современность от античного реализма. Для прощания с гегельянством приходится предоставить слово Арендт, призывавшей мыслить свободу без суверенности, ибо суверенность всегда означает господство и тиранию. Господство — суверенность — господство. В этом замкнутом круге вращается политическая мысль XX в. Чтобы вернуться к Платону после Гегеля, приходится пройти сложным путем через несколько этапов: Батай, Деррида, Арендт. Только после этого проясняется подлинная проблема, с которой призвана справиться диалектика, — это проблема взаимной непереводаемости языков свободы и справедливости, или проблема единого и многого, единства противоположностей. Гегель был прав лишь отчасти. Платоновская диалектика не скрывает, что имеет дело с политической, а не логической трудностью. Поэтому она расходится сама с собой и прибегает к двум движениям: сначала она обращает человека к свободе, а затем убеждает его быть справедливым.

* * *

Один из способов испытания свободы — метод определений, которым прославился Сократ. Метод определений часто интерпретируют как процедуру подведения частного под общее. В таком ракурсе это, конечно, репрессивный механизм, принуждающий обладателя оригинальной точки зрения к согласию с позицией большинства, представителей власти или абстрактной метафизической системы. Именно так прочитывает Делез известный диалог Сократа и Гиппия о прекрасном¹¹. Однако в платоновском диалоге Гиппий нигде не изображается как обладатель оригинальной точки зрения: его ответы каждый раз выражают чужую позицию. В качестве оправдания своей речи он ссылается то на героический эпос (где Нестор излагает Неоптолему «прекрасные правила», «Гиппий больший», 286b), то на общее мнение (всякий, кто сомневается, что прекрасное — это прекрасная девушка, вызывает насмешки, 288b), то апеллирует к слову Бога (похвалившего прекрасную кобылицу, 288c). Самый драматический момент этих поисков возникает, когда Гиппий начинает упрямяться и не хочет признать прекрасным глиняный горшок. Неужели софист будет настаивать на собственном мнении? Ничего подобного, он не соглашается лишь потому, что ему еще пока не очевидна инстанция признания в данном случае. Как только Сократ ее явно указывает — это гончарное искусство (288d), — Гиппий тут же соглашается признать прекрасным даже горшок. У метода определения две стороны: он принуж-

¹¹ См.: *Deleuze G. Nietzsche et la Philosophie*. Presses universitaires de France, 1962; *Платон*. Гиппий больший.

дает к согласию тех, кто не претендует на собственное мнение, но в то же время он испытывает и стимулирует к собственному мышлению тех, кто не довольствуется опорой на высказывания других. Вопрос «Что есть X?», который ставит платоновский Сократ, не менее субверсивен и опасен для прежней системы взглядов, чем хайдеггеровский вопрос «Что такое бытие?». Оба вопроса направлены в одну сторону: они указывают на исключительную позицию, уклоняющуюся от системной репрезентации (у Хайдеггера) либо суверенно устанавливающую такую репрезентацию (у Платона). Новое определение, если оно будет найдено, возникает сразу вместе с новой сильной позицией, на которую оно опирается.

В «Федре» Сократ произносит две речи, в начале каждой из них он дает определение того, что такое эрос. Если бы требовалось только формальное определение, было бы достаточно назвать любовь неразумной страстью, согласившись с мнением большинства (как в первой речи). Но Сократ отказывается от своей первой речи и во второй называет Эрота божеством. Это определение говорит одновременно не только об определяемом, но и о своей экстраординарно сильной позиции в речи. Это свободное единство, возникающее на пути преодоления всех расхожих мнений. Таков первый из двух видов речей, который практикует диалектика, — это логос субверсии и трансгрессии заданного («Федр», 265d). Не будет ошибкой назвать эту логику эротической. То, что она возносит Эрота на вершину мироздания во второй речи Сократа, — не случайное совпадение, а откровенная самореференция. Диалектическое искусство провоцирует на это восходящее, а вернее преодолевающее движение. Диалектика не вручает и не требует готовых определений, но заставляет искать опору своей речи в самом себе.

Второй вид речей, практикуемый диалектикой, — это речи о разделении единства во множество. В них даются определения всех вещей. Здесь не может быть компромисса: совершив фундаментальный переворот, невозможно ограничиться определением половины сущего. Возникает геометрический расклад всего мира, предложить который мечтает каждый ученый. Единственное требование со стороны диалектики — предоставить каждому элементу в этом раскладе свое естественное место, не повредить неосторожно органы, «члены» (ἄρθρα, 265e), всеобщего организма. Недостаточно указать аксиоматические начала познания и вывести из них научные положения: картина мира должна оказаться справедливой. Поэтому фигура демиурга совершенно неустраима: она напоминает о том, что предмет исследования не просто наука, но теория справедливости. Платон словно предвосхищает возникновение того порочного круга, о котором говорится в «Диалектике Просвещения» Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно: миф сменяется Просвещением, а просвещенческие догмы, некогда принесшие освобождение, сами превращаются в репрессивный миф¹².

Оба диалектических движения мысли нетрудно опознать в политическом сочинении, в «Государстве», где, с одной стороны, рассказывается о преодолении общепризнанных мнений в неограниченном стремлении к доблести и знанию, а с другой стороны, предлагается справедливый расклад разных форм жизни внутри политического сообщества.

Но применение диалектических приемов в таких поздних диалогах, как «Софист» или «Парменид», представляется чисто логическим упражнением. Правда, в «Софисте» уточняется, что диалектикой занимается лишь тот, что философствует чисто и спра-

¹² Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.: Медиум, 1997.

ведливо (253e). Но это может показаться метафорой, как упоминание о царственном и божественном статусе диалектического искусства в «Государстве». На первый взгляд Платон занимается в поздних диалогах вопросами онтологии и эпистемологии, никакого политического смысла не имеющих. Однако для всей конструкции справедливого полиса, которую предложил Платон, существенно то, что Каллиполисом правят философы, обладающие знанием, т. е. лучшей, неопровержимой и автономной теорией. Только этим оправдывается их высокое положение, и только в этом случае их правление может быть справедливым. У Аристотеля это не так: диалектика — не лучшее искусство, оно, например, на равных соотносится с риторикой (см. начало «Риторики»)¹³.

Лучший значит отличающийся от всех, достижение свободы и своего блага возможно только через достижение своего особого места в заданном раскладе. Свободный должен в чем-то отличаться. В «Государстве» называются две степени неограниченной свободы: воинская доблесть и философское знание. Оба этих проявления свободы — экстремальны по отношению к существованию остальных граждан. Они выходят за пределы нормальности. Но для того, чтобы свобода не превратилась в тиранию, чтобы собаки не стали волками, для свободы должно быть найдено особое место в полисе. В «Государстве» предлагается программа отделения друг от друга разных видов жизни. Таково решение проблемы полисной справедливости. Причем, чем более каждый из образов жизни предан своей свободе, тем более справедливая полития. Чем больше свободы, тем больше справедливости. Но в общем случае такое место для аномальной свободы нужно уметь найти в заданном пространстве. Это чисто философская проблема, как мы понимаем после успехов логики различия в XX в. (см. *Хайдеггер М. Искусство и пространство*)¹⁴. В «Софисте» утверждается, что ничто есть иное (ἕτερον) для бытия, а не его простая негация (ἐναντίον). Эта онтологическая формула имеет ясное политическое значение, если прочитать ее по-хайдеггеровски. Подлинная (политическая, экзистенциальная) речь возникает как особое отрицание — ἀλόφασις, а не ἐναντίωσις, — это диалектика («борьба»), а не софистика («критика»), это становление нового, а не механическая негация старого.

Для греков это вопрос о *zoön politikon*, о бытии человека в полисе. Если нет философии, то есть *legein* [«речи»] в подлинном смысле, то нет и никакой человеческой экзистенции¹⁵.

Умение найти место для своего отрицания данности, превратить его в иное, не довольствоваться софистической негацией, — это спасение для политического бытия и дело подлинного философа. Логические успехи диалектики — следствие политического реализма.

* * *

Одним из немногих в XX в., кто воздал должное политическому значению диалектики, был Поль Рикер. Мне придется ограничиться ссылкой на его работу «Интерпретация и/или аргументация» из сборника «Справедливое»¹⁶. В ее название вынесены современные названия тех двух видов диалектических движений, двух видов речи, о которых говорилось в «Федре». Рикер ставит задачу:

¹³ «Риторика — это антистрофа диалектики» (*Аристотель. Риторика* 1354a1).

¹⁴ В сборнике: *Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.*

¹⁵ Курс «Софист» Платона, 1924/25: *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 19. S. 577–578.*

¹⁶ *Ricoeur P. The Just. University of Chicago, 2003.*

Мы должны разработать подлинно диалектическую версию полярности [конкурирующих операций] интерпретации и аргументации. (Р. 109) ... Точка, где интерпретация и аргументация перекрывают друг друга, — там, где регрессивный и восходящий путь рассуждения [т. е. интерпретация] пересекается с прогрессивным и нисходящим путем рассуждения [т. е. аргументации].

Параллели с Платоном прозрачны. Но в заключение мне хотелось бы сделать более общий тезис. Упомянув о движениях диалектики, нужно сказать вообще о движении мысли в истории. Гегель предложил впечатляющий рассказ о разворачивании Абсолютного духа в истории. В рамках этой схемы с заданными граничными условиями и фиксированными промежуточными этапами придавать дополнительное политическое значение диалектике, и без того уже крайне нагруженной исторической миссией, было излишне. План разворачивания Абсолютного духа задан, моменты сменяют друг друга во времени и в гегелевском нарративе, сходясь к настоящему. У Платона единственная фиксированная позиция во времени — это его справедливый полис, сохраняющий самотождественность, пока его правители-философы обладают знанием. На что ориентируются философы в отсутствие «большого нарратива», в ситуации регресса науки и невозможности непосредственно опираться на религиозное откровение? В «Государстве» Платон показывает, что такое движение инициирует сама человеческая природа. Поколения сменяют друг друга, но не на пути к установленной цели, потому что нет единого пространства, которое могло бы чисто геометрически вместить в себя такой путь. Ориентироваться в истории помогает разнородная пара диалектических движений. С одной стороны, интерпретация, герменевтика, деконструкция, различие. С другой стороны, анализ, аргументация, конструирование, распределение, репрезентация. Как показывает недавнее прошлое, философия XX в., даже критикуя Платона, добросовестно выполняет его диалектическую программу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 4. Феноменология духа. М., 1959.
2. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007.
3. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии / Пер. А. Гараджи.
4. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
5. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.: Медиум, 1997.
6. Arendt H. Philosophy and Politics // Social Research. 1990. № 1 (57).
7. Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. New York, 1962.
8. Deleuze G. Nietzsche et la Philosophie. Presses universitaires de France, 1962.
9. Derrida J. De l'économie restreinte a l'économie generale: Un hegelianisme sans reserve // L'Écriture et la différence. Paris: Le Seuil, 1967.
10. Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.
11. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 19.
12. Jameson F. Valences of the Dialectic. Verso, 2009.
13. Ricoeur P. The Just. University of Chicago, 2003.

В. В. Прокопенко

НАРРАТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ И СТАНОВЛЕНИЕ ДРАМАТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В ПЛАТОНОВЕДЕНИИ

Те процессы изменений в концептуально-методологических основаниях исследований Платона, о которых мы говорим как о нарратологическом повороте, были обусловлены двумя рядами причин: во-первых, изменением общей ситуации в методологии гуманитарных наук второй половины XX ст., когда появилось само понятие наррации, нарратологии и когда исследования нарративов в психологической, социологической и исторической науке продемонстрировали свою эффективность. Во-вторых, для такого поворота существовали причины внутри самой науки о Платоне.

К этому времени в исследованиях платоновских текстов стал очевиден кризис классической доктринальной парадигмы, восходящей еще к Ф. Шлейермахеру. Генетическая парадигма К. Ф. Германна дополнила доктринальное прочтение платоновских текстов историческим измерением, но при этом столкнулась с никак не решаемой проблемой составления надежной хронологии *Corpus Platonicum*. Стиллометрические исследования, которые, как ожидалось, должны были решить эту проблему, показали только то, что в стилистическом отношении тексты Платона разделяются на три группы, но хронология их создания остается преимущественным результатом многочисленных допущений и конвенций. Надежды, вызванные появлением в середине столетия революционных работ К. Гайзера и Г.-И. Кремера, а также разработкой нетрадиционной методологии прочтения Платона в школе Лео Штрауса, тоже не оправдались, во всяком случае, в ожидаемом объеме. В итоге, несмотря на сохраняющийся интерес к тьюбингенскому и штрауссианскому прочтению платоновских текстов, вовсе не эзотеризм стал магистральной линией платоноведения. Роль своеобразного мэйнстрима в современных исследованиях Платона играет в последние десятилетия драматический (жанровый, диалогический) подход, возникший в результате обострившегося внимания исследователей к драматургии платоновских нарративов.

В предисловии к коллективной работе программного характера «Третий путь: новые направления в исследованиях Платона» Ф. Гонсалес резюмирует ситуацию, сложившуюся в платоноведении к концу XX в.: «Унитаристская, генетическая (developmentalist) и “эзотерическая” парадигмы могут быть рассмотрены как попытки объединить распространенную концепцию систематической философии Платона

с явно несистемной фрагментарной и открытой (open-ended) формой его произведений. Альтернативой этой “догматической” парадигме является “скептическая” парадигма. Если эта последняя сама по себе является ущербной, как я это утверждаю, тогда требуется третья парадигма, отличающаяся от любой из названных Реале»¹. Скептической парадигмой здесь называется прочтение Платона так, как оно представлено, например, в работе Джулии Эннес «Платон — скептик»², где платоновские диалоги рассматриваются исключительно как образцы жанра «Σωκратικὸὶ λόγοι». Упоминание о Дж. Реале здесь вызвано полемикой с его концепцией трех парадигм: неоплатонической, классической (1800–1850-е гг. XX в.) и эзотерической в работе «Три исторические парадигмы интерпретаций Платона...»³. Эта новая парадигма, устраняющая, как считают ее сторонники, недостатки предшествующих способов чтения Платона, и получила название драматической (жанровой, диалогической). Ее сторонники обращают внимание на то, что догматическое видение Платона изначально доминировало в платоноведении и, следовательно, именно его сторонники отвечают за все упущения в исследованиях платоновских текстов. Доктринальное прочтение Платона, считают драматисты, уходит глубоко в историю. Провозвестниками догматизма могут быть названы уже средние платоники, ведь Спевсипп и Ксенократ уделяли платоновским диалогам ровно столько внимания, сколько требовалось для создания из их материала целостных концепций, а собственное их творчество подкреплялось тенденциозной интерпретацией Платона. Произошла своего рода инверсия взгляда: диადохи Платона нуждались в образцовом учении, которое они будто бы наследуют, на самом же деле этот образец был в большей степени продуктом творчества платоников, чем самого Платона. Догматический Платон был безоговорочно принят в германской и английской науке XIX в., так же обстояло дело и в середине XX в. Доктринальное прочтение текстов Платона хорошо сочеталось с аналитической методологией, освященной чрезвычайно авторитетными именами, особенно англоязычной историко-философской традиции. Как замечает один из инициаторов нарратологического поворота, Дж. Пресс, «платоновские исследования, подобно всей остальной философии, были широко представлены в «аналитическом стиле», в котором первенствовали Властос и Оуэн, затем продолженным их учениками (такими, как Экрилл и Вильямс) и учениками их учеников (Эннес, Барнс). Аналитические платоновские исследования ищут обоснование доктрины Платона, игнорируя или даже скрывая драматические элементы в пользу аргументов, “рационально реконструированных”, и руководствуются интересом разрешения современных философских проблем. То, что у Платона была доктрина, здесь предполагается и не подлежит обсуждению. В крайних случаях от драматического элемента отказываются или даже устраняют его (как Корнфорд в “Государстве”), и интерпретаторы имеют дело больше с собственными теориями, чем с платоновскими»⁴.

¹ The Third Way: New Directions in Platonic Studies / [ed. by Gonzalez F. J.]. Lanham: Rowman & Littlefield. 1995. P. VIII.

² Annas J. Plato, the sceptic // Oxford Studies in Ancient Philosophy. New York: Oxford University Press. 1992. Supplement. Vol. P. 43–72.

³ Reale J. I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del Nuovo paradigma. Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991.

⁴ Plato's dialogues: new studies and interpretations [edited by Gerald A. Press]. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. VII.

Становление нового платоноведения в конце XX в., связанное со смещением акцента исследований на вопрос об устройстве платоновских нарративов и технике платоновского письма, оказалось чрезвычайно продуктивным: безусловно, представление фигуры Платона как рассказчика, нарратора само по себе не было принципиальной новацией, таковой оно стало только тогда, когда покинуло область филологии и переместилось в область философии, что и привело к новой фокализации *историко-философского* взгляда на Платона. Нарратология Платона, конечно, не может быть сведена исключительно только к драматическому подходу. При определенных условиях границы философской платоновской нарратологии могут быть раздвинуты достаточно широко, включив в себя даже опыты Ж. Деррида, Ж. Делеза или Ж. Рансьера. Однако также очевидно и то, что исследования названных авторов, как и множество других, подобного рода не имеют отчетливо выраженной исследовательской задачи и хотя бы нейтральной авторской интенции в отношении своего предмета. Более того, почти всегда эти обращения к Платону густо замешиваются на антиплатонизме, и трудно ожидать, что современные антиплатоники будут стремиться через исследование платоновского письма приблизиться к более глубокому пониманию Платона. Вспомним в связи с этим знаменитые слова Ж. Делеза о том, что «задача современной философии была определена: низвержение платонизма. Сохранение при этом многих черт платонизма не только неизбежно, но и желательно»⁵. Даже решительно заявленный А. Бадью «платоновский жест», как нам кажется, предопределен исключительно конфликтностью современной ситуации в континентальной философии.

Говоря о нарратологии Платона как о типе исследовательской стратегии, мы имеем в виду драматический подход в той его версии, которая имеет отчетливо выраженный англоязычный акцент — именно в англо-американском платоноведении драматизм оказался наиболее распространен и именно здесь мы находим формулировку основных принципов драматизма в наиболее ясном виде.

Сторонники драматического подхода предложили обратить внимание на саму форму сочинений Платона, считая особенности драматургии Платона существенными для понимания сути его философии. Сюжетная линия, рамочное обрамление диалогов, мифы и рассказы, казалось бы не имеющие отношения к основной линии, на самом деле играют свою, четко определенную роль в выражении философского содержания диалога. При чтении платоновских диалогов следует отказаться от исторически сложившихся стереотипов о том, что форма *скрывает* содержание платоновской мысли, на самом деле она его *раскрывает*. При этом, полагают они, нам неминуемо придется пересмотреть вопрос о том, насколько могут быть отнесены к учению Платона те концепции, которые традиционно считаются платоновскими: теория идей, бессмертия души, знания как припоминания. Такое чтение Платона, при котором в стороне оказались важнейшие, как ранее считалось, темы, было встречено настороженно — первые работы драматического направления (Р. Блонделл, Ч. Кана, Дж. Пресса, В. Техеры) вызвали множество вопросов и возражений.

В этих дискуссиях получили свое развитие принципы драматической стратегии в платоноведении, главным из которых стало признание презумпции компетентности автора, предположение того, что использование сложной композиции полилога является необходимым и оправданным основной целью произведения, так же как и наличие в тексте «пустых мизансцен», второстепенных, молчащих и даже отсутствующих пер-

⁵ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 82.

сонажей. Та же высокая степень доверия проявляется в отношении к построению Платоном композиции диалога и к выбору используемых автором выразительных средств.

Четко и определенно эта методологическая максима была сформулирована отечественным филологом и философом, автором переводов «Теэтета» и «Кратила» Т. В. Васильевой, назвавшей такой принцип «гипокритикой» («...избранный автором путь “гипокритики” (в противоположность “гиперкритике”, господствовавшей в филологии на протяжении последних полутора-двух столетий) не приводит к каким-либо парадоксальным решениям, но лишь позволяет свободно располагать всем культурно-исторически сложившимся наследием Платона без предварительных ограничений и предвзятых оценок»⁶. При этом вряд ли можно отнести работы Т. В. Васильевой о Платоне именно к драматическому направлению: ее собственная оригинальная версия решения платоновского вопроса, хоть и близка к предложенному Дж. Прессом методу мультитчтения, драматистской в целом не является, а о самом драматическом подходе в платоноведении Т. В. в своей известной статье («Платоновский вопрос: сегодня и завтра») не упоминает вовсе. Вообще, до самого последнего времени в отечественном платоноведении сложно было найти примеры драматического прочтения Платона, в отличие, скажем, от генетически-биографического: соловьевская «Жизненная драма Платона» определила взгляд на Платона нескольких поколений читателей и исследователей.

Что же касается доктринально-догматического подхода к Платону, то оно до сих пор пользуется значительным кредитом в отечественной историко-философской мысли. Так обстоит дело во многом благодаря авторитету А. Ф. Лосева, который во второй половине своей творческой биографии неоднократно декларировал свою причастность к идеологии доктринализма («Зрелый Платон — это, как всем известно, учение об идеях»⁷. Стиль Платона А. Ф. Лосев называет «разбросанным, полупоэтическим, полуриторическим, полуфилософским»⁸, а о драматургии его диалогов отзывается так: «Часто он (Платон. — В. П.) буквально раздражает своими постоянными отклонениями от последовательного хода мысли, перерывом на самом интересном месте, запутанными и неожиданными поворотами в намерениях спорящих лиц»⁹. Следует, впрочем, заметить, что эта позиция А. Ф. Лосева не была однозначной, даже в период значительно более поздний, чем, скажем, во времена «Диалектики мифа». В. В. Библихин передает слова А. Ф.: «Платон занимается системой, как любитель играет на рояли: так, поиграет иногда, а выступать — не интересуется»¹⁰. Другое дело, что после выхода «четырёхтомного трёхтомника» Платона под общей редакцией А. Ф. Лосева (и В. Ф. Асмуса, также рассматривавшего Платона в качестве прежде всего автора теории идей) с его же вступительной статьей и статьями в примечаниях, учитывая тот действительный масштаб фигуры А. Ф. Лосева, ставшего, без преувеличения, абсолютным авторитетом в своей области, уже трудно было предположить возможность иного

⁶ Васильева Т. В. Платоновский корпус и система философии Платона: Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук: спец. 09.00.03 — история философии. М., 1999. С. 9.

⁷ Лосев А. Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосева. М., 1986. С. 4.

⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 695–696.

⁹ Там же. С. 660.

¹⁰ Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006. С. 47.

чтения Платона. Представление Платона исключительно в качестве автора теории идей было принято отечественным читателем уже как единственно возможное. Лишь в последнее время мы можем заметить отдельные случаи обращения к платоновским диалогам в духе драматического подхода (например, в статьях И. А. Протопоповой¹¹).

Второй принцип драматического подхода, на который мы хотим обратить внимание, состоит в утверждении, что целью платоновского диалога не является утверждение определенной концепции, пусть даже и через опровержение противоречащих ей взглядов (а только это могло бы оправдать присутствие в диалогах всех этих второстепенных персонажей) — слишком часто повторяется ситуация, когда диалог заканчивается ничем. Так же, как у Л. Штрауса, серьезные сомнения у «драматистов» вызывает идея привилегированности в диалогах сократовской точки зрения. Предположение, естественным путем возникающее у читателя платоновского диалога, о том, что именно голос Сократа выражает истинную позицию автора, в XX в. стараниями Г. Властоса и его последователей оформилось в так называемый «принцип рупора» (mouthpiece principle), в соответствии с которым Сократ является исключительным персонажем, он не говорит ничего своего, но только то, что велит ему Платон. В качестве дополнительного аргумента в пользу такого толкования приводится наблюдение о том, что сам Платон в диалогах сохраняет анонимность.

Сторонники драматического подхода по этому поводу утверждают: да, в диалогах Платона всегда представлено множество аргументативных структур и можно ли утверждать, что лишь одна из них поистине выражает точку зрения самого Платона? Если «догматики» утверждают, что это так и есть, то «драматисты» исходят из того, что сама философская природа вопросов, обсуждаемых в диалогах, не предполагает возможности окончательного ответа на них. Нечто похожее мы встречали уже у сторонников скептического подхода, но, в отличие от скептиков, драматисты утверждают еще и то, что всякий раз диалог при прочтении все же оказывается завершенным.

Дело обстоит так же, как и с драматическим произведением: невозможно исчерпать смысловой потенциал гениальной пьесы однократной постановкой, но спектакль каждый раз все же заканчивается. В связи с этим соображением становится ясно, что в списке персонажей диалога отсутствует не только Платон, но и еще один, не менее важный, персонаж — читатель. Именно для него Платон оставляет диалоги принципиально открытыми, предлагая множество путей дальнейшего развития мысли. В этом отношении платоновский диалог представляет собой образцовый пример разомкнутого текста в духе «открытого произведения» У. Эко. Открытость платоновского диалога, однако, не означает полной произвольности интерпретации, которая здесь не ограничена жестко структурой текста, но вместе с тем оказывается направленной и организованной.

Эту открытость платоновских диалогов большинство сторонников драматического подхода стараются сохранить и в собственных исследованиях, когда утверждают необходимость комплексного подхода к творчеству Платона, в котором содержательные и формальные аспекты диалогов заняли бы свое место, а драматическое и доктринальное прочтение дополнили бы друг друга.

Подводя предварительные итоги, следует сказать о том, что современное состояние исследований платоновского вопроса в платоноведении характеризуется постепенным

¹¹ Протопопова И. «Государство» Платона — идеальный мимесис? // Логос. 2011. № 4 (83). С. 89–100. Где Платон? Беседа Александра Морозова с Ириной Протопоповой Русский журнал // URL: <http://russ.ru/pole/Gde-Platon> 21.09.11

превращением драматического подхода в магистральное направление. Именно благодаря нарратологическому прочтению платоновских текстов мы начинаем наблюдать признаки преодоления отчуждения платоноведческих парадигм друг от друга. Толерантность драматической парадигмы оказалась чрезвычайно привлекательной для исследователей. Во многом именно благодаря распространению этого подхода исследователи античности открыли для себя перспективы усвоения тех идей европейской философии, которые изначально были довольно далеки от платоноведческой проблематики (например, М. Бахтина). Результатом стало появление таких новых подходов к прочтению Платона, которые носят синтетический характер и уже не могут быть однозначно отнесены ни к одной из выделенных нами парадигм («двухуровневый подход» Х. Теслеффа, «вызывающий» подход М. Берд, концепция мультичтения Дж. Пресса).

Однако, на наш взгляд, современное драматически ориентированное платоноведение остается несколько идеологически раскоординированным. Впечатляет холистичность «драматизма», когда все детали и обстоятельства сюжета и композиции, все случаи применения Платоном тех или иных поэтических и риторических инструментов тщательно исследуются в контексте их роли в создании целостного текста, старательно анализируются реплики самых, казалось бы, малозначительных персонажей. Однако драматические исследования явно избегают ответа на вопрос о телеологии самих платоновских текстов, так что неясно, к чему Платону эти усилия, если сумму идей можно изложить в традиционной повествовательной манере, а для жанра трагедии или комедии тщательно выписанные и непростые для понимания диалоги о сложных философских вопросах кажутся излишними. Это отсутствие не только ответа, но и ясно артикулированного вопроса о контексте платоновского текста составляет на сегодня, по нашему мнению, основную проблему современного драматически ориентированного западного платоноведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006.
2. Васильева Т. В. Платоновский корпус и система философии Платона: Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук: спец. 09.00.03 — история философии. М., 1999.
3. Где Платон? Беседа Александра Морозова с Ириной Протопоповой: Русский журнал // URL: <http://russ.ru/pole/Gde-Platon> (21.09.11).
4. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
5. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
6. Лосев А. Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосева. М., 1986.
7. Протопопова И. «Государство» Платона — идеальный мимесис? // Логос. 2011. № 4 (83). С. 89–100.
8. Annas J. Plato, the sceptic // Oxford Studies in Ancient Philosophy. New York: Oxford University Press. 1992. Supplement. Vol. P. 43–72.
9. Plato's dialogues: new studies and interpretations [edited by Gerald A. Press]. Lanham, 1993.
10. Reale J. I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del Nuovo paradigma. Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991.
11. The Third Way: New Directions in Platonic Studies [ed. by Gonzalez F. J.]. Lanham, 1995. P. VIII.

А. Н. Романов

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ И ДИАЛОГИ ПЛАТОНА

Серьезная интерпретация диалогов Платона едва ли возможна без представления о том, для чего они были написаны, то есть представления о том, что же такое собственно философия, для чего она и как это «для чего» ею выполняются. Таким образом, интерпретация диалогов переносится в вопрос о *технэ*, не учитывая ведущий смысл которой, повторимся, никакое серьезное (философское) отношение к диалогам невозможно. На этом основании приходится отказать в философском подходе прежде всего такому направлению современного платоноведения, как аналитико-эволюционистское. Однако и их противники, так называемые драматисты или диалогисты, в свою очередь оказываются в положении не многим лучше. Если первых не может удовлетворить не отвечающая доктринальным критериям теоретически-логическая сторона диалогов, а другой цели сочинения диалогов и философии как создание именно непротиворечивой теории аналитико-эволюционисты не видят, то драматисты относительно предназначения диалогов ограничиваются невнятными метафорами вроде «протрептической»¹ или «имагинативной»² цели диалогов.

Однако вопрос о философской *технэ* (методе) никогда не исчезает из проблематики диалогов Платона, то есть та поворотная точка расхождения, что единственно отличает философию от всех прочих занятий и наук, никогда не теряется. Вероятно, неспособность распознать это отличие представителями указанных выше подходов и является причиной столь неудовлетворительной интерпретации³. В чем же это принципиальное отличие философской *технэ*?

¹ Gonzalez Francisco J. «The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic» in *Does Socrates Have a Method?* (ed. by Gary Alan Scott The Pennsylvania State University) 2002 161–82.

² *Enactment* или *vision* у Дж. Пресса: Press Gerard A. «Plato's Dialogues as Enactments» in *The Third Way* 133–52. Cf. Gonzalez Francisco J. «Self Knowledge, Practical Knowledge, and Insight: Plato's Dialectic and the Dialogue Form». Ibidem 162: «Philosophy... would turn out to be a method that *shows* rather than proves, that manifests rather than describes».

³ См. признание Чарльза Грисволда о крайне огорчительной беспорядочности и непродуманности оснований в интерпретации диалогов (Griswold Charles L. Jr. «Introduction» in *Platonic Writings. Platonic Readings*. (ed. by Griswold Charles L. Jr.) 1988 268 n. 7. А вот и заявление одного из виновных в такой огорчительности и одного из ведущих драматистов Дж. Пресса: «Instead of beginning with a

В так называемых «ранних» диалогах это принципиальное отличие философской *технэ* обнаруживается посредством аналогии «этических» предметов с предметами обычных наук и занятий и формулируется как «что»-апория относительно таких «этических вещей», как справедливость, добродетель, мужество и проч. С одной стороны, в такой аналогии нет ничего необыкновенного и даже напротив — именно необходимость определить предмет своего интереса и намерений (справедливость, мужество и проч.) заставляет обратиться к такой аналогии. В то же время принципиальная невозможность этой аналогии, в свою очередь, вынуждает к исследованию сущности этического и этической *технэ*, то есть к взаимоотношениям наших намерений, способов их осуществления в поступках и достигнутого результата. Таким образом, ответ на вопрос «Что такое справедливость?» и проч. ставится в зависимость от решения *технэ*-апории, то есть как *стать* справедливым, добродетельным и т. п. Однако ни обучиться добродетели, ни стать справедливым или мужественным подобно тому, как становятся судостроителем, врачом или математиком, оказывается невозможным. Почему?

Проблематика философии как принципиально другой *технэ* раскрывается и формулируется в процедуре эленхуса, в апории, являющейся результатом проверки собеседника на соответствие его стремлений его убеждениям⁴. Причем это расхождение собственных намерений со своими же убеждениями не является случайным — напротив, оно фатально и неизбежно, если Сократ с собеседниками придерживаются аналогии с обычными *технай*. Принципиальное отличие проблематизируемой в эленктике *технэ* состоит в том, что когда дело касается наших намерений и поступков, то отделить субъект действия от самого действия и действие от его результата оказывается невозможным⁵. Этот парадокс возникает из следующего требования *технэ*-анalogии: необходимым условием любой *технэ* является каузальное соответствие действий ожидаемому результату⁶, и это условие сохраняется и в том случае, когда речь идет о наших намерениях, поступках и ожидаемых от них результатах⁷. Однако в «этических» случаях (в политике, в воспитании и вообще в жизни) именно наше намерения и убеждения оказываются одновременно и действием, и ожидаемым результатом — справедливостью, добродетелью и проч., в противном случае (как в обычной *технэ*) неизбежно противоречие: справедливый может поступать и несправедливо, подобно врачу, способному со знанием дела как лечить, так и вредить⁸. Словом, эленктическая *технэ*-апория одновременно обнаруживает самостоятельную, независимую от действителя природу его же собственных желаний, с одной стороны, и невозможность связно мотивировать свои

definition of what philosophy or a philosophical text is (i. e., doctrines supported by arguments), we may have more success by beginning with the assumption that the dialogues *are* philosophical documents and then make our concept of Plato's philosophy conform in what the dialogues are». (Press Gerald A. *Op. cit.* 139).

⁴ Cf. Ap. 39c7 — διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου. См. также: Lach. e189a.

⁵ Детальное исследование *технэ*-апории и сравнение этической *технэ* с другими *технай* см. в Roochnik David *Of Art and Wisdom* (Pennsylvania State University), 1996.

⁶ См.: Gorg. 465a, 501a, 506de.

⁷ В «этических» случаях требование каузального соответствия относится к речи-логосу и душе, к которой эта речь обращена, то есть к стремлениям и желаниям собеседника: см.: *Phaedr.* 270e3–5, 276e, cf. 268ab.

⁸ См. беседу Сократа с Горгием в *Горгии* и парадокс об умышленной лжи и намеренной несправедливости из *Гиппия Меньшего*.

поступки — с другой⁹. То есть природа желаний и природа речи-логоса открываются в необходимой соположенности друг другу, и эта их соположенность и есть условие философской *технэ*, одновременно оказывающейся и методом исследования, и действием такой со-природности¹⁰.

Задержимся на двух моментах. Эленктическая процедура¹¹ возможна единственно как обнаружение самодействующей парадоксальным образом природы наших желаний и речи-логоса¹². Именно такое самообнаружение и позволяет говорить Сократу о своем принципиальном неведении «этического», одновременно означающим и мудрость в этом «этическом»¹³. И второе — маническая или профетическая составляющая такой эленктической процедуры, о которой постоянно упоминает Сократ в *Апологии*, кроме того что указывает на связь природы желаний и речи-логоса, говорит еще об императивном характере философской *технэ*¹⁴.

Именно эта динамическая, императивная структура эленктики является началом каузальной проблематики уже без прямого обращения к аналогии с обычными *технай*. И если процедура эленктики, будучи поворотом к философской *технэ* с отмеченными только что чертами оказывается источником методологической и онтологической

⁹ О характерной для эленктики обнаружении независимой от самого говорящего природы речи-логоса см.: *Euth.* 11b6–8, *Lach.* 194a5–b4, *Meno* 97d6–7, cf. *Symp.* 201b11–12.

¹⁰ Впервые это слово (συγγένεια) встречается в *Меноне* 81d, но в каузальной проблематике является продолжением «космической этики» *Горгия* 508a, основывающейся на эленктическом открытии естественного стремления каждого к благу. Cf. *Phaed.* 99c5–6.

¹¹ Тема размежевания философской *технэ* от софистической риторики, достигающей желаемого через убеждение, никак при этом не учитывая ни природы речи, ни знания того, чего она пытается достичь, ни природы самого этого желания, из диалогов не исчезает никогда. Поэтому мы не касаемся полемики о негативном и позитивном значении эленктики, безусловно придерживаясь именно последней позиции. Об этой полемике см.: Vlastos Gregory *Socratic Studies* Cambridge University Press, 1995, Benson Hugh H. «The Dissolution of the Problem of the Elenchus» in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* ed.: C. C. W. Taylor Clarendon Press Oxford. Vol. XIII, 1995, Benson Hugh H. «Problems with Socratic Method» in *Does Socrates have a Method?* (ed. by Gary Alan Scott The Pennsylvania State University) 2002101–13, Gonzalez Francisco J. «The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic». Ibidem. 161–82.

¹² В этом отношении слова Сократа из *Апологии* о необходимости заботиться о душе (ἐπιμέλεια ψυχῆς) отнюдь не проповедническая метафора, а «технический» момент философской или эленктической *технэ*, обусловленной обнаруженным ею самодвижением наших желаний или требующей к себе внимания независимой природы самой *псюхэ*, души.

¹³ В платоноведении такой парадокс «невежественной мудрости» известен как парадокс эленктического знания (термин введен Г. Властосом). См. об этом полемику у Vlastos Gregory «Socratic Disavowal of Knowledge» in *Socratic Studies* (Cambridge University Press) 199555 ff., Benson Hugh H. «The Dissolution of the Problem of the Elenchus» in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. XIII 1995, Brickhouse Thomas C. and Smith Nicolas D. «The Socratic Paradoxes» in *A Companion to Plato* (ed. by Hugh H. Benson) Blackwell 2008272–73. Среди сторонников эленктического знания укажем Matthews Gareth B. «Socratic Ignorance» ibidem 108–9.

¹⁴ См. *Meno* 81de, cf. 86bc. О ключевой роли эроса как в философской, так и в софистической эленктике см.: *Gorg.* 481d–482a, cf. 513cd. Томас Туозцо следующим образом комментирует фрагмент 341c4–b6 из VII письма об отличии философии от других наук: «This image suggests that philosophical understanding is inherently active in the way that other sorts of learning are not»: см.: Tuozzo Thomas M. *Plato's Charmides* (Cambridge University Press) 201132. Дэвид Ручник философскую *технэ* от обычных *технай* различает по «ценностному» принципу и называет философскую *технэ* value-laden techne по сравнению со всеми прочими ordinary value-neutral technai (Roochnik D. *Op. cit.*). Чарльз Грисволд предлагает считать философию «эротической *технэ*» (erotic techne); см.: Griswold Ch. *Op. cit.*

проблематики, то основу философской интерпретации диалогов должна составлять редукция методологической (онтологической) проблематики к динамической структуре эленхуса. Иными словами, если можно говорить о философской *технэ* и диалогах, целью которых является именно проблематизация и требование этой *технэ* на материале сколь угодно драматическом при условии действия в этом материале эленктического императива в его составляющих, то предложенный подход в интерпретации позволит избежать той огорчительной произвольности в драматическом толковании, о которой говорит процитированный нами выше Чарльз Грисволд.

Впрочем, нельзя не упомянуть близких нашей точке зрения авторов. О необходимости эленктического контекста для понимания проблематики диалогов говорит уже упоминавшийся нами Томас Туозцо (Tuozzo T. *Op. cit.* 43). Приведем одно из его интересных высказываний: «...all dialectical argumentation, on my opinion, retains an elenctic dimension» (ibidem 45 п. 69). Интересным для нас является также положение Грисволда об обязательном присутствии в диалогах при любых методологических и онтологических поворотах «эмпирического фона» (Griswold Ch. *Op. cit.* 156), необходимого для достижения диалогами их педагогической цели (ibidem 12), заключающейся, сделаем свое уточнение, в заботе об эленктически обнаруживаемой *псюхе*, душе. Стоит еще сослаться на П. Арендсдорфа, во избежание произвола в толковании диалогов нашедшего радикальное средство — в обращении к интересам драматических собеседников Сократа, в которых мы должны увидеть соответствие и своим собственным интересам (Ahrensdorf Peter J. *The Death of Socrates and The Life of Philosophy* (State University of New York) 19956–7).

Предложенная теза о необходимости при толковании диалогов восстанавливать эленктическую перспективу их проблематики не должна вызывать возражений. Вопрос о природе, структуре и действии эленхуса едва ли тоже имеет смысл вне его «технической» или рабочей стороны — без философской *технэ* с каузальной и онтологической задачей. Что ж тогда может быть странного в предложении читать диалоги Платона именно с позиции основного вопроса философии, то есть что это такое, зачем она нужна и как это «зачем» ею (читателем) выполняется?

ЛИТЕРАТУРА

1. A Companion to Plato. / Ed. by Hugh H. Benson. Blackwell, 2008.
2. Benson Hugh H. The Dissolution of the Problem of the Elenchus. // Oxford Studies in Ancient Philosophy / Ed.: C. C. W. Taylor. Clarendon Press, Oxford. Vol. XIII, 1995.
3. Does Socrates Have a Method? / Ed. Gary Alan Scott. Pennsylvania State University, 2002.
4. Griswold Charles L. Jr. Introduction // Platonic Writings. Platonic Readings / Ed. Griswold Charles L. Jr., 1988.
5. Press Gerard A. Plato's Dialogues as Enactments // The Third Way. P. 133–152.
6. Roochnik David. Of Art and Wisdom. Pennsylvania State University, 1996.
7. Tuozzo Thomas M. Plato's Charmides. Cambridge University Press, 2011.
8. Vlastos Gregory. Socratic Studies. Cambridge University Press, 1995.

Р. В. Павловский

СМЕРТЬ КАК СТРУКТУРНО-ЦЕЛЕВОЙ ПРИНЦИП: ЗАМЕЧАНИЯ О КОМПОЗИЦИИ ДИАЛОГА «ТЕЭТЕТ»

...он думал о том, о чем мы, люди бессознательного жизненного инстинкта, слишком мало думаем в нашей жизненной суете, — о смысле жизни, кончающейся смертью.

И. А. Бунин

Заглавие статьи может создавать впечатление, что все, о чем пойдет речь, будет относиться к предметам «историко-философского литературоведения». В связи с этим необходимо сделать несколько вступительных замечаний, которых цель — оправдание одной философской тривиальности.

Тривиальность эта состоит в различении историко-философского и собственно философского интереса. Если первый связан с диахронией знаковых систем разной степени полноты и когерентности, если в нем преобладает объектная установка, то второй интерес связан с преобразованием знаков в ценности и, следовательно, в нем господствует субъектная установка, при которой исторически возникшая знаковая система адаптируется к какому-то конкретному существованию в его тотальности.

В горизонте философского интереса даже анализ становится интерпретирующим: если анализ — это разбор, в котором мысль продвигается от целого к частностям¹, то в интерпретирующем анализе во всякой частности должно удерживать целое, и от частных к целому восходить. Подобная установка будет имплицировать следующую посылку для дальнейшего рассмотрения: совокупность платоновских текстов может быть взята только как *corpus*, но не как труп, а как организм. Такой подход не нов. В качестве примера можно вспомнить выдающегося мыслителя Абу Насра аль-Фараби, который видел в сочинениях Платона целое, организованное с точки зрения двух принципов: 1) предметом философии Платона является «совершенство человека»², 2) на жизнь «нужно воздействовать смертью»³.

¹ *Гаспаров М. Л.* Две готики и два Египта в поэзии О. Мандельштама. Анализ и интерпретация // Он же. О русской поэзии. СПб., 2001. С. 260.

² *Аль-Фараби.* Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца / Пер. с араб. К. Х. Таджиковой // Он же. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 107.

³ Там же. С. 126.

Историко-философский интерес, преобладающий в системе философского образования, в общей ячеистой картине философского мышления отводит и Платону свое место, в котором диалоги довлеют каждый себе. Платоновский диалог в своей внеисторической форме — исключительно сообщение философских содержаний, отношение к которым оставляет в стороне перестройку внимания и реорганизацию экзистенции. И тем самым это уже не философия.

Капсуле платоновской мысли легко затеряться в современном идейном пространстве, так как, говоря словами Гегеля, «философия Платона не представляет собой философии настоящего времени»⁴. В то же время, по мысли Гегеля, «в настоящем совмещаются все бывалые века»⁵. Однако это совмещение происходит в иных координатах, поскольку конфигурация экзистенциалов греческого мира отлична от таковой мира современного, включающего результаты реструктуризаций многих предшествовавших эпох. Отталкиваясь от философии истории Отмара Шпанна и фундаментальной онтологии Хайдеггера, можно было бы построить динамическую структуру экзистенциалов мира греческой пайдеи и века медиаструктур, в котором довелось жить нам, однако рамки статьи не позволяют сделать это сейчас. Коротко замечу, что конфигурация греческой пайдеи будет представлять собой констелляцию таких экзистенциалов, как «война», «театр», «агора» и «рабовладение» (понимать этот перечень следует полуметафорически), в которых как в некоторых конкретно-исторических формах осуществлены особые принципы бытия-для-себя, бытия-для-других, бытия-в-мире, а также равенства-неравенства, тождества-нетождества. Констелляция этих элементов будет задавать структурную онтологию, преобразуемую в методологическую схему введением дополнительного параметра средств, а именно — мифа и логоса. Однако это предмет для особого рассмотрения и отдельной публикации.

Современное пространство существования субъекта я охарактеризовал бы как медиапространство, а самого субъекта как медиаструктуру. Не останавливаясь на этом подробнее (эти вопросы детально разрабатываются многими авторами), добавлю от себя, что подобная ситуация есть не что иное, как триумф «софистической модели воспитания», критикуемой Платоном, которой суть и основная посылка заключаются в том, что «душа есть вместилище для принятия мыслей извне»⁶. То есть субъект есть не столько самостояние, сколько передаточная структура на пересечении потоков информации, которые собой структурируют пассивные каналы передачи.

Говоря о различии внешних конфигураций философского смыслообразования в античности и в настоящее время, я хотел бы обозначить субстрат возможного совмещения, о котором шла речь выше. Мне кажется целесообразным ввести для обозначения этого субстрата понятие (само) структурирования субъекта (соотносящееся с понятиями «духовных упражнений» и «заботы о себе»). Под «структурированием себя» я предлагаю понимать достижение согласия с самим собой в противостоянии давлению двойственного мира.

1. Установим в качестве начальной посылки тезис, что (само) структурирование (как модус бытия) является экзистенциально ценным. Структурированию — случайному или целенаправленному — подлежат: мир как пространство вещей и действий, мир как про-

⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 2001. С. 123.

⁵ Флоровский Г. В. О народах не-исторических // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 87.

⁶ Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Том 1. М., 2006. С. 235.

странство смыслов, «внешняя личность» и «внутренняя личность»; все формы объективного духа суть не что иное, как формы структурирования перечисленных пространств.

2. Под структурой будет пониматься некоторая фундаментальная онтологическая схема (или в ряде случаев — модель), организующая процессуально-событийное соотношение знаков, смыслов и вещей в пространстве внутренней деятельности.

3. Введем понятия «внешней личности»: индивид как бытие-в-мире и бытие-для-других; и «внутренней личности»: индивид как бытие-для-себя.

Путем структурирования внутренней и внешней личности средствами философского обнаружения неочевидного в дальнейшем структурируется весь мир как целое, а экзистенция замечает бытие. Тексты в таком случае следует понимать как объективированные формы структурирования внутренней личности, как одно из возможных средств подобного структурирования.

Применительно к анализу диалога «Теэтет» позволю себе ввести понятие «гносеологической личности» исключительно с целью подчеркнуть, что этот диалог связан не с проблемой определения знания или познания в смысле некоторой теории⁷, а с проблемой (само) структурирования субъекта. Предметом «Теэтета» является структура гносеологической личности, а смыслом — методика гносеологического (само)структурирования. Возвращаясь к подходу Аль-Фараби, отмечу, что весь корпус сочинений Платона, имеющийся в нашем распоряжении, может быть истолкован с точки зрения понятия (само) структурирования как методологии реорганизации экзистенции. А. Ф. Лосев в критических замечаниях к диалогу «Кратил» писал: «Платон рано начал чувствовать потребность проанализировать... всю неразбериху, царящую в человеческом субъекте»⁸. Преодолеть эту неразбериху, этот внутренний хаос призвана философия в форме диалога. Нередко исследователи и интерпретаторы отмечают в диалогах многие «противоречия»⁹, однако, как показал Ю. В. Рождественский в разборе упомянутого «Кратила», «суждение о противоречии возникает потому, что смешивают дедуктивную форму изложения, принятую в науке, и диалогическую форму изложения»¹⁰. Дедукция упорядочивает содержания, диалог — существование.

Говоря о композиции платоновских текстов, следует также помнить, что «практическая и теоретическая идея греческой философии сосредоточивается в центральном понятии прекрасной (идеальной) формы — понятии, в котором теоретическое измерение не отделено от эстетического. Если, с одной стороны, эстетическая форма служит воплощением, предметным выражением онтологического начала, то с другой — она непосредственно связана с обыденной, ремесленной деятельностью, необходимо предполагает активное участие человека, сама является делом смертных рук и смертного ума»¹¹. В этой пространной цитате я прокомментирую только тезис об эстетическом измерении формы. Я бы употребил здесь русское слово «ощутительный»: форма гре-

⁷ См., напр.: Cornford F. M. Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. London, 1935.

⁸ Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1999. С. 830.

⁹ См., напр.: Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 502.

¹⁰ Амирова Т. А., Ольховиков Б. А., Рождественский Ю. В. Очерки по истории лингвистики. М., 1975. С. 49–50. Далее Ю. В. Рождественский предлагает дедуктивное переложение лингвофилософских содержаний диалога «Кратила» (С. 50–54).

¹¹ Ахутин А. В. Театр теории // Он же. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 201.

ческой, в частности платоновской, философии должна была быть ощутительной для души, осязаемой в пространстве умознания.

Этим, я думаю, исчерпываются предварительные замечания о предмете диалога «Теэтет». Теперь необходимо сказать несколько слов о структурно-целевых установках диалога.

Гностицистская (прошу не связывать с историческим гностицизмом) реорганизация экзистенции осуществляется в интенции противостояния смерти как пределу дискретности бытия. «Сквозь античные тексты все время просвечивает облик смерти», — говорил Мамардашвили¹². Присутствует этот символ и в корпусе платоновских диалогов, выступая, позволю себе заметить, как структурно-целевой принцип и композиции текстов, и процесса «сократического» воспитания. Внедрение этого принципа и сам ход и форма развития философских содержаний в диалоге создает особое экзистенциальное пространство усвоения смыслов. На мой взгляд, композиционные принципы платоновских диалогов типологически соотносятся с таковыми Упанишад и буддийских, в частности палийских Сутр.

Среди композиционных принципов диалогической драматургии упанишад А. В. Парибок выделяет три фундаментальных момента: 1) вводное драматическое/кризисное событие, предваряющее изложение экзистенциально ценного содержания, 2) построение изоморфной модели, в которой экзистенциально ценное философское содержание сообщается путем преобразования «подручного» (в понимании Хайдеггера) в философски актуализированное наличное, 3) замыкание ситуации диалога на экзистенцию учатников-адресатов. В качестве наиболее ярких примеров приводятся: Брихадараньяка упанишада (раздел Яджнявалкьи, IV.5 — диалог Яджнявалкьи и его жены Майтрейи), Чхандогья упанишада (VI часть — диалог Уддалаки Аруни с сыном Шветакету), Катха упанишада (диалог брахмана Ваджашравасы с сыном Начикетасом и диалог последнего с богом Ямой)¹³ и «Сутра запуска колеса Дхармы»¹⁴.

Диалог «Теэтет»¹⁵, если понимать платоновский корпус как единое целое, может рассматриваться в качестве общей пропедевтики ко всем текстам Платона. В диалоге говорится о знании как особенности существования человека¹⁶, и рассуждение об этом заключено в такие рамки, что символ смерти организует сущностное внимание потенциального адресата данного текста.

Символ смерти вводится в диалог уже во вступлении к диалогу. В свое время это было замечено и подчеркнуто Т. В. Васильевой: «Вспомним экспозицию диалога: только что пронесли смертельно раненного и смертельно больного Теэтета. Тенью смерти отмечены начало и конец этого произведения Платона. Это “обрамление”, о котором любят говорить литературоведы, эта скорбная переключка двух трагических нот не должна ли прояснить нам смысл диалога? Славный, благородный юноша стал доблестным мужем. И вот Евклид провожает его в последний, по всей вероятности, путь. Обрел ли знание Теэтет? Имел ли его Сократ? Скептическое настроение, вообще

¹² Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 2002. С. 19.

¹³ Упанишад. М., 2003. С. 132–135, 339–348, 547–562.

¹⁴ Вопросы Милинды. М., 1989. С. 445–451.

¹⁵ В докладе и, соответственно, в статье я не ставил себе задачи рассмотреть такие надструктуры, как предполагаемая тетралогия «Парменид» — «Теэтет» — «Софист» — «Политик» или трилогия «Теэтет» — «Софист» — «Политик» и прочие подобные, в которых «Теэтет» приобретает дополнительные смыслы.

¹⁶ Ахутин А. В. Чтение «Теэтета» // Он же. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 291.

свойственное сократическим беседам Платона, оборачивается в этом диалоге настроением трагического скептицизма. Ни слова не произносится в утверждение истины. В скорбном соседстве предстают роды души и смерть тела, печальным содружеством связываются повитуха и воин»¹⁷. Смог ли Теэтет структурировать себя так, чтобы стать нечувствительным к смерти, способен ли он встретить ее в спокойном темпоритме и полноте бытия, в каком готов принять ее Сократ, отправляясь на суд, итог которого был известен современникам Платона и всем последующим слушателям и читателям?

Ответ на этот вопрос может подсказать система образов диалога, в которой можно обнаружить следующие отношения: юный Теэтет — безусловно, объект структурирующего воздействия Сократа, Сократ — «активное», структурирующее начало, носитель структуры. Пара Сократ — Теэтет образует, говоря языком гештальтов, «фигуру» диалога, «фоном» которой служит зрелый Феодор — третий персонаж беседы. Функция Феодора, на мой взгляд, заключается в том, что он демонстрирует собой результат иной, нежели сократическая, структуриации, а именно — софистической, «протагоровской». С этим связано и включение в ткань диалога моделируемой Сократом защитительной речи Протагора. Реплики Феодора свидетельствуют о его уязвимости, неустойчивости и неполноте в перспективе того предела бытия, который устанавливается в символе смерти. Таким образом, Феодор введен в композицию диалога для контраста, в котором подчеркивается недостаточность средств и целей софистического воспитания. В этом русле я предлагаю трактовать и сюжет об «искусстве родовспоможения» как методе Сократа: в «Теэтете» проводится тезис о том, что «освобождение от бремени должно улучшить состояние души и подготовить ее к зачатию новых мыслей»¹⁸.

Отсылка к символу смерти присутствует в финале диалога. Дедуктивно ожидаемый итог не подведен, а Сократ отправляется на суд. «Нить платоновской мысли, казалось, была уже у нас в руках — и вот она оборвалась. Может быть, здесь речь шла не о логосе и не о знании, но через них — об ином?»¹⁹ И далее Т. В. Васильева пишет: «Язык точных наук неприемлем для передачи платоновского языка»²⁰. Здесь я поставил бы вопрос о том, можно ли отыскать метадискурсивные средства экзегезы платоновских смыслов, составлявших существо его философского дела. В качестве гипотезы я предложил бы считать, что мышление Платона раскрывается не столько в понятиях, сколько в мереологических смысловых комплексах (о них в свое время писал Л. С. Выготский в книге «Мышление и речь»), в которых объекты отбираются не по таксономическому принципу сходства признаков (вид), а по принципу дополнения до целого.

Я предложил бы следующую схему соотношения предметов диалога (*рис. 1*).

Этой схемой описывается и структурируется познавательный опыт гносеологической личности, захватывая три фундаментальных измерения бытия субъекта как тела, речи и ума²¹. Более того, подобная структура внутренней гносеологической личности коррелирует со структурой мира: ощущения соотносятся с тенями, мнения — с вещами, мнение с объяснением — с логосом, обладание истиной — с идеями.

¹⁷ Васильева Т. В. Беседа о Логосе в платоновском «Теэтете» (201c–210d) // Она же. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 537.

¹⁸ Греческая философия. С. 235. Theaet. 210 c.

¹⁹ Васильева Т. В. Указ. соч. С. 539.

²⁰ Там же.

²¹ Данная триада имеет индийское происхождение.

При этом данную схему не следует понимать статически и модельно. Схема не моделирует то, что есть, а структурирует то, что есть в гностическом опыте каждого, но что вне философской структуризации является неочевидным и не включено в сознательную экзистенцию.

Соотнося полученную схему с сюжетосложением диалога, отмечу, что движение осуществляется из точки ощущения таким образом, что, приходя в точку истинного мнения с объяснением, для потенциального адресата знание обнаруживается как комплекс смыслов, как меререологическое целое. Содержательно моменты пути соотносятся так: ощущение есть предпосылка мнения; мнение: A ; обладание истиной: $A=A$; мнению с объяснением: $A=B+C$. В композиции диалога заложено отрицание определений, строящихся по модели приравнивания: каждое такое определение отвергается, но отбрасывается форма, приравнивающая одно содержание к другому, при этом все, что было открыто в обсуждении каждого приравнивания, переходит в основание следующего обсуждения. То есть отрицание тезиса «Знание есть ощущение» должно формулироваться не в виде «Знание не есть ощущение», а в виде «Знание есть не только ощущение» и т. д.

Дедуктивного определения знания нет, но идея знания обнаруживается, становится видимой в движении содержаний целого смыслового комплекса. Здесь я приведу популярный пассаж о том, что мышление есть «рассуждение, которое душа ведет сама с собою **о том, что она наблюдает**» (Theaet. 189c). Когда при цитировании исчезает последний элемент, возникают разного рода аберрации понимания. Философия есть теория и методология композиции наблюдающего рассуждения, созерцательного дискурса, и именно в созерцании смысловые комплексы структурируются как целое. Более того, в диалогической форме созерцания целого заложен принцип движения, вне которого онтологию Платона понять невозможно: «И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» (Soph. 248e–249a).

Схема, приведенная на рис. 1, отражает не только структуру содержаний, включенных в материю диалога «Теэтет». Подобную организацию содержаний можно было бы рассматривать как данное в схеме для созерцания метадискурсивное конкретно-всеобщее понятие, соразмерное жизненному миру субъекта, структурированное по группам симметрии.

Подводя итоги, резюмирую основное содержание статьи. Диалоги Платона суть смысловые события, сводящие к единой границе мир, дискурс и человека. В диалоге присутствуют все фундаментальные элементы пространства существования так, что происходит изоморфная миру структуризация экзистенции. Механизм философского структурирования, заложенный в диалоги, состоит в том, что дискурсивно-созерцательными средствами, привязанными к экзистенции объекта диалогического воздействия, «подручное» становится философски актуализированным наличным. Символ

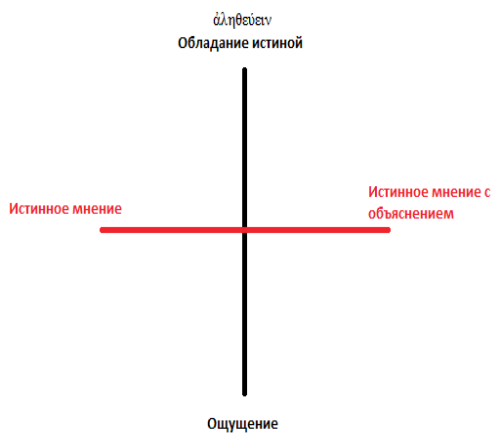


Рис. 1

смерти выступает в качестве катализатора (само)структурирования, в то время как текст, которого форма есть путь обнаружения структурирующих гностических способностей ума, является средством структуриации и реструктуризации. Диалог «Теэтет» есть средство понять, что субъект может знать на самом деле, и то, как он это знает. Итогом чтения становится увиденное в комплексе движущихся смыслов знание как пространство существования гносеологической личности субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аль-Фараби*. Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца / Пер. с араб. К. Х. Таджиковой // Он же. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 105–133.
2. *Амирова Т. А., Ольховиков Б. А.* Рождественский Ю. В. Очерки по истории лингвистики. М., 1975.
3. *Ахутин А. В.* Театр теории // Он же. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 194–218.
4. *Ахутин А. В.* Чтение «Теэтета» // Он же. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 218–295.
5. *Васильева Т. В.* Беседа о Логосе в платоновском «Теэтете» (201c–210d) // Она же. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 529–557.
6. *Гаспаров М. Л.* Две готики и два Египта в поэзии О. Манделъштама. Анализ и интерпретация // Он же. О русской поэзии. СПб., 2001. С. 260–296.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 2001.
8. *Греческая философия* / Под ред. М. Канто-Спербер. Том 1. М., 2006.
9. *Платон*. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1999.
10. *Платон*. Теэтет / Пер. Т. В. Васильевой // Он же. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 192–275.
11. *Платон*. Софист / Пер. С. А. Ананьина // Он же. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 275–346.
12. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.
13. *Упанишады* / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. 3-е изд., испр. М., 2003.
14. *Флоровский Г. В.* О народах не-исторических // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 87–104.
15. *Cornford F. M.* Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary. London, 1935.
16. *Plato*. Theaetetus. Sophist. With an English translation by H. N. Fowler. London; New York, 1921. (Loeb classical library).

Платон и античный мир: тексты и история интерпретаций

Р. В. Светлов

ПТИЧНИК ИЛИ СВИНОПАС? ЖИВОТНЫЕ В «ПОЛИТИКЕ» И В КНИГЕ ЛЕВИТ¹

Данная статья посвящена проблеме истолкования упомянутой в платоновском диалоге «Политик» «Чужеземцем из Элеи» «хорошо известной шутки» (266c), которая может рассматриваться как парадигмальный пример сложностей, испытываемых современным читателем и переводчиком Платона. Хорошо понятные современникам смысловые и литературные контексты в наше время утеряны, и их реконструкция является необходимой задачей, от выполнения которой зависит наше понимание философских стратегий Платона, в том числе природы диерезы. Два варианта толкования, которые будут предложены в статье, в данном случае не самоцель — а скорее иллюстрация проблемных полей, возникающих при чтении.

1. Экспозиция

В диалоге «Политик» элеец и юный Сократ, используя метод деления, уже известный читателям по диалогам «Теэтет» и «Софист», пытаются выяснить природу политика и политического знания. Господствующая во всей первой половине диалога парадигма «пастыря стад» (принятая как бы между прочим, по умолчанию) приводит к разделению видов пастушества в зависимости от предмета заботы. Общий порядок деления можно представить следующей последовательностью (охватывает 258c–266d;

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 11-63-00601 «Материалы и исследования по иудейской и христианской экзегетике в эпоху поздней Античности и в Средние века»).

правая составляющая этих пар отбрасывается собеседниками как не содержащая в себе политика):

- 1) знание познавательное — знание производительное;
- 2) отдающая приказы часть познавательной науки — судящая;
- 3) отдающая собственные приказы — передающая чужие;
- 4) направленная на возвращение животных — на неживое;
- 5) забота о стадах — об отдельных существах;
- 6) домашние — дикие;
- 7) сухопутные — водные;
- 8) пешие — пернатые;

С этого момента (265a) Чужеземец анонсирует начало «длинного пути» поиска политика.

- 9) безрогие — рогатые;
- 10) несмешанные — смешанные (при этом отклонен вариант с делением на имеющих разделенные копыта — имеющих копыта цельные);
- 11) двуногие — четырехногие.

В последнем пункте происходит заминка. Приведем ключевую цитату:

«**Чужеземец.** Впрочем, не видим ли за всем этим хорошо известную шутку (с), к которой привело наше разделение?»

Сократ-мл. Какую же?

Чужеземец. Что человеческое наше племя получило тот же удел (συνειληχός) и оказалось соединено с самым родовитым (γενναϊοτάτω) и в то же время самым распущенным (εὐχρηστάτω) родом из всех существующих.

Сократ-мл. Вижу и согласен, что это неуместно.

Чужеземец. В самом деле? Разве то, что медленнее всего (ῥοτάτα), не приходит последним?

Сократ-мл. Совершенно верно, это именно так.

Чужеземец. Но не подумаем ли мы, что гораздо более смешным будет казаться царь, который бежит среди стада и составляет пару тому, (d) кто более всего достоин распущенной жизни².

Сократ-мл. Конечно, подумаем» (266c).

Вслед за этим Чужеземец демонстрирует нам «краткий» вариант выявления предмета политического пастырства (отметим, что выше по тексту диалога он предостерегает от такого пути как поспешного и чреватого травмами³).

Короткий путь (266e):

- 9) двуногие — четырехногие;
- 10) бесперые — пернатые⁴.

² То есть свинопасу. Возможно, Платон играет здесь с образом «божественного» свинопаса Евмея из «Одиссеи», приютившего своего господина по возвращении того на Итаку, но поначалу не узнавшего его (XIV, 3 и далее).

³ Plato. Politicus. 262b: «Прекрасно, когда разыскиваемое сразу отделяется от остального, если, конечно, разделение проведено правильно... Но, дорогой, тонкая отделка ведь небезопасна: гораздо вернее будет вести разрез прямо посередине, благодаря чему легче обнаружить идею».

⁴ Возможно, возвращение «в глубь» текста более решительно, и перед нами 8-й и 9-й шаги деления.

Завершается этот вариант пути фразой: «...заметив же, что человеческому роду достался тот же удел (συνεὶληχός), что и крылатому, надо вновь разрезать двуногое стадо на бесперых и пернатых» (266ε).

Человек оказывается среди пеших-двуногих-бесперых существ, что напоминает некую прекрасно известную историю (см. раздел 2 данной статьи). Это вызывает, казалось бы, естественную интерпретацию предшествующей «шутки»: самое родовитое и распущенное (вариант перевода С. Я. Шейнман-Топштейн: «благородное и беззаботнейшее») «племя» в таком случае понимается как род пернатых.

Наконец, ниже Чужеземец дает **сумму** пройденного пути (267а-с):

- 1) отдающая приказы часть познавательной науки — судящая;
- 2) отдающая собственные приказы — передающая чужие;
- 3) направленная на возвращение животных — на неживое;
- 4) возвращение стад — возвращение отдельных особей;
- 5) руководство пешими — руководство пернатыми;
- 6) руководство безрогими — рогатыми;
- 7) знание о выпасе несмешанных пород — смешанных;
- 8) двуногое стадо людей — от четвероногих.

Отметим в скобках, что пернатость опять отсекается на более ранних периодах деления. К слову всего в трех этих разделах мы обнаруживаем 21 деление — возможно здесь Платон на пифагорейский лад играет с цифрами: $21=3\times 7$.

2. Птичник

Давайте вернемся к «известной шутке». Рассмотрим аргументы в пользу традиционного для отечественных переводов толкования «бегущего среди стада» царя как птичника.

Первый аргумент можно обнаружить в логике деления — точнее, в нарушении некоего здравого смысла, как представляется, вызванного методологией диерезы.

Разделение идет в соответствии с признаком, который избирается Чужеземцем и юным Сократом как решающий. Подчеркивая это, Чужеземец рекомендует проводить разрез «посередине». Разделение на сухопутных и пернатых происходит на 8-м шаге деления. Критерием различия выступает среда обитания. Отметим в скобках, что такое разделение не является у Платона новостью. Так, в «Тимее» он делит всех живых существ на четыре рода: небесный (боги), воздушный (пернатый), водный и сухопутный/пеший⁵.

Однако на 12-м шаге возникает двусмысленная ситуация. Порассуждав о геометрических метафорах, через которые можно прояснить отношение между природами двуногой и четырехногой, Чужеземец упоминает «хорошо известную шутку». Возможный вывод, следующий отсюда: среди двуногих мы обнаруживаем не только людей, но и домашних пернатых созданий — как минимум гусей и журавлей⁶, а, вероятно, и «того самого» петуха из анекдота о Платоне и Диогене Синопском. Получается, что формальный признак, по которому делит виды живых существ основатель Академии, приводит к содержательной путанице. Именно на этом настаивал Аристотель

⁵ См.: Tim. 40b.

⁶ О гусиных и журавлиных фермах Платон говорит выше — см. с. 264.

в трактате «О частях животных». Критикуя метод дихотмического деления, Стагирит утверждает: «Одушевленные существа не следует разделять по общим свойствам души и тела, как, например, в указанных здесь подразделениях на бегающих и летающих: ведь существуют некоторые роды, которым свойственно и то и другое, как, к примеру, роду муравьев. Нельзя также производить деление по признаку дикости и прирученности: таким образом, очевидно, можно расчленил один и тот же вид»⁷. Согласно Аристотелю нужно делить не по одному признаку, но выявлять все, необходимые для определения конкретного рода, то есть идти не от общего к частному, но наоборот. С аристотелевской точки зрения, платоновские деления «научному» мышлению не нужны. Отметим, что основное различие между методикой классификации живых существ у Аристотеля и Платона заключается в том, что Стагирит пытается нащупать видовой признак в физиологии животного, а его учитель — в «экологии вида»: в среде его обитания, образе жизни, отношении к человеческой ойкумене. Но тогда двуногость человека и петуха действительно приобретает некоторое над-биологическое значение!

Напомним же «птичий» анекдот: Диоген Лаэртский говорит: «Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: “Человек есть животное о двух ногах, лишенное перьев”, Диоген ощипал петуха и принес к нему в школу, объявив: “Вот платоновский человек!” После этого к определению было добавлено: “И с широкими ногтями”»⁸.

На это понимание шутки ориентировались не только отечественные переводчики. В. Jowett в своем переводе дает определение искомому виду как «freest and airiest» и комментирует это таким образом: «Men and birds alone remain, and the bird-catcher is running a race with the king»⁹.

Прибавим еще одно наблюдение над текстом анализируемого места из «Политика». Обратим внимание: ссылаясь на «известную шутку», Чужеземец продолжает: «Человеческое наше племя получило тот же удел (συνεἰλητός) и оказалось соединено...» с искомым нами родом домашних животных. Ниже, давая краткий вариант разделения, Чужеземец использует тот же оборот: «...заметив же, что человеческому достался тот же удел (συνεἰλητός), что и крылатому, вновь разрезать двуногое стадо на бесперых и пернатых» (266e). Только ли стилистически созвучны между собой эти близко друг к другу находящиеся фрагменты? Или же Платон, писавший для значительно более внимательных читателей, чем люди, живущие в наше время, так указывает на «двуногую бесперую с плоскими ногтями»?

Отметим еще одно возможное косвенное подтверждение данной гипотезы, которое обнаруживается в творчестве Аристофана. Аристофановские комедии, безусловно, были «на слуху» у афинян IV в. до н. э., а значит, их отлично знали тогдашние «ака-

⁷ Aristot. De Partibus Animalium. I. 3, 643a–b. (Здесь и далее перевод Карнова В. П.) Отметим, что подобные, «делящие пополам», способы определения животных были широко используемы в школьных классификациях платоновской школы. Несколько выше, критикуя «дихотомистов», Аристотель говорит: «Далее, не следует разрывать каждый род, например птиц, помещая одних в одно, других — в другое подразделение, что до сих пор имеет место в “Письменном разделении”, где, например, одни птицы попадают среди водных животных, а другие причисляются к другому роду» (Ibid. I. 2, 264b).

⁸ См.: *Diog. Laert. De vita...* VI, 40 / Пер. Гаспарова М. Л. Ср. также: *Plato. Oroi.* 415a.

⁹ *Plato. Dialogues. Vol. 4 — Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statesman, Philebus* [1892] (The Online Library of Liberty) P. 490.

демики». Поэтому степень присутствия аллюзий и скрытых цитаций из Аристофана в текстах Платона значительно выше, чем мы обычно полагаем. Комедия Аристофана «Птицы», быть может, стимулирует нас именно к «птичьему» решению проблемы «хорошо известной шутки».

Одним из ее персонажей является Удод, царь птиц, который в своей «прошлой жизни» был фракийским царем Тереем, более всего известным благодаря его драматической истории, рассказанной Софоклом. И вот как звучит ответ Удода на один из первых вопросов, который обращают к нему путешественники Эвельпид и Писфетер. На вопрос «Где же перья?» тот отвечает «ἐξέρρουκε» — «повылезли»¹⁰. На античной сцене Аристофан демонстрирует нам двуногого бесперого Удода-Терея задолго до платоновского «животного о двух ногах, лишённого перьев»¹¹.

И вновь вернемся к аристотелевскому трактату «О частях животных». Не на платоновский ли «Политик» намекает Стагирит, когда пишет: «...немыслимо, чтобы существам различного вида был присущ один какой-нибудь вид сущности, неделимый и единый, но всегда они будут иметь различия, как птица и человек (ведь двуногость бывает иной и различной)»¹²?

3. Свинопас

Несмотря на убедительность приведенной интерпретации «шутки» Платона, существует и другое, радикально иное ее понимание.

Начнем с общих суждений. Платон отделил обитателей воздушной стихии еще на 8-м шаге деления. Обратим внимание: отделяются не просто «птицы вообще», но одомашненные пернатые (отделение домашних от диких уже произошло во время 6-го шага). То есть уже отсечены не только вполне летающие цапли и гуси, но и едва летающие куры. «Шутливое» возвращение к ним кажется как раз странным: в той части, где собеседники ищут грань между двуногими и четвероногими, их быть не должно.

9-м шагом на «длинном» пути становится разделение безрогих и рогатых домашних пеших животных. Среди безрогих остается не так и много видов — ведь лошади и ослы — по той причине, что они способны смешиваться, вероятно, могут быть отделены от родов, которых «осталось всего лишь два» (266а). Затем отмечается, что собаки не имеют стадной природы (т. е. они отделены уже на 5-м шаге), и кто же остается? Если мы соглашаемся с отделением лошадей и ослов, то перед нами появляются люди и свиньи (кролики, судя по всему, одомашнены лишь во времена римлян... Слоны, жирафы, верблюды? — не слишком ли экзотично это для Платона?). И те и другие (люди и свиньи) стадные, «домашние», пешие, безрогие, несмешивающиеся. А отличаются только числом конечностей для ходьбы...

Да и среди какого опаздывающего стада может «бежать» царь, похожий в таком случае на свинопаса?

Уже Льюис Кэмбелл в своем классическом издании «Политика» говорит о том, что род, по поводу которого шутит Платон, — это свиньи, а царя, оказавшегося по-

¹⁰ *Aristophan. Ornithes*, 104.

¹¹ «Царское прошлое» Удода может прояснять «родовитость» искомого рода у Платона.

¹² *Aristot. De Partibus Animalium*. I. 3, 643a.

среди стада, сравнивает с «божественным свинопасом» (δῖος ὑφορβός) из «Одиссеи»¹³. В 1917 г. М. Шори возвращается к этому толкованию, развивая его на основе анализа эпитета εὐχερεστάτῳ (266с: «распущенный», но никак не «легкомысленный»), которым Чужеземец называет таинственный род. На основании наблюдений за употреблением этого слова в античных текстах («Филоклет» Софокла, диалоги Платона «Алкивиад I», «Государство», «Законы») М. Шори полагает, что он указывает в данном случае на свойство свиней и человеческое сообщество при последнем делении Чужеземца уподобляется свиному стаду — в этом-то и шутка¹⁴.

В наше время мы также встречаем «свиноводческое» понимание данного места. В издании, посвященном «Политику», Ст. Розен отмечает в исследуемом нами фрагменте слово ὕστατα (медленнее всего) — и говорит, что здесь «некоторые исследователи» обнаруживают звуковую игру («ῥσ» значит «кабан»), считая ее дополнительным аргументом в пользу того, что «самый родовитый» (γενναϊοτάτῳ) род — это свиньи¹⁵.

Добавим несколько своих заметок на ту же тему. Начнем с «родовитости» искомой части домашних животных. В «Софисте» γενναία σοφιστική — «родовитая софистика», которая очищает человека от всех неистинных мнений¹⁶. Если и существует переключка между этими двумя местами из «Софиста» и «Политика», то она — совершенно точно не в пользу «птичьего» понимания искомого рода. «Лучшая» софистика, с которой часто отождествляется ирония Сократа, никак не может быть проиллюстрирована возвышенным беспамятством пернатых. А вот «родовитость» великолепно себя подававших аудитории софистов вполне могла стать предметом насмешки со стороны Платона. Действительно, иронично понятая «родовитость» связана скорее не с легкомыслием пернатых, а с «материализмом» свиней.

Если дать волю некоторой исторической фантазии, то можно вспомнить известную латинскую поговорку (видимо, кальку греческой) «Sus Minervam docet»¹⁷ (Свинья учит Минерву). Ее смысл — нелепо, когда невежа поучает знатока, — вполне подходит для критического подтекста бесед Сократа с софистами. И если «свиноводческая» гипотеза верна, то царское пастырство над «родовитым племенем» свиней выглядит еще более неуместно.

Помимо своей «родовитости» таинственное племя еще и распущенно, но ведь распущены и свиньи (и именно свиньи согласно греческим представлениям — те, кто были важнейшей составляющей их мясного рациона, те, кому посвящено так много сладострастно-гастрономических пассажей у Афиняя, — являлись для эллинов одновременно и символом похоти). Распущены они, конечно, в разных смыслах. Так, Афиней сообщает, что Аристотель говорит в «Об опьянении» «Среди бессловесных животных пьянеют свиньи, поевшие виноградного жома». Кроме них склонны к вину только обезьяны, слоны и некоторые из птиц¹⁸.

Однако главное свойство свиней все-таки половая распущенность. «Поросычьими песенками» (κολάβρος) в Античности называли непристойные стишки. Женские

¹³ *Homer. Odys. XVI, 1. См.: Campbell L. The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford, 1867. Politicus, P. 31–33.*

¹⁴ *См.: Shorey P. A Lost Platonic Joke // Classical Philology, 1917. P. 308–310.*

¹⁵ *См.: Rosen St. Plato's Statesmen. The Web of Politics. Yale. P. 34.*

¹⁶ *Plato. Soph. 231b.*

¹⁷ *Ср.: Cicero. Academica. I, 5, 18.*

¹⁸ *См.: Athenaeus. Deipnosophist. X, 34.*

гениталии неоднократно иносказательно называли «поросятами». В «Лисистрате» спартанский вестник сообщает афинянину, что лакедемонские женщины поклялись не подпускать к себе мужчин¹⁹. То, что в русском переводе стыдливо названо «смоковницами», в оригинале звучит как «ῥσσοῦκων» — слово, имеющее вполне определенное содержание и, опять же, созвучное с обозначением свиней. В подобные игры кое-где играет и Платон. Во второй книге «Государства», когда собеседники отказываются всерьез принимать рассказ Сократа о «буколическом» существовании в деревенской политике, они сравнивают жителей оной со свиньями²⁰. Ряд деталей в предшествующих словах Сократа подсказывает, что это сравнение вполне могло иметь характер соленой эротической шутки в духе Аристофана²¹.

Приведенные аргументы показывают достаточно серьезную вероятность того, что неназванный в «Политике» род — это все-таки свиньи, а царь в этом случае уподобляется свинопасу.

Книга Левит

Как известно, Ветхий Завет включает в себя жесткие пищевые ограничения, к которым древние израильтяне приучались еще с детства. Запрет налагался и на потребление свинины — возможно, именно из-за убеждения в распущенности — и вместе с тем из-за какой-то странной близости людям этого животного. Конечно, книга Левит объясняет это запрет по-своему, и совсем по-другому объясняют систему табу современные богословы, религиоведы, историки, антропологи²².

Однако 11-я глава книги Левит (как, собственно, и 14-я глава «Второзакония») имеют одну черту, роднящую их с разделениями животного мира Платона и радикально отличающую от систематизации животных, осуществленной Аристотелем. Разделения проводятся дуальным образом (хотя и на другой основе — чистое-нечистое, разрешенное-табуированное). Различие оснований и целей деления не должны скрыть от нас некоторого единства сознания Платона и религиозно-мифологического подхода к *olam*'у древнееврейских богооткровенных книг. В чем-то Платон (как и философия в глубинном смысле этого слова) ближе к ним, чем к «позитивизму» Аристотеля.

Не ставя перед собой цели проанализировать характер диерезы 11-й главы книги Левит, мы остановимся только на двух деталях. Во-первых, в пищу дозволено потреблять лишь то, что оперено (даже если под оперением подразумевать шерсть тельца и чешую или плавники у щуки). Все, что утеряло перья, становится греховным и относится к более низкому рангу существования — подобно «полинявшей» душе из «Федра». Заметим, что в отношении птиц, которые как раз «оперены», в книге Левит существует едва ли не больше запретов, чем в отношении других классов живых существ. Это вызвано тем, что значительная часть пернатых трактуется как хищники,

¹⁹ *Aristophan. Lysistr.* Стр. 1000–1001.

²⁰ См.: *Plato. Republic.* 373 d.

²¹ См.: *O'Connor D. K. Rewriting the Poets in Plato's Characters // The Cambridge Companion to Plato's «Republic».* Cambridge, 2007. P. 84–85.

²² Система пищевых запретов, вероятно, связана и с системой жертвоприношений, установленных Моисеем. См.: *Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма.* СПб., 2005. С. 113–117.

или как падальщики, и они явно не могут быть отнесены к тем, что находятся рядом с человеком, и составить «таинственный» последний род деления.

Вторая деталь — это запрет на поедание свинины. Свинья обладает раздвоенным копытом, а потому, казалось бы, должна войти в число «дозволенной» пищи. Однако она — нежвачное животное, и именно это ставит ее «вне закона».

«Раздвоенность» копыта — в данном случае очень важная деталь. Упоминание ее в Левит, так же как и в предложенном, но не проведенном, делении на 10-м шагу диерезы, показывает, что для архаической классификации живых существ она была очень важна. Косвенным подтверждением тому является и Аристотель, который много говорит о расщепленных копытах как в «О частях животных», так и в «Истории животных».

Но раздвоенными копытами из всех «несмешивающих породы», безрогих, нежвачных, и в то же время стадных существ, известных Платону, могут обладать только свиньи. И с этой точки зрения они оказываются вновь естественными «соседями» людей вполне в соответствии с классификацией в разбираемых фрагментах «Политика».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Campbell L.* The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford, 1867.
2. *O'Connor D. K.* Rewriting the Poets in Plato's Characters // The Cambridge Companion to Plato's «Republic». Cambridge, 2007.
3. *Plato.* Dialogues. Vol. 4 — Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statesman, Philebus. London, 1892.
4. *Rosen St.* Plato's Statesmen. The Web of Politics. Yale.
5. *Shorey P.* A Lost Platonic Joke // Classical Philology, 1917. P. 308–310.
6. *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005. С. 113–117.

М. Н. Вольф

«МЕНОН» И ПАРАДОКС ПОИСКА: ИНТЕРПРЕТАЦИИ МЕТОДА ПОЗНАНИЯ¹

Как и большинство ранних диалогов, «Менон» — небольшой по объему, но при этом крайне насыщенный философской проблематикой. Впервые именно в «Меноне» Платон обозначает те проблемы и вопросы, которые будет подробно освещать в течение всего академического периода, что говорит в пользу того, что «Менон» — это не итог наработкам раннего периода, а именно анонс тех задач, к решению которых Платон намерен обратиться в будущем. Если говорить о проблематике диалога содержательно, то она включает прежде всего теорию припоминания (*анамнесис*), теорию идей (но корректнее будет сказать, что она здесь все еще погранична с сократовской теорией определений), метод выдвижения гипотез, проблему возможности познания и истинности знания, раскрывающуюся через знаменитые парадокс Менона, проблему Менона и «дорогу в Ларису». Эпистемическая проблематика и вопросы метода в этом диалоге имеют превалирующее значение.

Как правило, фокус исследовательских интересов к диалогу традиционно сосредоточен на теории припоминания, и именно она зачастую преподносится как центральная идея «Менона». Подробно разрабатывая теорию припоминания в «Федоне» и «Федре», уже в «Меноне» Платон, как часто (и порой небезосновательно) полагают, ставит *анамнесис* в контекст знания и проблемы возможности познания, причем познание исключает познание чувственно воспринимаемого мира (и чувственный опыт), и ориентировано на вечные истины². Тем самым видно, что проблема познания сформулирована Платоном таким образом, что расщепляется на метафизическую и эпистемическую составляющие.

В рамках своей метафизической составляющей теория припоминания напрямую связана с первыми подходами к оформлению теории идей. Стоит отметить, что имеет место полемика в отношении теории идей в «Меноне»: от полного отрицания возмож-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-03-00097а «Ранняя греческая философия в поисках объяснительного принципа: метод, концепции, аргументы»).

² Gulley N. Plato's Theory of Recollection // The Classical Quarterly. New Series. 1954. V. 4. № 3–4. P. 194–213.

ности найти эксплицитно выраженную теорию идей как точку зрения *отдельного* существования идей от вещей до непреложной уверенности в том, что теория идей в «Меноне» очевидна³. В зависимости от этой точки зрения меняется понимание как объекта познания — речь в таком случае идет либо о знании вообще, либо о знании, направленном исключительно на идеи, так и способа познания — внеэмпирическим будет либо демонстративное знание, либо любое знание, что напрямую ведет к признанию Платоном в «Меноне» приоритета априорного знания. Признание или отрицание теории идей в диалоге оказывается существенным моментом для того, какой в итоге окажется конечная интерпретация всего диалога.

Эпистемический контекст диалога в его наиболее привычном виде — это рассмотрение Платоном теории припоминания в связи с парадоксом Менона на примере геометрического пассажа с мальчиком-рабом, и традиционно чаще всего *анамнесис* трактуют как ответ на парадокс: хотя парадокс и демонстрирует, что знание невозможно, *анамнесис* показывает несостоятельность этого вывода, по сути указывая внеэмпирический или априорный путь получения знания. Эти рассуждения приводят к выводу о признании Платоном латентного или пред-существующего знания, а вместе с ним и отдельно-существующих идей.

Мы, в свою очередь, убеждены, что на основании интерпретаций диалога, появившихся за последние нескольких десятков лет, можно сместить фокус значимости в «Меноне» с геометрического пассажа и обсуждаемого в нем *анамнесиса* на парадокс Менона и показать, что решением парадокса будет отнюдь не полумистическая процедура припоминания, а дискурсивное (в ряде интерпретаций — диалектическое) рассуждение, основанное на методе выдвижения гипотез и переходе от истинного мнения к знанию как от необоснованного и нечеткого («бессвязного») представления о чем-либо к обоснованной («связанной суждением о причинах», αἰτίας λογισμός) истине. Первостепенное же значение в такой процедуре будет играть гипотетический метод. Итак, формулировка парадокса в диалоге оказывается своего рода центральным ядром, которое связывает в тугую узел и замыкает на себя всю проблематику, обозначенную в диалоге, и позволяет задать его структурное единство.

Что касается единства диалога, это тоже спорный вопрос его трактовки. Может показаться на первый взгляд, что «Менон» — это несколько вполне самостоятельных и слабо связанных между собой рассуждений, что и дает основания вполне автономно рассматривать открывающий пассаж с поиском ответа на фирменный сократовский вопрос «Что есть *x*?», т. е. «Что такое добродетель» (70b–80d), формулировку парадокса (80d–81a) и следующий за ней геометрический пассаж о знании как припоминании (81a–85c), формулировку гипотетического метода и его применение в доказательстве тезиса «добродетель есть знание» (86d–89c), и наконец, рассуждение о противопоставлении / соотношении правильного мнения и знания (97a ff.). С другой стороны, всю структуру диалога можно рассматривать и как единый аргумент, исходящий из одной предпосылки (является ли добродетель знанием) и направленный на поиск способа

³ Например: Day J. M. Introduction // Plato's Meno in Focus / Ed. by Jane M. Day. New York: Routledge, 1994. P. 13, 23; Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. P. 211–213 — отрицают такую возможность; Vlastos G. Anamnesis in the Meno // Plato's Meno in Focus. P. 101–103 — очень аккуратен в формулировках и полагает, что теория идей, несомненно, уже представлена в «Федре», «Государстве», но избегает говорить о ее наличии непосредственно в «Меноне»; Thesleff H. Platonic chronology // Phronesis. 1989. V. 34. №. 1. P. 17 — для него очевидно, что Платон оперирует в диалоге теорией идей.

установления истинного знания, в котором все упомянутые пассажи можно выстроить как последовательные шаги этого аргумента. Такое видение дает возможность избежать излишних акцентов на одних частях и не упустить из внимания другие. В частности, в отечественной критической литературе чаще всего очень сильный акцент делается на геометрический пассаж и *анамнесис*, как правило, понимаемый в контексте последующих диалогов, и при этом полностью нивелируется метод гипотез и различие истины и мнения.

Итак, если смотреть на диалог с позиций его единства, т. е. как на единый аргумент, то видно, что первый, «сократовский», пассаж с вопросом «Что есть *x*?» присутствует в диалоге не для того, чтобы лишний раз потренироваться в «сократовском» стиле рассуждения и, продемонстрировав его несостоятельность, перейти к «платоновскому», т. е. от сократовской теории определений перебросить мост к платоновской теории идей (хотя такая позиция все же представляется нам более перспективной, чем, скажем, однозначное видение здесь теории идей). В структуре аргумента, обосновывающего эффективные принципы познания, задача этого пассажа — демонстрация трудностей познания неизвестных или только частично известных объектов. На такую функцию этого пассажа, важную для понимания парадокса не как упражнения в эристике или софистического ухищрения, а как серьезной философской проблемы, редко обращают внимание, но, с нашей точки зрения, без учета тезисов-предпосылок для его формулировки и их обозначения или анализа говорить о возможном решении парадокса — все равно что решать задачу, не зная ее условий.

В целом большинство исследователей согласны с тем, что парадокс Менона — это серьезный эпистемологический вызов, ставящий под удар возможность поиска или исследования вообще. Но какого сорта этот вызов, на что именно он нацелен — здесь мы получаем целый веер возможных интерпретаций, связанный в первую очередь с тем, действительно ли за парадоксом стоит какая-то проблема, и если так, то какая именно⁴. И здесь мнения расходятся. Многие полагают, что сформулированный Меноном парадокс — не более чем эристический аргумент, софистическое затруднение, уловка, меноновское средство избежать «перекрестного допроса», некоторые же отмечают, что только Сократ (и собственно Платон, но не Менон) понимает, что это все-таки выражение серьезной философской проблемы⁵.

Упомянутые выше исходные для формулировки парадокса тезисы в 70b–80d могут быть по-разному реконструированы, но именно они, на наш взгляд, способны четко продемонстрировать стоящую за парадоксом проблему. Исходная проблема формулируется Сократом уже в самом начале диалога (71b–c) и на всем протяжении диалога перебираются различные способы ее решения. «Как я могу знать, на что похоже нечто, если я не знаю, что оно такое есть» (71b3–4: ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἄν ὁλοῖόν γέ τι εἶδειν). Эта фраза содержит два существенных маркера, важных для развития проблематики поиска в диалоге (и вообще в античности), и гораздо более известных по аристотелевской терминологии, τί ἐστίν и ὁλοῖόν, «то, что есть» и «то, на что похоже», или «качество» (ποῖόν), и фактически речь идет о том, что именно мы должны познавать сначала: сущность вещи через ее качества или на основании качеств вещи — ее

⁴ Подробное перечисление этих возможных интерпретаций см.: *Scott D. Plato's Meno*. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 75.

⁵ *Nehamas A. Meno's paradox and Socrates as a teacher // Plato's Meno in Focus*. P. 221–222; *Scott D. Plato's Meno*. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 75.

сущность⁶. Тезисы-предпосылки можно представить, как это делает Н. Уайт, в форме порочного круга: (а) если мы знаем объект, то это знание сопровождается знанием его специфических характеристик (предикатов); (б) а чтобы узнать, что эти специфические характеристики, или предикаты, принадлежат именно искомому объекту, мы должны знать объект в целом⁷.

Итак, у нас имеются (1) предпосылки, предшествующие формулировке парадокса — (T1) если мы ничего не знаем о конкретном объекте, откуда мы узнаем, как и где его искать, (T2) если у нас есть частичное знание об объекте, но сам объект в целом остается не известен, откуда мы знаем, что такое частичное знание у нас имеется именно об этом, а не о каком-либо другом, сходном, объекте, (2) сам парадокс поиска: «Человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (80d–81a).

Обозначенные предпосылки вкуче с парадоксом задают дилемму поиска знания вообще, в том числе они справедливы и для случаев, когда источником знания оказывается *анамнесис*. Если имеются вопросы «откуда известно, что мы ищем именно эту сущность, а не иную, если мы не знаем сущность» или «откуда известно, что данные характеристики указывают именно на искомую сущность⁸», то традиционный ответ на них в духе «душа припомнила» не будет корректным по ряду причин. Душа в умопостигаемом мире не имеет дело с конкретными объектами, такими, как, например, «историк медицины Менон», а только с понятием или сущностью, например «человек», и, следовательно, поиск, направленный на конкретные объекты с привлечением *анамнесиса*, не валиден. Значит, прежде всего, при таком виде постижения следует отвергнуть любой аспект эмпирического познания; но это невозможно сделать для «Менона», поскольку пассаж о «дороге в Ларису» демонстрирует как раз такой вид знания — знание о чувственно воспринимаемом мире.

В каком-то смысле решение этого затруднения приходит из признания в диалоге теории идей: существуют некие отдельные от вещей сущности, душа всматривается в них и соотносит с ними причастные им объекты, тем самым их познавая. Но ответ «Мы знаем сущность, потому что наше знание сущности априорно в силу свойств познающей души» на вопрос, откуда мы знаем суть вещи, данный из контекста «Менона», остается слабо обоснованным. Помимо прочего, это не снимает проблемы порочного круга предпосылок, обозначенного Н. Уайтом: если мы действительно знаем объект (сущность), то мы гарантированно знаем и все его предикаты, все его сущностные характеристики, и раз так, то всякие затруднения с познанием исключены. Разумеется, впоследствии предложенный выше ответ будет подкреплён «метаспелеологией» «Государства», «психологией» и «иппопсихологией» «Федона» и «Федра», платоновским решением элейского вопроса и т. п., но он невозможен исходя из содержания только

⁶ Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. Cambridge University Press, 2004. P. 211; White N. P. Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. Vol. 28. № 2. P. 293; более подробно о платоновской проблеме поиска по целому или по частям см.: Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 147–154.

⁷ White N. P. Inquiry. P. 289–310.

⁸ Достаточно ли предикатов «здоровый», «умер молодым», «историк медицины», чтобы понять, о каком (об одном и том же или нет) Меноне идет речь; т. е. будем ли мы *знать* Менона, *зная* его предикаты?

«Менона». В противном случае мы либо должны допустить, что Платон, когда писал свои диалоги, держал перед глазами всю свою доктрину в законченном виде, в течение его жизни она не претерпела никаких изменений и в каждом из диалогов он акцентирует внимание на разных ее аспектах; но у такой позиции немного сторонников, и мы не входим в их число. Либо же, руководствуясь *retitia principii*, зная, что уже буквально в следующем диалоге Платон начнет развивать теорию идей, мы допускаем, что и в «Меноне» она имеет место, пусть и не в законченной форме, а потому в отношении «Менона» настолько же справедливо говорить об априорном знании умопостигаемых внеположенных вещам объектов, насколько и для будущих диалогов. Как отмечает Дж. Дэй, для тех, кто знаком с «Государством» и другими диалогами среднего периода, очевидно, что теория идей в «Меноне» уже где-то на горизонте. Если же читатель Платона еще не знаком с «Государством», едва ли ему придет в голову связывать концепцию двух миров с именем Платона или утверждать имплицитное наличие полноценной теории идей в «Меноне»: все это будет искажением⁹. Показательна в этом контексте и ремарка Р. Дэнси. По его мнению, нет способа ответить на вопрос, признавал ли Платон теорию идей, когда писал «Менон», но зато очень легко дать ответ, играет ли теория идей какую-либо роль в аргументе диалога, и Дэнси вполне убедительно показывает, что в структуре аргумента «нужды в такой теории нет»¹⁰.

Если признав отсутствие теории идей в диалоге, мы все-таки настаиваем на *анамнесисе*, и припоминание подразумевает поиск знания о любых, даже эмпирических, сенсительных объектах, то вопрос, каким способом осуществляется *анамнесис*, продолжает оставаться открытым. Ответ тут не очевиден в силу (Т1) и (Т2). Мы, с одной стороны, «вспоминаем» знание сразу обо всем объекте целиком, в силу чего можем восстановить и все его характеристики, — но тогда как объяснить расхождения во мнениях у разных людей, исследующих один и тот же физический или даже интеллигибельный объект (что как раз и демонстрируется обычно Сократом в рамках его фирменного поиска «Что есть *x*?», когда каждый дает свой собственный и часто противоречивый ответ на заданный вопрос в попытке дать определение одного и того же объекта или понятия). С другой стороны, если мы припоминаем объект по частям, то откуда уверенность, что память нас не подвела и эта часть действительно принадлежит искомому объекту? В «Федоне» Сократ возвращается к тому, как же работает *анамнесис*, но постановка вопроса принципиально другая: речь идет уже не о поиске целого по его частям, а о поиске по аналогии, припоминании объектов по сходству или несходству (73d–74b). В случае же с постановкой проблемы в «Меноне», пока мы не получим максимальное число характеристик припоминаемого предмета или его существенное свойство, мы можем с легкостью принять за него любой другой, сходный или нет, но *другой* объект¹¹. И очевидно, что при таком способе познания кто-то один уже должен располагать знанием о припоминаемом, чтобы вывести на верную дорогу другого. Все это делает *анамнесис* довольно случайной и нерационализируемой процедурой: на первый взгляд *анамнесис* позволяет «вспомнить», возродить в бессмертной душе «латентное», априорное знание, но при этом невозможно четко задать

⁹ Day J. M. Introduction // Plato's Meno in Focus. P. 13.

¹⁰ Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. P. 213.

¹¹ К примеру, можно спросить: «Помнишь, в прошлом июле был день, солнечный, но ветреный?» и задать тем самым некоторое число характеристик этого дня, которых в то же время не будет достаточно, чтобы «припомнить», о каком именно из солнечных и ветреных июльских дней идет речь.

последовательность ходов и принципов, в соответствии с которыми мы узнаем именно нужное искомое, а не нечто иное.

Итак, проблема получения знания посредством *анамнесиса* в контексте парадокса Менона и его предпосылок остается рационально не решаемой. Но как тогда все-таки возможно познание, а особенно познание, связанное с эмпирическими и дискурсивными средствами? Если рассматривать диалог в целом, как аргумент с последовательно выстроенными шагами, то наиболее обсуждаемая его часть — геометрический пассаж с участием мальчика-раба — может быть проинтерпретирована не как успехи *анамнесиса*-припоминания по сходству или не сходству сродни априорному знанию, но скорее как демонстрация дискурсивного способа познания. Решение неграмотным мальчиком-рабом сложной геометрической задачи, поданное в диалоге под видом *анамнесиса*, в действительности таковым не является. Этот пример демонстрирует, как должно осуществляться обучение в том случае, когда собеседник не имеет навыка рассуждать самостоятельно, но зато может согласиться с верным и отрицать неверное, если ему это явно продемонстрировать. В таком случае теория припоминания в «Меноне» — это не поиск того, что душа знала в мире идей, но утратила при переходе в феноменальный мир, а, отставляя в сторону красивые и загадочные мифологические образы, удобная и хорошо функционирующая дидактическая теория¹², и именно так мы и будем ее понимать в оставшейся части аргумента.

Вся рассмотренная выше часть аргумента — поиск определения добродетели в контексте сократовского поиска «Что есть x ?», парадокс, и рассмотрение того, что обычно называют теорией припоминания, фактически направлено на решение исходной и общей задачи: «Можно ли приписать свойства Q или R некоторому x , если мы не знаем, что такое x ?» (можно ли научиться добродетели или получить ее путем упражнения, если мы не знаем, что такое добродетель). В целом эта часть диалога хорошо показывает, что парадокс поиска подчеркивает проблему, с которой сопряжен поиск ответа на вопрос «Что это?», выявляет скептический момент в отношении поиска знания и отнюдь не является проходным элементом, который можно легко обойти, приняв, что мы *просто* вспоминаем хорошо забытое.

Следующая часть аргумента, на наш взгляд, как раз демонстрирует, каким образом изложенные в геометрическом пассаже принципы можно применить не только в отношении дискурсивного знания, но и знания вообще (не исключая, как кажется, эмпирического) и, что принципиально важно, об априорном принципе познания в этой части аргумента речи не идет. Сократ утверждает, что такая возможность есть, если мы построим познание на аналогичном геометрическому предпосылочном методе. Сократ прибегает к *анамнесису*, отводя ему роль допущения: *допустим, у нас есть* неполное знание (без введения допущения дальнейшее продвижение к знанию неосуществимо, поскольку, согласно T2, неполное знание невозможно, ибо не ясно, о каком именно объекте это знание). Только в этом случае мы можем вернуться к тому, что мы исследуем.

Возобновить продуктивный поиск сути вещей (или даже определений или идей) помогает отнюдь не припоминание (это, как мы увидели, допущение), а гипотетический метод, как раз и основанный на признании возможных допущений. Использование метода выдвижения гипотез или аргументов от гипотез позволяет продемонстрировать,

¹² Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон». С. 157–158.

что по сути сама теория припоминания в контексте «Менона» не столь важна, с ней или без нее метод выдвижения гипотез все равно будет работать: «Не зная ничего о добродетели — ни что она такое, ни какова она, — будем исследовать, можно ли ей выучиться или нет, исходя из некоторой предпосылки и говоря вот так: “Если...” и т.д.» (87 b–c).

Но метод выдвижения гипотез порождает новую проблему, часто так и называемую — *проблема Менона*, суть которой заключается в противопоставлении истинного мнения и знания, а также понимания, почему второе оказывается ценнее первого. Это — знаменитый пассаж о «дороге в Ларису» (97a–98c). Именно на основании противопоставления истинного мнения и знания (собственно истины) и сомнения в истинности не только результата используемого метода, но и самого допущения (гипотезы) у Сократа рождается мысль о действительной полезности и возможности использования истинного мнения. Более того, он приходит к выводу, что истинные мнения оказываются наиболее полезны, только будучи связанными, как Дедаловы статуи, а роль такой связи между ними выполняют обоснования: мнения улетучиваются из души, пока мы не свяжем их суждением о причинах (*αἰτίας λογισμός*), которое в действительности и берет на себя роль припоминания. Теперь круг проблематики замкнулся: знанием будет то, что хорошо обосновано.

Таким образом, итог диалога, если сконцентрировать внимание не на теории припоминания в традиционном понимании, а на парадоксе Менона, все же оптимистичен: знание возможно, но не потому, что мы мистическим образом вынимаем его (как фокусник из шляпы) из некоторого латентного состояния, субъективно, а потому, что набор наших базовых нерелевантных вер способен изменять свой статус, претерпев путь от истинного мнения к истине, если получает должное обоснование, исходным пунктом которого является метод выдвижения гипотез и объективные процедуры их проверки.

Разумеется, такая трактовка сопряжена с некоторыми трудностями, в частности с тем, что же именно понимает Платон под *αἰτίας λογισμός*, или с тем, насколько метод гипотез у Платона коррелирует с принципами гипотетико-дедуктивного познания, но это уже отдельные вопросы. Кто-нибудь может возразить, что все эти моменты могут оказаться несущественными в свете корректировки Платоном своего учения в сторону априорного познания идей, но это не совсем так. Впервые обозначив этот метод в «Меноне», Платон неоднократно возвращался к его обсуждению в первую очередь в «Федоне» и «Государстве», важную роль отводил ему в «Пармениде»¹³. В этой связи стоит говорить не только об очевидной значимости этого метода для Платона, но и об истоках этого платоновского метода познания. На наш взгляд, понимание структуры аргумента в «Меноне», место метода гипотез в ней, связь с математическими принципами философского исследования в элеатовских докринах, их критика в «Пармениде» — все это может пролить свет на становление метода исследования

¹³ Метод гипотез часто обсуждается в литературе, например: Plato's Meno / Edited with an Introduction, Commentary and an Appendix by R. S. Bluck. Cambridge: University Press; Toronto: Macmillan Company of Canada. 1961. P. 75–107; Heitsch E. Platons Hypothetisches Verfahren im Menon // Hermes. 1977. 105. Bd. H. 3. P. 257–268; Bedu-Addo J. T. Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno // The Journal of Hellenic Studies. 1984. V. 104. P. 1–14; Sternfeld R., Zyskind H. Plato's «Meno»: 86E–87A: The Geometrical Illustration of the Argument by Hypothesis // Phronesis. 1977. V. 22. №. 3. P. 206–211; Plato's Parmenides / Translated with introduction and commentary by S. Scolnicov. University of California press, 2003. P. 9–12.

в античности в целом, если только и на сам этот диалог мы позволим себе смотреть в свете различных возможных его интерпретаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вольф М. Н.* Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 146–159.
2. *Bedu-Addo J. T.* Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno // The Journal of Hellenic Studies. 1984. V. 104. P. 1–14.
3. *Dancy R. M.* Plato's Introduction of Forms. Cambridge University Press, 2004.
4. *Gulley N.* Plato's Theory of Recollection // The Classical Quarterly. New Series. 1954. V. 4. № 3–4. P. 194–213.
5. *Heitsch E.* Platons Hypothetisches Verfahren im Menon // Hermes. 1977. 105. Bd. H. 3. P. 257–268.
6. *Nehamas A.* Meno's paradox and Socrates as a teacher // Plato's Meno in Focus / Ed. by Jane M. Day. New York: Routledge, 1994. P. 221–248.
7. Plato's Meno in Focus / Ed. by Jane M. Day. New York: Routledge, 1994. (Routledge Philosophers in Focus Series).
8. Plato's Parmenides / Translated with introduction and commentary by S. Scolnicov. University of California press, 2003.
9. Plato's Meno / Edited with an Introduction, Commentary and an Appendix by R. S. Bluck. Cambridge: University Press; Toronto: Macmillan Company of Canada, 1961.
10. *Scott D.* Plato's Meno. New York: Cambridge University Press, 2005.
11. *Sternfeld R., Zyskind H.* Plato's «Meno»: 86E-87A: The Geometrical Illustration of the Argument by Hypothesis // Phronesis. 1977. V. 22. № 3. P. 206–211.
12. *Thesleff H.* Platonic chronology // Phronesis. 1989. V. 34. № 1. P. 1–26.
13. *Vlastos G.* Anamnesis in the Meno // Plato's Meno in Focus / Ed. by Jane M. Day. New York: Routledge, 1994. P. 88–111.
14. *White N. P.* Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. V. 28. № 2. P. 289–310.

В. Л. Селиверстов

ЧИСЛО ЭРОТА. ДИАЛЕКТИКА ЧИСЛА, ИЛИ МАТЕМАТИКА ЛЮБВИ В «ПИРЕ» ПЛАТОНА

Все познаваемое, конечно же, имеет число.

Филолай (Фр. 44 В 4)

Большинство подлинных диалогов Платона среднего периода творчества представляют собой законченные художественные произведения. Исключение, пожалуй, одно — «Теэтет», в котором разговор о знании оказывается незаконченным в самом диалоге и как бы исторически в последовательности событий «размыкается» на последующие диалоги («Апология Сократа», «Софист» и «Федон»)¹.

Помимо доказательств самой речи персонажа, ее красоты и образности присутствует еще одно, которое зависит не от воли говорящего, но целиком от искусства Платона-писателя — сюжетная линия. В «Пире» она непосредственно связана с главной темой сочинения и, можно сказать, представляет собой своего рода «эйдос» предмета разговора. Композиция диалога не просто связана с философским содержанием, но читатель (слушатель) получает символический ответ на поднятые вопросы из общего целого впечатления от прочитанного (услышанного).

Причем Платон мастерски пользуется этим приемом не единожды. Так, в «Федоне», где речь идет о бессмертии души и в качестве одного из доказательств приводится припоминание, рассказчик дословно помнит речи всех говоривших и как бы невольно добавляет еще один объективный аргумент в пользу правоты Сократа². И если Федон помнит события примерно месячной давности, то в «Пармениде» Кефал рассказывает о визите знаменитых элейцев в Афины и воспроизводит по памяти беседу с ними юного Сократа, бывшую лет пятнадцать тому назад. С другой стороны, в «Теэтете», где нет окончательного ответа и, кажется, его не следовало ожидать, речи главных

¹ Об этой «странности» отчасти идет речь и в блестящей статье Т. В. Васильевой «Беседа о Логосе в платоновском “Теэтете” (201c–210d)» (*Васильева Т. В.* Комментарии к курсу античной философии. М., 2002. С. 119–150).

² См. об этом подробнее: *Селиверстов В. Л.* Философская память и художественная форма в диалогах Платона // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: Материалы 12-й Международной конференции молодых ученых. СПб., 2001.

персонажей зачитываются по записи³. В «Пире» таким же образом в интермедии мы обнаруживаем еще одно доказательство истинности аргументов Сократа с точки зрения композиции произведения, поскольку припомнить рассказчик может только то, что имеет отношение к истине.

* * *

Перейдем к самому диалогу. Не следует до конца верить Федру в том, что Эрота до сего времени никто не восхвалял. Вернее другое — подчеркнуто математически точно этого никто не делал до Платона. Диалог «Пир» — один из первых именно философских гимнов любви. Было бы вполне естественным проследить движение сюжетной линии и найти определенные смысловые и логические подсказки к высказываниям участников диалога.

На наш взгляд, вполне очевиден и не требует пространных объяснений символизм числа произносивших речи об Эроте — их семеро. Кульминацией рассуждений о любви становится речь Сократа, а не предыдущих/последующих участников беседы. Именно Сократу оказывается доступным источник точного знания, передаваемого Диотимой от богов, ибо он — философ, которому должны быть открыты врага знания и который поэтому призван быть истинным поклонником и служителем Эрота. Диалог «Пир» становится настоящим гимном не только платонической любви (поклонению красоте души, а не тела), но и символическим образом философского стремления к мудрости и истине вообще.

Число главных участников диалога и его тема являются своего рода подсказками к тому, чтобы внимательней присмотреться к числовому ряду и исчисляемости того, о чем ведут речь говорящие, и, возможно, отметить символические закономерности в развитии темы диалога. Мы коснемся лишь некоторых особенностей применения Платоном символики чисел в сюжетном разворачивании темы диалога, т. е. использования чисел в художественном замысле произведения. В случае определенной успешности предпринимаемого здесь краткого анализа текста числовая символика может стать еще одним ключом к пониманию общего философского замысла рассматриваемого диалога.

* * *

Разумеется, Платон неоднократно говорит о числах и, главным образом, в пифагорейском смысле. Непосредственно же числа, их онтологическое основание и значение в научном познании рассматриваются в позднем диалоге «Послезаконие». Там прозвучит высказывание в пифагорейском духе: «... тот, кто не умеет правильно считать, никогда не станет мудрым» (977d). В «Тимее» числа названы божествами, а космос преподносится как гармоническое соотношение чисел и пропорций. В том же «Послезаконии» «единица» понимается как образ неба, разделенного на семь сфер, которые составляют единый строй. Кроме того, переход от «единицы» к «двойке» уподобляется смене дня ночью; о «двойке» как результате деления говорится в «Федоне». Диалектические свойства чисел рассматриваются в «Филебе»⁴ и «Государстве». Трехсоставный

³ См. об этом: *Селиверстов В. Л.* Субъект познания в диалоге Платона «Теэтет» // Междисциплинарный гуманитарный семинар «Философские и духовные проблемы науки и общества». СПб., 2001.

⁴ См. по этому поводу обстоятельную статью: *Щетников А. И.* Число в «Филебе» Платона // СХОАН. Vol. 3.2 (2009). С. 450–465.

образ колесницы души в «Федре» также символичен и указывает на сдерживание крайностей двойственности в «тройке» и т. д.

Сюжет «Пира», как представляется, также может быть рассмотрен с привлечением числовой символики, которая подсказывает определенную качественную составляющую смысла речей, а их порядок, напротив, на оценку смысла высказываемого⁵.

* * *

Первым слово берет софист Федр. Его речь полна возвышенного пафоса, и мы узнаем, что Эрот — самый древний, могущественный и даже безначальный бог, равно как Хаос и Гея по Гесиоду и Акусилаю (178bc)⁶. Все существует благодаря ему, ибо он — источник величайших благ. Его воле подчиняются и последующие поколения богов, и все люди. Сила его такова, что даже смертным он может даровать продолжение жизни после посещения Аида. Последнее может символически прочитано как жизнь после смерти, т. е. дар бессмертия.

Вторым говорит некий купец Павсаний, который не настолько известен нам как Федр⁷. Он разделяет Эрота согласно двойственности богини любви Афродиты⁸. Следовательно, почитания и восхваления достоин спутник Афродиты Урании — неземной покровительницы искусств, а не пошлой, рожденной при помощи матери, т. е. женской физической природы, сторонней по отношению к уму и душе. Как видим, Платон совершает переход от «одного» к «двум» — в двойственность, показывая, как «одно» переходит во «многое», причем устами как раз второго по счету говорящего.

Сама по себе двойственность — признак неопределенности и неустойчивости, она является началом множественности и убывания вообще. Отсюда и атрибуция

⁵ По замечанию В. Йегера, Эрот у Платона явно связан с числом. Однако Эрот рассматривается в комментарии к «Пиру» только как космический принцип единства сущего и без уточнения диалектических соотношений и числовых переходов в самой сюжетной линии диалога (*Йегер В. Пайдейя*. Воспитание античного грека. М.: ГЛК, 1997. С. 182–196).

⁶ В этом, кстати, сказывается критическое отношение Платона к поэтам-мифотворцам — он «выбирает» достоверное с точки зрения высказываемого логоса, а не эмоционально окрашенное из мифа о прошлом.

⁷ Этот персонаж труднее остальных связать с каким-либо исторически существовавшим знаменитым современником Платона. Ясности не привносит и подробный справочник по персонажам диалогов: *Nails D. The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Cambridge, 2002.

А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи вообще не придают этому имени большого значения и в комментарии к диалогу «Протагор» указывают, что знатный керамеец (скорее всего, купец) Павсаний и сопровождающий его юный Агафон — те же, что и в «Пире» (*Платон*. Соч.: В 4 т. СПб., 2006. Т. 1. С. 554). На наш взгляд, на второго участника беседы возлагается довольно ответственная задача достойного продолжения замечательного энкомия Федра, и, значит, имя должно быть «говорящим».

На слуху современников Платона наверняка была поэма Эмпедокла «О природе», в которой некий Павсаний посвящается автором в божественные тайны космоса, в котором любовь и вражда порождают многообразие вещей. Причем М. Л. Гаспаров в комментарии к переводу говорит, что, вероятно, последний был любовником Эмпедокла (*Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. М.: Ладомир, 1999*). Также вполне вероятно использование Платоном совпадения имен для того, чтобы даже великий поэт прошлого Эмпедокл именем своего последователя принял бы участие в общем разговоре о любви. Наше замечание кажется уместным, поскольку Платон позволяет себе усадить за один стол даже Сократа с Аристофаном, чего в действительности, скорее всего, не было.

⁸ В. В. Биbihин, комментируя неизданные по-русски статьи А. В. Лебедева, цитирует его в части сочинения Эмпедокла «О природе», где говорится о специальной инициации некоего друга Эмпедокла — Павсания в мистерии Афродиты (см.: *Биbihин В. В. Лес (hyle)*. СПб., 2011. С. 20).

множественности свойств не только Эрота, но всего сущего Павсанию, который вынужден говорить еще и о выборе как первом признаке несовершенства двойственности и множественности: «О любом деле можно сказать, что само по себе оно не бывает ни прекрасным, ни безобразным. Например, все, что мы делаем сейчас, пьем ли, поем ли или беседуем, прекрасно не само по себе, а смотря по тому, как это делается, как происходит: если дело делается прекрасно и правильно, оно становится прекрасным, а если неправильно, то, наоборот, безобразным» (181a). Необходимость делать выбор — признак прежде всего исторического несовершенного бытия⁹.

Далее следует некоторая заминка, и вместо Аристофана речь произносит врач Эриксимах. Любопытно его небольшое замечание: «Поскольку Павсаний, прекрасно начав свою речь, закончил ее не совсем удачно, я попытаюсь придать ей завершенность» (186a). В этом прочитывается посыл к продолжению: «двойка» сама в себе завершена быть не может и нам предлагается перейти к своеобразной законченности сочетания «чета» и «нечета» в «тройке» — в третьей речи.

Эриксимах говорит о том, что Эрот разлит во всей живой природе и вездесущ. Соединение крайностей, которые различил Павсаний, он, как врач, обнаруживает в стремлении подобного к подобному. Искусство врачевания сводится, кроме всего прочего, к чередованию и составлению правильных сочетаний в телесном и душевном составах человека с помощью как раз Эрота: «Ведь тут требуется умение установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь. Самые же враждебные начала — это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое и тому подобное» (186d). В подтверждение и продолжение этих слов он приводит высказывание Гераклита, что «единое, расходясь, само с собою сходится» (187a), которое интерпретирует как соединение звуков в единую музыкальную гармонию. Сюда же он относит и искусство мантики, как любовные и правильные отношения между людьми и богами.

Четвертым выступает баснописец и сатирик Аристофан и оговаривается: «Не того боюсь я, что скажу что-нибудь смешное, — это было бы мне на руку и вполне в духе моей Музы, — а того, что стану посмешищем» (189b). Эта знаменательная оговорка предвещает сочиненный, как полагают А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, Платоном миф

⁹ На наш взгляд, в такого рода переключке смыслов содержится своего рода ответ Платона великому предшественнику Эмпедоклу. Диалектически «второе» и «множественность» никак, по Платону, не могут вернуться в «одно» — это исключено, но могут представлять некое сложное и сложное единство. Такого же рода рассуждение встречаем и в «Федоне» по поводу природы «двойки» и «тройки». Напротив, во фрагменте поэмы «О природе» Эмпедокла находим возможность такого смешения в попеременном действии сил любви и раздора, которое порождает как разделение, так и объединение всего сущего в мире:

Речь моя будет двойной: ибо — то прорастает Единством
Многость, то вновь разделяется рост Единства на Многость.
Смертных вещей двояко рождение, двояка и гибель:
Ибо одно от слиянья Всего и рождается и гибнет, —
И в разделенье Всего растет и гибнет другое.
Сей непрерывный размен никак прекратиться не может:
То, Любовью влекомое, сходится все воедино,
То враждою Раздора вновь гонится врозь друг от друга.

(Перевод Г. И. Якубаниса в переработке М. Л. Гаспарова)

об андрогине¹⁰. В этом же содержится и своего рода извинение за возможно некорректное содержание и в то же время, указание на продолжение двойственности и разделенности в четности «четырех».

Человеческая природа, по Аристофану, претерпела изменения за нечестие первых людей. Изначально был один род людей трех полов: мужчины, женщины и андрогинны — третий пол, который сочетал в своем теле первых и вторых. Все они восходят к божественным началам: мужской пол к Солнцу, женский — к Земле, а андрогинный — к Луне. Как видим, Платон дает нам пример символического объяснения единства «тройки», находямой в исходной природе «одного». Первые люди были рассечены богами на две половины, в результате чего образовалось два пола — мужской и женский, т. е. по разрушению единства «трех» образуется простая двойственность (что напоминает мифологическое жертвоприношение богов первого человека, неразлично содержавшего и жизнь, и смерть, или сакральное разделение единого мирового яйца, из половин которого были образованы небо и земля, или мир многого¹¹). Поэтому теперь каждая из частей бывшего когда-то единого существа ищет свою половину, к которой испытывает любовное влечение и хочет слиться телесно. Аристофан добавляет, что если люди и далее будут гневить богов непочтением, то их тела будут рассечены на еще более дробные части, т. е. умножение частей приводит к бессмысленности существования каждой части вне целого. «Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (193а), т. е. во влечении людей друг к другу присутствует некая онтологическая сила, присутствующая в человеческой природе.

Если мы немного остановимся на этой речи и графически покажем пары соотношений полов, то увидим первое в истории философии и науки осмысление примера простейшей матрицы 2×3, в которой даны все пары сочетаний противоположного.

| | |
|---|---|
| + | + |
| + | - |
| - | - |

Пятым говорит Агафон, само имя которого очень точно характеризует победителя поэтического состязания, проходившего накануне¹². По его замечанию, «все... предшественники не столько восхваляли этого бога, сколько прославляли то счастье и те блага, которые приносит он людям. А каков сам податель этих благ, никто не сказал» (195а). И далее он перечисляет свойства Эрота, говоря, что тот любит молодых и избегает старости и уродства, будучи сам молод, нежен и красив, а также обладает свойствами совершенного бога.

Все соглашались, что речь прекрасна и достойна настоящей похвалы Эроту. Здесь можно уловить некоторую интригу, если предположить, что могло бы последовать после застолья, и, видимо, происходило в тогдашнем мужском интеллектуальном кругу в качестве своего рода награды самому талантливому¹³. Сократ заведомо

¹⁰ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Критические замечания к диалогу «Пир» // Платон: Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 449.

¹¹ В общем, весь диалог, по замечанию Р. В. Светлова, можно рассматривать как своего рода жертвенную трапезу.

¹² От прилагательного ἄγαθος — «прекрасный».

¹³ См. об этом: Савченкова Н. М. Альтернативные стили чувственности: идиосинкразия и катастрофа. СПб., 2004.

оказывается в двойственном положении и продолжателя темы, которая кажется собеседникам исчерпанной, и соперника прекрасному и молодому Агафону в неравном состязании: далеко не красавец и уже стареющий философ против юного и талантливого поэта.

Ответ Сократа — это и продолжение множественности в «чете» исчисления, и завершение второй «тройки». Платон производит своего рода согласование различных смысловых рядов в речи шестого участника диалога¹⁴.

Сократ не торопится принять вызов на чужих условиях. Более того, он заранее признает свое поражение в пустом красноречии, поскольку манера красиво говорить не соприродна истине. Не случайно он упоминает софиста Горгия в качестве такого умельца двойственных речей, не содержащих ничего от подлинного знания. Соревноваться именно в этом он не намерен.

Сократ предлагает подойти к предмету разговора с выяснения сущности Эрота, т. е. с процедуры диалектического исследования. Платон показывает разницу в направленности речей. В платоновской подаче философ, учитывая свойства и качества какого-либо сущего, стремится выяснить прежде всего именно сущность рассматриваемого — постичь субстанцию, а не акциденции. Пятеро предыдущих рассуждали главным образом о качественной и внешней стороне дела и таким способом стремились к созданию целостной картины. Сократ же говорит исключительно о сущности Эрота. Платон выстраивает формальное соответствие содержания пересказываемого мифа тому, кто его пересказывает, т. е. женщина оказывается равноправным заочным участником рассуждения¹⁵.

Тут же обнаруживается, что Эрот не может быть отнесен к богам, ибо заложенная в нем двойственность говорит о неустойчивой природе гения. Стремиться к чему-либо можно, только если не обладаешь им. Далее следует рассказ о том, как молодому Сократу поведала родословную Эрота не кто-нибудь, а жрица дельфийского храма Диотима. Эрот, по ее словам, происходит от бессмертного отца, бога богатства Пороса и от смертной женщины Пении, т. е. бедности, а потому сочетает в себе природу обоих начал: нищету и богатство, бессмертие и смертность, полноту и лишенность, мудрость и невежество, красоту и безобразие. Сама природа заставляет этого гения быть философом и искусным софистом в речах, всегда стремиться к красоте и благу, не обладая и не удерживая в себе последнего. Любовь для людей оказывается, кроме всего прочего, стремлением к бессмертию, ибо и рождение по плоти и великие дела исторических деятелей есть результат их жажды бессмертия и стремления к прекрасному самому по себе.

Встречая соответствие благой души и красивого тела, мы невольно отмечаем это. Но душа, наученная в различениях, будет стремиться именно к красоте души, желая родить не по плоти, а в прекрасных суждениях, после чего перейдет к наукам

¹⁴ Этьен Жильсон по подобному поводу замечает, когда комментирует сочинение Макробия «На сон Спициона»: «Так, само по себе число Один (монада) не обладает ни мужской, ни женской природой, тогда как последующие нечетные числа представляют собой мужскую природу, а четные — женскую. Кстати заметим, что таким образом объясняются выдающиеся добродетели числа 7, рожденного в результате оплодотворения числа 6 единицей» (Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2004. С. 88 (Гл.: Латинский платонизм IV века)).

¹⁵ По справедливому замечанию Р. Н. Демина, здесь присутствует явный намек на то, что у пифагорейцев равноправными членами общины были женщины, которые могли учить наравне с мужчинами.

и многообразие красоты во всем. Совершив переход от частного к общему, к прекрасному самому по себе и к учению о прекрасном (в чем, кстати, можно увидеть намек на пифагорейцев¹⁶), человек сможет родить подлинную добродетель. «А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (212а).

Диотима не только удостоила беседы философа, но и поведала о предназначении быть всю жизнь служителем Эрота. В итоге получается, что именно Сократ, а не все предыдущие участники, является подлинным поклонником Эрота, голос которого он временами слышит и к советам которого прислушивается.

Речью Сократа заканчивается смысловой цикл рассмотрения главной темы диалога. Далее развития темы ожидать, по-видимому, не следовало бы. Но в пифагорейском смысле не «шесть», а «семь» означает гармоничную законченность и полное раскрытие предмета разговора. Если мудрость и совершенство какого-либо знания непременно связаны с исчисляемостью и порядком, то вопрос о специфике философского мышления, как подлинного стремления к прекрасному самому по себе, несомненно, можно раскрыть через генезис числового ряда. Можно было ожидать, что седьмым по счету будет говорить философ. Однако последним все-таки говорит не Сократ, а Алкивиад, впоследствии — афинский политический и военный деятель, т. е. человек практического ума.

Платон вводит еще одного персонажа, который не столько разрушает стройный порядок из шести последовательных речей, сколько дает законченную картину. Алкивиад необходим Платону как сторонний наблюдатель особенностей характера Сократа. Седьмая речь уже не об Эроте, а о философе Сократе. Причин тому может быть несколько. Во-первых, добродетель без проявления в человеческих поступках, характере и поведении — всего лишь умозрительное понятие и, в софистическом смысле, красивые слова. Платон сразу после высказываний Сократа по этому поводу заставляет Алкивиада говорить о том же и фактически свидетельствовать об истинности сказанного первым. Получается, что Алкивиад, ругая его за нечувствительность к телесным красотам, произносит панегирик мужеству и стойкости Сократа. Эрот производит в философе неизгладимые изменения, делая человека созерцателем вещей, недоступных простому обывателю. Во-вторых, сам по себе сюжетный ход с внешним взглядом не участвовавшего в разговоре человека дает полную законченность и внутреннего и внешнего рассмотрения любви и Эрота в философском смысле.

¹⁶ Сократ передает слова Диотимы: «Кто... будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе... — нечто, во-первых, вечное, т. е. не знающее ни рождения, ни гибели... а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное... Прекрасное... предстанет ему... само по себе, всегда в самом себе единообразное...»

Вот каким путем нужно идти в любви... начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх... пока не поднимешься... к тому, которое и есть учение о самом прекрасном... И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший...» (210е–211с). По замечанию В. Йегера, обладание знанием блага и учение (μάθησις) о прекрасном есть конечная цель странствования в царстве наук (Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. С. 194).

А. Ф. Лосев в этом месте находит иерархию ступеней восхождения к умозрительному прекрасному (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 228–229).

Диалектический «круг» замкнут седьмым участником диалога. Последующий ход событий уже не имеет такого же философского наполнения и необходим только с точки зрения соответствия когда-то происходившей беседе, поэтому, очевидно, рассказчик Аристодем и не помнит окончания пира у Агафона, сославшись на то, что уснул.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Nails D.* The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics. Cambridge, 2002.
2. *Бибихин В. В.* Лес (hyle). СПб., 2011.
3. *Васильева Т. В.* Комментарии к курсу античной философии. М., 2002.
4. *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004.
5. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: ГЛК, 1997.
6. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000.
7. *Платон.* Сочинения: В 4 т. СПб., 2006.
8. *Савченкова Н. М.* Альтернативные стили чувственности: идиосинкразия и катастрофа. СПб., 2004.
9. *Селиверстов В. Л.* Субъект познания в диалоге Платона «Теэтет» // Междисциплинарный гуманитарный семинар «Философские и духовные проблемы науки и общества». СПб., 2001.
10. *Селиверстов В. Л.* Философская память и художественная форма в диалогах Платона // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: Материалы 12-й международной конференции молодых ученых. СПб., 2001.
11. *Щетников А. И.* Число в «Филебе» Платона // ΣΧΟΛΗ. Vol. 3.2 (2009). С. 450–465.
12. *Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э.* М.: Ладомир, 1999.

А. А. Санжениаков

КАЛОКАГАТИЯ В КОРПУСЕ ТЕКСТОВ ПЛАТОНА¹

Целью настоящей работы является реконструкция содержания понятия *калокагатия* на материале корпуса текстов Платона. Сразу отметим, что это понятие не пользовалось большой популярностью среди греческих авторов (поэты не использовали его, оно имело хождение только среди философов, однако и здесь оно встречается крайне редко²). Авторы периода классики употребляли его в своих произведениях в разных смысловых контекстах. В связи с этим возникает вопрос: возможно ли вообще какое-то уточнить содержание этого понятия?

В слове *калокагатия* (καλοκάγαθία, καλὸς κάγαθός) объединены два прилагательных — *καλός* (прекрасный) и *ἀγαθός* (хороший, добрый). По всей видимости, впервые оно употребляется во времена так называемых «семи мудрецов». Так, Аполлодор в книге «О философских школах» приписывает Солону такие слова: «Прекрасным и добрым (καλοκάγαθον) верь больше, чем поклявшимся»³. Как и многие другие исследователи, В. Йегер связывает идеал *калокагатии* с аристократическим сословием, где этот идеал зарождается и культивируется, что позволяет проводить параллели с английским «gentleman»⁴. В то же время предположение, что *калокагатия* использовалась как эпитет аристократии ранее V в. до н. э., очень сомнительно⁵. Нам представляется достоверным тезис, согласно которому «идеал калократии с течением времени менялся: постепенно все большее значение приобретала внутренняя красота»⁶, то есть

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 11-33-00347а2 «Благо и безразличное в раннеисточеческой философии»).

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VIII. Кн. 2. Итоги тысячелетнего развития. М.: Фолио, 2000. С. 492.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 72.

⁴ Йегер В. Пайдейя: воспитание античного грека. Т. 1. М.: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2001. С. 30.

⁵ Donlan W. The origin of kalos kagathos // The American Journal of Philology, Vol. 94. № 4 (Winter, 1973). P. 366.

⁶ Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 733.

морально-нравственное совершенство индивида. При этом мы полагаем, что свой завершающий этап становления идеал *калокагатии* находит в этике ранних стоиков, а именно в тезисе Хрисиппа из Сол «только нравственно-прекрасное благо (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν)» (SVF III 30). В настоящей работе, как уже было сказано, мы попытаемся на материале корпуса текстов Платона реконструировать содержание понятия *калокагатия*, что позволит выявить ту роль, которую предположительно сыграл Платон и его наследие в генезисе этого понятия.

В корпусе текстов Платона словосочетание *καλὸς κάγαθος* встречается в различных вариациях и имеет разный смысл. Прежде всего бросается в глаза эстетический аспект этого понятия. Для Платона *калокагатийный* человек — это человек красивый. Другой вопрос, *чем* красив? Однозначного ответа в диалогах Платона нет. *Калокагатия* может быть и красотой души, и красотой тела. Например, при описании юноши Евтидема в одноименном диалоге он прибегает к формуле *καλὸς καὶ ἀγαθός* для обозначения только внешней, физической красоты (Euthyd. 271b4). На это указывает добавление τὴν ὄψιν (внешний вид, наружность). В другом диалоге *калокагатия* уже выступает как характеристика, не сводимая к внешней красоте. Это явствует из таких слов: он выделялся «всем своим видом — не только заслуживающей хвалы красотой, но и явными внутренними достоинствами (τὴν ὄψιν διαφέρων, οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιός ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλὸς τε κάγαθος)»⁷ (Lysis. 207a3). Подобное противопоставление можно встретить в «Протагоре»: «Совсем еще мальчик, безупречный, как я полагаю, по своим природным задаткам (καλὸν τε κάγαθὸν τὴν φύσιν), а на вид очень красивый (καλός)» (315e1). Таким образом, в текстах Платона *калокагатия* местами отождествляется с прекрасным внешним обликом, местами же с чем-то, что не может быть сведено только к внешним данным.

Другой смысловой спектр, обнаруживаемый в понятии *калокагатия* в текстах Платона, может быть сформулирован в виде вопроса: каков источник *калокагатии*, она врожденна или же формируется через образование и обучение? Так как в ряде случаев Платон говорит о природной (*καλὸς τε κάγαθος τὴν φύσιν* — Euthyd. 273a8, Resp. 376c5) или врожденной (*καλὸς κάγαθος γενέσθαι* — Spuria. 398d4) *калокагатии*, мы можем заключить, что этико-эстетический идеал платоновского человека имеет свои предпосылки в природных задатках. Это предположение только крепнет, когда мы читаем диалоги, в которых Платон подвергает сомнению способность софистов обучить добродетели. Например, Сократ обращается к Протагору с такими словами: «Ведь ты не только считаешь себя человеком безукоризненным (*καλὸς κάγαθος*) и действительно являешься достойным, но думаешь, что можешь сделать хорошими и других» (Prot. 348e3). В другом диалоге он настойчиво выясняет, кого же Калликл сделал достойным человеком: «Что, стал ли в прежние времена кто-нибудь из афинян лучше благодаря Калликлу? Есть ли хоть один человек, иноземец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным — несправедливым, распущенным и безрассудным, а Калликл превратил бы его в человека достойного (*καλὸς τε κάγαθος*)?» (Gorg. 515aб). Подобные рассуждения можно прочесть и в диалоге «Лахет» (186c4). Естественно, это не значит, что *калокагатия* и добродетельность могут развиваться в человеке без каких-либо усилий, напротив, таковые необходимы, но источник их должен находиться не вовне, а внутри ученика, в противном случае все усилия учителей тщетны.

⁷ Пер. Платона дается по: Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

Такое истолкование платоновской *калокагатии* противоречит нашему тезису, который гласит, что данный идеал с течением времени изменялся, при этом все большее значение приобретала внутренняя красота, под которой необходимо понимать морально-нравственное совершенство. Если Платон мыслит *калокагатию* как нечто подобное хорошей наследственности, доставшейся от благородных родителей, при этом то и дело понимает под *калокагатией* физическую красоту, то получается, что платоновский идеал ничем не отличается от аристократического, где большое значение имеет родство и наследственность. Впрочем, это в некоторой степени объясняется его аристократическим происхождением. Тем не менее такое истолкование вступает в противоречие с ригористической этикой Платона, которую он демонстрирует в диалоге «Горгий», когда отстаивает тезис: творить несправедливость хуже, чем терпеть несправедливость (474c–d). Там же он отождествляет прекрасное (мы сказали бы в данном случае, *нравственно-прекрасное*) и благо, при этом делает это в стоическом духе, то есть без эстетических коннотатов (под прекрасным понимается не красивое, а достойное похвалы).

Все это наводит нас на мысль о тщетности и ошибочности анализа морально-нравственного идеала Платона через призму *калокагатии*. По всей видимости, это понятие употребляется Платоном как хорошо известная, почти простонародная (то есть известная каждому) фигура речи, не требующая особых пояснений и сложного анализа, в то же время обладающее достаточным объемом, чтобы там поместились как эстетические смыслы, так и природный акцент.

Для того чтобы разрешить сложившееся затруднение, мы воспользуемся методом ретроспективной реконструкции. Этот метод предполагает, что, зная результат развития понятия (итоговый комплекс смыслов), мы выявляем пути его становления, при этом прямое обращение к самому понятию не является необходимым. С нашей точки зрения итоговый философский смысл понятия *калокагатия* выкристаллизовался в учении Ранней Стои, где под этим понятием подразумевается добродетель и все причастное добродетели (SVF III 16), игнорируется всякая эстетическая составляющая, а также социальная и природная предзаданность (SVF III 225). Такое понимание фундируется ригористическим тезисом — «Только нравственно-прекрасное есть благо» (SVF III 30). А последнее связано с таким базовым для Стои положением, как разделение всего сущего на благо, зло и безразличное (SVF III 68). Мы полагаем, что это дистинкция стала ключевой для окончательного формирования понятия *калокагатия* в Ранней Стое. Вместе с тем мы считаем, что в предыдущих (достоических) философских традициях это различие явно или не явно играет ту же роль, то есть задает смысловой стержень в формировании идеала *калокагатии*, и в конечном итоге идеала морального человека вообще. Чтобы подтвердить нашу модель, мы обратимся к текстам.

Первым текстом у нас будут «Воспоминания» Ксенофонта, передающие беседу Сократа с Аристиппом. «А ты думаешь, — отвечал Сократ, — что хорошее — одно, а прекрасное — другое? Разве ты не знаешь, что все по отношению к одному и тому же прекрасно и хорошо (καλά τε καὶ ἀθά)? Так, прежде всего о духовных достоинствах (ἡ ἀρετή) нельзя сказать, что они по отношению к одним предметам нечто хорошее, а по отношению к другим нечто прекрасное; затем, люди называются и прекрасными и хорошими в одном и том же отношении и по отношению к одним и тем же предметам; также по отношению к одним и тем же предметам и тело человеческое кажется и прекрасным и хорошим; равным образом, все, чем люди пользуются, считается

и прекрасным и хорошим по отношению к тем же предметам, по отношению к которым оно полезно»⁸ (Хен. Мемор. III, 8, 5). Для нашего небольшого исследования важно не только то, что Сократ приравнивает прекрасное и хорошее (как мы уже говорили, это делает Платон в «Горгии», 474c–d), но и то, что он относит к вещам хорошим и прекрасным добродетель (ἡ ἀρετή). Это первый шаг в становлении идеала *калокагатии* как морально-нравственного совершенства человека.

Пока пропустим Платона и сразу обратимся к Аристотелю. Для Аристотеля «Хороший, следовательно, — это тот, для кого хороши природные блага. Действительно, блага, которых домогаются и которые кажутся величайшими, — почет и богатство, достоинства тела, счастливые удачи и возможности, — все это блага от природы, но для кого-то они могут стать вредными в зависимости от его устройства. Так, ни безрассудный, ни несправедливый, ни распущенный не получают ни малейшей пользы от употребления этих благ, подобно тому как не получает пользы больной, если употребляет пищу здорового человека, равно как и немощному и увечному не приносит пользы то, что украшает человека здорового и полноценного. Нравственно прекрасный же человек (καλὸς δὲ καγαθός) — это тот, кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти [нравственно] прекрасные блага ради них самих. Прекрасны же добродетели и дела, производимые добродетелью»⁹ (EE, VIII, 3, 1248b27–37). Обратим внимание, что к «прекрасному» и «хорошему» здесь прибавляется еще такая характеристика, как «само по себе», это тоже необходимый ход на пути к становлению различия всего сущего на благо, зло и безразличное. При этом человек, взыскивающий прекрасное само по себе и осуществляющий таковое в поступках, может считаться *калокагатийным*. Важное дополнение к пояснению и обоснованию нашей модели мы находим в следующем тексте: «Применяя деление надвое, мы одни вещи относим к прекрасным, другие — к хорошим, из хороших же одни хороши как таковые, другие — нет. И к вещам прекрасным мы относим добродетели и добродетельные поступки, к хорошим же — власть, богатство, славу, честь и им подобное. Нравственно прекрасен (ὁ καλὸς καγαθός) тот, для кого вещи, которые хороши как таковые, хороши, и вещи, которые прекрасны как таковые, прекрасны. Такой человек и хорош и прекрасен. А тот, для кого вещи, хорошие сами по себе, нехороши, не будет нравственно прекрасным, подобно тому как не будет здоровым тот, для кого бесполезны вещи, сами по себе полезные. Так, если для кого-то вредны богатство и власть, они нежелательны ему, и он предпочтет обладать тем, что не повредит ему. Того, кто опасается обладать каким-либо благом, нельзя считать нравственно прекрасным. Хорош и прекрасен тот, для кого все хорошее хорошо, и его не портят такие вещи, как, например, богатство, власть» (MM, II, 9, 1207b20–1208a4). В этом тексте мы обнаруживаем, что *калокагатия* человека зависит от того, каким образом он относится к такому роду благ, которые могут быть как полезны, так и вредны (в предыдущей цитате эти блага Аристотель назвал «природными»), в раннестоической этике такие относительные блага получили имя «безразличное». Если суммировать материал по Аристотелю, то выходит, что идеал *калокагатии* заключается в человеке, поведение которого безусловно как с точки зрения абсолютных ценностей, так и с точки зрения относительных.

Теперь мы возвращаемся к текстам Платона, но уже с иным взглядом и новыми инструментами. Если ранее мы выявляли случаи словоупотребления *калокагатии*

⁸ Пер. С. И. Соболевского.

⁹ Пер. Аристотеля дается по: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1–4. М.: Мысль, 1975–1983.

и выясняли, в какой смысловой контекст они заключены, то теперь мы ищем тексты, посвященные различению на благо, зло и безразличное, и выясняем, каким образом нюансы этого различения преобразуют идеал *калокагатии*. Прежде всего еще в «Апологии Сократа» Платон вводит дистинкцию на душевные блага (знание, мудрость) и «все прочие блага». Укоряя своих сограждан в потере нравственного ориентира, Сократ из «Апологии» говорит: «Не от денег рождается доблесть (*ἀρετή*), а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной» (Apol. 30b). Таким образом, наличие внешних и телесных благ (или природных, как их назвал бы Аристотель) ставится в зависимость от благ душевных. Для Платона непреложной истиной является тезис, согласно которому «счастливые счастливы потому, что обладают благами» (Symp. 205a). Другой вопрос, какого рода эти блага и каким образом они были достигнуты. По всей видимости, счастливые обладают и душевными благами и «всеми прочими благами». При этом последние есть результат первых. Поясним посредством следующей цитаты: «В целом же, Клиний, — сказал я, — как представляется, все то, что мы раньше назвали благами¹⁰, не потому носит это имя, что по самой своей природе является таковым, но вот почему: если этими вещами руководит невежество, то они — большее зло, чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость, то они скорее будут добром; само же по себе ни то ни другое ничего не стоит» (Euthyd. 281d–e). Таким образом, у Платона идеал *калокагатии* также связан с дистинкцией на благо, зло и безразличное¹¹, только обозначены эти области сущего у него иначе — душевное благо (разумение, знание, мудрость), порок (невежество) и «прочие блага» (здоровье, деньги, власть и т. д.). При этом в его текстах обнаруживается явная связь между обретением благ относительных и наличием подлинных благ. В целом платоновский идеал *калокагатии* — это человек знающий и мудрый, который посредством своей мудрости и знания может использовать во благо окружающие предметы, свои природные навыки. Если обобщить наше исследование, то *калокагатия* — это состояние человека, при котором внешний мир (сам по себе морально индифферентный) может быть использован только положительно (с точки зрения морали).

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения: В 4 томах. Т. 1–4. М.: Мысль, 1975–1983.
2. Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер; Пер. с фр. В. П. Гайдамака, М. А. Графовой. Т. I. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2006. 499 с.

¹⁰ Выше Сократ причислил к благам богатство, «здоровье, красоту и другие прекрасные телесные совершенства», «родовитость, власть и почести у себя на родине» (Euthyd. 279a–b).

¹¹ Совершенно верно замечает М. Канто-Спербер: «За добродетелями Сократ признает только их способность создавать порядок в душе и руководить людьми в пользовании всеми человеческими благами, которые могут содействовать разысканию подлинного блага, когда они подчинены добродетели, но в отрыве от добродетели неминуемо повлекут за собой нравственную порчу. Так, богатство и власть, не сопряженные с добродетелью, быстро превратят любого человека в образец порока. Именно в этом разграничении добродетели и благ, зависящих от телесных качеств или от внешних факторов, ярче всего проявляется коренное различие между нравственной философией Платона, с одной стороны, и аристократическим нравственным идеалом и бытующим в обществе представлением о нравственности — с другой» (Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер; Пер. с фр. В. П. Гайдамака, М. А. Графовой. Т. I. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2006. С. 280).

3. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.
4. *Йегер В.* Пайдейя: воспитание античного грека. Т. 1. М.: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2001. 593 с.
5. *Ксенофонт*. Сократические сочинения / Пер. С. И. Соболевского. СПб., 1993.
6. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VIII. Кн. 2. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. С. 491–557.
7. *Платон*. Собрание сочинений: В 4 томах. Т. 1–4. М.: Мысль, 1990–1994.
8. Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол: этические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Стоярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008. 300 с.
9. *Donlan W.* The origin of kalos kagathos // *The American Journal of Philology*. Vol. 94, № 4 (Winter, 1973). P. 365–374.

М. А. Трушина

ΜΙΜΗΣΙΣ В ПЛАТОНОВСКОМ «ГОСУДАРСТВЕ»

История термина «μίμησις» весьма насыщена. Начиная от времен архаики с их культами и ритуальными действиями, она тянется к древнегреческой трагедии и постепенно переходит в сферу философии. В ассоциативном ряду, связанном с этим термином, первой персоной от философии является Платон.

О Платоне написано и сказано много. Что неудивительно, ведь, собственно, Платон и открывает эпоху мысли, которую мы склонны называть рациональной, учитывая, конечно, то, что фигура его учителя Сократа дана нам опосредованно, т. е. не аутентично. Но извечная проблема разделения мыслей учителя и ученика встает здесь особенно остро по отношению и к самому Платону. Как обнаружить учение Платона за передачей сократовских бесед? При такой постановке вопроса нам, возможно, остаются в удел лишь тонкие историко-филологические изыскания. Но что, если предположить, что метод Платона заключается как раз в этом непрямом говорении? То есть в подражании? Но как же так, ведь Платон так яростно нападает на всякого рода подражания, на μίμησις как таковой! И это не единственное противоречие.

Платоновская теория подражания-мимесиса оказала огромное влияние на эллинистическую и римскую эстетику, да и вплоть до XVIII в. она оставалась крайне важной для самых разных теорий. Впоследствии она была «дискредитирована» романтиками, и это влияние романтизма оказалось столь сильным, что с опорой на него платоновское учение оценивают и по сей день. Отто Апелт писал, что идея подражания — не что иное, как «систематическое насилие над искусством», «лишение искусства всего его волшебства»¹. И многие современные работы написаны в духе оправдания искусства, якобы оклеветанного Платоном, и выискивания в его текстах все новых противоречий².

¹ Apelt O. Platonische Aufsätze. Leipzig; Berlin. 1912. P. 68–70. Цит. по: Verdenius W. J. Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us. Leiden, 1972. (Перевод с английского наш; — М. Т.)

² См., например: Murdock I. The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists. Oxford: Clarendon Press, 1977.

За многовековую историю изучения платоновского «Государства» и понятия *μίμησις* к автору нему неоднократно предъявлялись упреки самой различной природы. И это не случайно. Как писал С. С. Аверинцев, «в облик Платона как мыслителя и впрямь входят многозначность и многосмысленность, подчас переходящие в настоящее интеллектуальное коварство»³. Рассмотрим основные «противоречия», которые можно найти в столь неоднозначном тексте платоновского «Государства».

1) Сама форма диалога противоречит платоновскому запрету на подражательность в искусстве. Платон описывает события, свидетелем которых он не являлся. Среди участников диалога «Государство» Платона найти можно лишь иносказательно — в лице его учителя Сократа и в лице его братьев — Главкона и Адиманта: «Славного Аристана божественный род — его дети» (368a). Так же, как и в других платоновских диалогах, мы сталкиваемся с проблемой отличия слов самого Платона от слов Сократа.

Диалог представляет собой сплошную прямую речь. Но ведь именно такой подход Платон осуждает в третьей книге, когда приводит в пример обращение жреца Хриса к Агамемнону из гомеровской «Илиады». «Если бы, сказавши, что пришел Хрис, <...>, Гомер продолжал бы затем свой рассказ все еще как Гомер, а не говорил бы так, словно он стал Хрисом, ты понимаешь, что это было бы не подражание, а простое повествование» (393d).

2) Каким образом Платон демонстрирует несостоятельность ложного уподобления? «Разбором уподобления истинного: примером, благодаря которому нам удастся уяснить себе значение справедливости для человека, оказывается государство»⁴. Платон пишет: «Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству» (368e). Но гораздо удобнее рассмотреть ее действие на большем, подметив «в идее меньшего подобие большего» (369a).

3) Чтобы доказать то, что и после смерти справедливые люди получают должное воздаяние, Платон рассказывает миф о путешествии души «одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии» (614b). Описывается загробный мир, полный ужасающих картин. Но ведь такие описания были запрещены в третьей книге как бесполезные для воинов: «Кто считает Аид существующим, и притом ужасным, разве будет тот чужд страха смерти и разве предпочтет он поражению и рабству смерти в бою?» (386b).

4) Но, пожалуй, наиболее существенным упреком Платону можно считать противоречие между третьей и десятой книгами. В первом случае Платон указывает на важность поэзии для воспитательных целей: она должна познакомить юношей с правильными мифами, а следовательно, и с правильными представлениями о благе, справедливости и т. д. Такое мусическое воспитание, «с малых лет незаметно делающее юношей близкими прекрасному слову и ведущее к дружбе и согласию с ним», будет подавать им правильные примеры героического поведения, которые, будучи созерцаемыми с раннего детства, направят их души к *подражанию* такому поведению.

Платон осуждает подражательные искусства как неподобающие стражам государства, так как делать по-настоящему хорошо можно только одно дело. Но тут же замечает, что «если уж подражать, так только тому, что надлежит, то есть сразу же,

³ Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха: к 2400-летию со дня рождения. М., 1979. С. 91–92.

⁴ Маковецкий Е. В. Мимесис в платоновском «Государстве» // Античный мимесис: Сборник статей, посвященных памяти проф. К. А. Сергеева. СПб., 2008. С. 40.

с малых лет подражать людям мужественным, рассудительным, свободным и так далее» (395c).

В десятой же книге Платон осуждает уже всю поэзию как подражательную, второе удаленную от истины и изгоняет ее из идеального полиса по причине ее пагубного влияния на граждан. Получается, что Платон как бы забыл о том, что «неподражательная» поэзия полезна в воспитательных целях? Но тут же он говорит о том, что «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (607a). (Впрочем, можно отметить, что и они подражательны, так как они представляют характеры и действия богов и людей.) Таким образом, десятая книга не только противоречит третьей, но и содержит противоречия в самой себе.

В этом последнем пункте и находится средоточие всех платоновских «парадоксов» и «противоречий». К нему можно свести все «методологические» и «формальные» странности «Государства». Потому что в нем раскрывается отношение Платона к подражанию как таковому или, другими словами, статус художественного творения. Так каков он, этот статус? Быть поэтам и художникам в идеальном полисе или не быть? Противоречит ли третья книга десятой? Рассмотрим поподробнее.

Защитники высокого удела искусства от обвинений Платона закрывают глаза на весьма немаловажный факт: по Платону, не только искусство подражательно; не только поэзия сравнивается с живописью — она служит метафорой и философии. «Никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу» (500e), — пишет Платон, подразумевая под художниками философов — законодателей идеального полиса. В мире Платона не только художники подражают природе — ум подражает Идее Блага, как зрение подражает Солнцу. «Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он [философ. — М. Т.] этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?» (500bc).

Как считает К. Дортер⁵, диалог «Государство» структурирован в соответствии с восходящей иерархией четырех «ступеней» бытия (уподобление, вера, рассудок и разум), которая, в свою очередь, соответствует движению от «теней» к Солнцу в мифе о пещере в седьмой книге. Седьмая книга — кульминация этого восхождения. И если на вершине этого восхождения Платон пишет о необходимости для философа миметического поведения, то неужто он действительно огульно порицает всякое подражание и творчество?

В целом можно выделить две стратегии разрешения платоновских противоречий. Первая состоит в различении понимания мимесиса в третьей и десятой книгах. Так, Н. Паппас считает, что в первом случае Платон имеет в виду мимесис в качестве «перевоплощения» («impersonation»); подражание здесь имеется в формальном смысле, как узкоспециальный термин, наподобие косвенной речи в современной филологии. Нарратив и мимесис отличаются по форме, но не по сути; как пишет Паппас, «мимесис делает поэзию более вредоносной, чем она была бы без него, но сам по себе такого влияния не оказывает, необходимо, чтобы персонажи были низменны сами по себе»⁶. Во втором же случае рассуждения о мимесисе невозможно понять без

⁵ *Dorter K. The transformation of Plato's Republic. Oxford, 2006.*

⁶ *Pappas N. Plato's Aesthetics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/plato-aesthetics/>*

рассмотрения книг, следующих за третьей и излагаемой в них теории души. Именно после различения способностей души опасность подражания становится очевидной: «Никоим образом нельзя допускать, поскольку она подражательна. Это, по-моему, стало теперь еще яснее — после разбора порознь каждого вида души» (595a). Обнаружилось, что проблема не в том, что благородные люди подражают недостойному, а в том, что подражание как таковое вызывает душевный разлад. Когда искусство ловит нас в ловушку «похожести», нас, очевидно, отрезвляет разумная часть души, взывая к тому, что картина не есть реальная кровать, к примеру. Но в книге IV утверждается, что если душа стремится одновременно в разных направлениях, значит, имеет место конфликт между какими-то частями души (436ab). Следовательно, искусство влияет на неразумную часть.

В похожем ключе рассуждает и Дж. Тейт⁷, отвечая на вопрос, должны стражи идеального полиса подражать. Тейт разделяет два вида подражания: первый запрещен; он состоит в отождествлении себя с кем бы то ни было (можно вспомнить «перевоплощение», о котором писал Паппас). Такое отождествление разрушает однонаправленность стражей, мешает им хорошо выполнять свою задачу. К тому же подражатели, имея склонность к перевоплощению, будут представлять низменные качества. Второй тип подражания позволителен, более того, желателен. Это подражание с самого детства качествам, которыми должен обладать страж — мужеству, рассудительности, свободе. На первый взгляд это тот же самый мимесис; на самом же деле это подражание не иному, но своему собственному идеальному характеру, т. е. развитие собственной личности.

При таком подходе десятая книга оказывается логическим продолжением третьей. Здесь так же осуждается подражание в негативном смысле — подражание чужому нраву и образу. Не имея знания, можно изобразить только видимость, но не идею, не истинный образ кого бы то ни было. И это будет то самое подражание, втрое отстоящее от истины (τρίτον τι ἀπό τῆς ἀληθείας).

Однако такая стратегия изначально предполагает понимание мимесиса в «Государстве» как понятия, с которым Платон каким-то образом работает. А это положение весьма спорно. Можем ли мы с равной степенью уверенности говорить о существовании «понятия μίμησις» и мимесиса как такового в платоновском диалоге? Мы видим, что Платон говорит о влиянии мимесиса на душу человека и общество в целом. Более того, мы видим, что сам Платон искусно применяет мимесис в своем произведении. Мы имеем богатую историю слова μίμησις, берущую свои истоки еще в архаических культурах, мистериях и, затем, в театральные действия. И разумеется, мы имплицитно подразумеваем эту историю, рассматривая то, как Платон обращается с этим словом. Но можем ли мы возвести это слово до уровня понятия?

И здесь намечается возможность для еще одной стратегии: мы можем отметить миметический подход к самому диалогу, и увидеть в нем необычную игру с читателем. Вызывает интерес гипотеза И. А. Протопоповой о том, что Платон, показав пример истинного уподобления, идеального мимесиса, оправдал искусство⁸. Тогда осуждение живописи и то, что «на протяжении всего диалога Сократ и его собеседники создают свое государство именно как “живописцы” и “ваятели”», — не противоре-

⁷ Tate J. «Imitation» in Plato's Republic // The Classical Quarterly. Vol. 22. № 1, 1928. Jan. P. 16–23.

⁸ Протопопова И. А. «Государство» Платона — идеальный мимесис? // Логос. М., 2011. № 4 (83). С. 100.

чие, а следование единой миметической стратегии. И в таком случае, отнесись мы серьезно к такому словесному творению, мы ограничились бы восприятием только внешности — т. е. как раз то, что Платоном осуждается. Кажется маловероятным, что Платон был не в состоянии заметить таких противоречий. И, хотя такая трактовка диалога является провокационной, зато она отвечает излюбленному платоновскому тезису о том, что каждому предмету соответствует свой логос. И кажется, разговору о мимесисе действительно соответствует сплошное подражание.

Очевидно, что *mimesis* являлся проблемой и для самого Платона, и для всех, кто делал попытку рефлексии как над диалогом «Государство», так и над корпусом платоновских текстов вообще. «Государство» — диалог-загадка, его можно интерпретировать с самых разных позиций и трудность его понимания состоит в том, что он вполне приемлет несколько таких позиций. Мы можем относиться к нему как к стандартному философскому трактату — и тогда проблема мимесиса может либо привести нас к множественным противоречиям и осуждению Платона, либо к какой-либо из «теорий подражания», будь то теория творческой интерпретации божественной истины или классификация разных типов подражания. Или мы можем применить «взгляд с точки зрения мимесиса» к самому диалогу и увидеть в нем необычную игру с читателем. И тот и другой подход как открывает одни перспективы, так и закрывает другие: первый дает возможность научно-теоретического анализа, но не позволяет взглянуть на диалог как на самостоятельное произведение искусства мастера. Второй же позволяет вдоволь насладиться «миметической игрой», однако нужно помнить, что, как остроумно отметил Е. В. Маковецкий, «это самая неблагоприятная задача: истолковывать ту иронию, которой, возможно, никогда и не существовало»⁹.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Pappas N.* Plato's Aesthetics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/plato-aesthetics/>
2. *Tate J.* «Imitation» in Plato's Republic // *The Classical Quarterly*. Vol. 22. № 1. 1928. Jan. P. 16–23.
3. *Verdenius W. J.* Mimesis: Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us. Leiden, 1972.
4. *Маковецкий Е. В.* Подражание у Платона, или Чем философ лучше художника? // *Вестник Русской Христианской гуманитарной академии*. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 60–64.
5. *Маковецкий Е. В.* Мимесис в платоновском «Государстве» // *Античный мимесис: Сборник статей, посвященных памяти проф. К. А. Сергеева*. СПб., 2008. С. 40–88.
6. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М., 1993–1994.
7. *Протопопова И. А.* «Государство» Платона — идеальный мимесис? // *Логос*. М., 2011. № 4 (83). С. 89–100.

⁹ *Маковецкий Е. А.* Подражание у Платона, или Чем философ лучше художника? // *Вестник Русской Христианской гуманитарной академии*. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 64.

И. Н. Мочалова

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ПЛАТОНА, ИЛИ БЫЛА ЛИ У ПЛАТОНА НЕПИСАННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Спор о том, была ли у Платона неписаная философия, длится уже не одно десятилетие, но сегодня, думается, он так же далек от разрешения, как и более полувека назад, когда эта проблема, словно волной революционного взрыва, была вынесена на гребень платоноведения.

Проблема «неписаного» учения Платона и раньше существовала в кругу платоновских проблем, так как сохранились античные свидетельства о внутриакадемической деятельности Платона. От поздней античности и вплоть до конца XVIII в. существование устного эзотерического учения Платона не подвергалось сомнению. Его анализировали такие крупные ученые XIX в., как К. Германн, Э. Целлер, У. Виламовиц-Меллендорф, П. Фридендер и др., но, признавая эзотеризм бесспорным фактом биографии Платона, они не рассматривали его как проблему кардинально важную для понимания всего платоновского творчества, разделяя концепцию «нейтральности» эзотерических учений Платона, развитую Э. Целлером и ставшую эталоном суждений о платоновском эзотеризме в XIX — начале XX в.

Причиной внимания к устному Платону во второй половине XX в. стало осознание неудачи: несмотря на огромную исследовательскую работу, задача, поставленная еще Ф. Шлейермахером, оказалась неразрешимой — тщательный анализ диалогов так и не позволил раскрыть скрытую от глаз исследователей систему философии великого Платона. Уверенность в существовании такой системы и стремление найти ее и привели к смене координат поиска. Для молодых последователей В. Шадевальда — Ганса Йоахима Кремера и Конрада Гайзера исследовательским пространством становится устное эзотерическое творчество Платона как выражение подлинных взглядов мыслителя¹. И хотя за прошедшие полвека взгляды тюрбингенцев претерпели определенную эволюцию, в главном они остались неизменными: подлинный Платон — это создатель устного учения, предназначавшегося ближайшим ученикам и лишь в качестве неясных непосвященному намеков содержащегося в диалогах. Несмотря на радикализм,

¹ *Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959; Gaiser K. Platons Ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1963.*

подход тюрингенцев нашел целый ряд сторонников и последователей как в Германии, так и за ее пределами, а сама концепция неписаной философии для многих историков античной философии приобрела статус неоспоримого факта.

Проблема неписаной философии Платона в отечественном контексте

В то время как западные платоноведы в революционном порыве собирали, публиковали и «читали» неписаного Платона, отечественные исследователи, даже не прислушиваясь к идущим на Западе баталиям, готовили к публикации Платона писаного. Выход в 1968 г. первого тома сочинений Платона, безусловно, открыл новую страницу отечественного платоноведения. На ней рядом с именем великого древнегреческого мыслителя стояло имя его главного отечественного читателя и толкователя — А. Ф. Лосева². Произведения Платона он понимал скорее как «обширную лабораторию мысли», живую «диалектику мифологии», чем определенного рода систему. Для Лосева Платон был чем-то еще не совершенным, не законченным, только «зародышем платонизма», о котором, полагал Лосев, можно судить, только имея в виду законченный организм. Поэтому не скудные свидетельства об устном учении, а трактаты Плотина и Прокла должны были, по мысли Лосева, определять правильное чтение Платона. Именно «лосевский» Платон на несколько десятилетий стал, а для многих и сегодня остается единственным подлинным Платоном.

Однако монолитным, как кажется на первый взгляд, советское платоноведение не было. Фигурой, создавшей другого Платона, Платона — философа понятий и диалектика, был В. Ф. Асмус. Не считая себя специалистом-платоноведом, Асмус видел задачу в том, чтобы вполне в духе советской марксистско-ленинской традиции раскрыть идеалистическую диалектику Платона как «предшественницу идеалистической диалектики Гегеля»³. Реализация такой задачи оставляла за скобками все новейшие достижения платоноведения, но делала «Платона Асмуса» удобным образцом для тиражирования на страницах многочисленных вузовских учебников по философии и истории философии.

Открытием неписаной философии Платона для советских читателей стала опубликованная в 1977 г. в «Вопросах философии» статья Т. В. Васильевой «Неписаная философия Платона»⁴. Автору удалось не только раскрыть историю вопроса, но и показать всю сложность проблемы и неоднозначность предложенных решений, что делало очевидной необходимость специальных исследований. Однако, несмотря на то что с середины 90-х годов лосевско-асмусовская традиция во многом теряет

² Платон. Сочинения: В 3 т. / Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1986–1972. Первый том открывала обширная концептуальная статья Лосева «Жизненный и творческий путь Платона», Лосев же бы автором вводных статей к большинству диалогов Платона. Перу Алексея Федоровича принадлежала и статья «Платон» в Философской энциклопедии (Лосев А. Ф. Платон / Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 262–269), что придавало ему статус официально признанного автора.

³ Асмус В. Ф. Платон. М.: Мысль, 1969 (Серия «Мыслители прошлого»). С. 232.

⁴ Васильева Т. В. Неписаная философия Платона // Вопросы философии. 1977. №11. За статьей Васильевой последовал ряд публикаций, посвященных анализу многочисленных западных работ на эту тему.

свою актуальность, становясь фактом истории, проблематика неписаной философии не вызывает интереса у отечественных исследователей⁵.

Отличительная черта современного историко-философского процесса в России — активное участие в нем западных ученых. Появившиеся во множестве переводы их работ, в том числе и исследований философии Платона, существенно изменили картину платоноведения в России, прежде всего дав слово сторонникам неписаной философии. Среди них можно назвать таких крупных исследователей, как Дж. Реале, Т. Слезак⁶, Дж. Диллон⁷, уверенных, что «письменный» Платон «должен читаться под знаком Платона “бесписьменного”»⁸.

Громкие и уверенные заявления эзотеристов, с одной стороны, и традиционное для отечественной традиции отсутствие исследовательского интереса к проблеме неписаной философии Платона — с другой, приводят к ложному утверждению неписаной философии Платона в качестве доказанного исторического факта и создают уверенность в безальтернативности тезиса о неписаной философии как вершине творчества Платона. В этой ситуации критическая рефлексия оснований эзотерической традиции и обсуждение полученных результатов представляются необходимыми независимо от позиции исследователя.

Предлагаемый ниже анализ — скорее постановка проблемы, нежели обоснованный ответ на вопрос, вынесенный в заголовок статьи, что, очевидно, требует более тщательного исследования.

Платон мне друг, но истина дороже

Признавая пропедевтический характер платоновских диалогов и полагая, что свою систему Платон излагал лишь в устных беседах, эзотеристы оказались вынуждены полностью довериться Аристотелю как практически единственному свидетелю устного учения, чьи записи до нас дошли. В этом случае нельзя не задать вопрос о доверии Аристотелю как свидетелю. Ответ на него невозможен без понимания отношений между Платоном и Аристотелем, характер которых во многом должен был определять и характер отношения Аристотеля к творчеству Платона.

Проведенный И. Дюрингом анализ дошедших до нас немногочисленных сведений об отношениях между Платоном и Аристотелем показал, что все они представляют

⁵ В качестве исключения можно назвать работы: *Мочалова И. Н. Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАДНМЕИА. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. А. В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2000. С. 226–348; Мезяц С. В. Учение Платона об идеях-числах (Приложение. Избранные свидетельства об устном учении) // Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / Под ред. А. В. Серегина. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 29–82.*

⁶ *Слезак Т. А. Как читать Платона / Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 12.*

⁷ *Диллон Дж. Наследники Платона: исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.) / Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. Гл. Интеллектуальное наследие Платона (С. 28–42).*

⁸ *Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность / Пер. с итальянского С. Мальцевой. М.: Петрополис, 1994. С. 99–100.*

собой результат осмысления текстов Аристотеля⁹. Критика Платона, имевшая место во многих сочинениях Аристотеля, рождала сравнение Аристотеля с жеребенком, брыкающим свою мать (D. L. V 2), становилась основанием слухов о его недружественном поведении по отношению к учителю; слухам легко верили, сочиняя различные истории. Таков, например, рассказ Элиана о вражде между Аристотелем и Платоном, когда дерзкое и непочтительно поведение Аристотеля, в злобе и с заносчивостью задававшего вопросы, желая как-то изболтать Платона, заставило Платона покинуть привычное для преподавания место (*Aelian. Var. Hist.* III 19, пер. С. В. Поляковой). В результате складывается весьма противоречивая характеристика отношений двух мыслителей. Показательный пример находим у Диогена Лаэртия, который, с одной стороны, характеризует Аристотеля как «самого преданного (γνησιώτατος) из учеников Платона», с другой — подчеркивает, что «от Платона он отошел еще при жизни» (D. L. V 1–2).

Основание для такой противоречивой оценки тоже можно найти у Аристотеля; в частности, речь может идти о ставшем знаменитом тезисе из «Никомаховой этики». Не считая для себя возможным согласиться с платоновским учением об идеях, Аристотель утверждает, что долг — «ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше» (*Arist. E. N.* 1096a15–18, пер. Н. В. Брагинской). Утверждая так, Аристотель, даже не соглашаясь с Платоном, поступал как его преданный ученик, ибо и для Платона не было ничего ценнее истины¹⁰.

Тексты Аристотеля убеждают в том, что в подавляющем большинстве случаев он уверен в собственной правоте, и это дает ему право на критику. Однако чтить истину — значит не только критиковать за ошибки, но и, учась на ошибках, исправлять их, отличая правильное от ошибочного. Так, уже в Академии начинает формироваться своеобразный полемический метод Аристотеля, представляющий, с одной стороны, критику ошибочных, с его точки зрения, взглядов, а с другой — указание на правильные, пусть и частично, мнения с целью обоснования собственных как наиболее истинных. В качестве примера использования этого метода приведу фрагмент из первой книги так называемой «Большой этики», по мнению Ф. Дирльмайера в качестве учебника написанной Аристотелем еще в Академии¹¹. Следуя своему методу, Аристотель начинает с анализа мнения предшественников: «Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно... Потом пришел Сократ и говорил о добродетели лучше и полнее, однако тоже неверно... После него Платон верно разделил душу на разумную и неразумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями. До сих пор у него все хорошо, но после этого — опять неверно... Теперь, после них, посмотрим, что мы сами должны говорить об этих вещах» (*Arist. M. M.*, 1182a12–27, пер. Т. А. Миллер).

На этом примере хорошо видно, что обращение к другим философам необходимо Аристотелю для обоснования собственных взглядов на тот или иной предмет, его чтение — всегда заданная исследуемой проблематикой полемическая интерпретация.

⁹ *During I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Goteborg, 1957. P. 315–336.

¹⁰ Ср., напр.: «Нельзя ценить человека больше, чем истину» (*Plat. Resp.* 595c3).

¹¹ *Dirlmeier Fr. Einleitung / Aristoteles. Magna moralia.* Berlin, 1973. S. 147.

Очерк философии Платона в контексте учения о началах

Один из наиболее значимых текстов Аристотеля, в котором, по мнению эзотеристов, изложены основные положения неписаной философии Платона — это шестая глава первой книги «Метафизики» (*Arist. Met.* 987a29–988a17 = *Test. Plat.* 22 A Gaiser = *Fr.* III b9 Kramer). В ней представлены три основных учения, составляющие эзотерическую метафизику: учение о двух высших началах — Едином и Двоице («большое и малое»), учение об идеях-числах и учение о математических предметах как промежуточных между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами. Поскольку таких учений нет в диалогах Платона, можно сделать вывод о том, что именно их излагал Платон, беседуя с ближайшими учениками. Такой вывод кажется весьма логичным, и многими утверждается в качестве безусловного.

Однако бесспорным этот вывод остается только до тех пор, пока мы не рассматриваем его в контексте всей 6 главы. В первой ее части (*Arist. Met.* 987a29–987b14), раскрыв влияние Кратила, Гераклита и Сократа на формирование воззрений Платона, Аристотель излагает его учение об идеях: «все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность (κατὰ μέθεξις) эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]» (987b8–9). Именно такое учение об идеях мы обнаруживаем в целом ряде диалогов, кроме того, сам Аристотель трижды связывает его непосредственно с «Федоном» (*Arist. Met.* 991b3–4; 1080a2–3; *De Gener. et Cor.* 335b10–15).

Возникает вопрос, зачем, если Аристотель знает подлинное учение Платона, излагать учение диалогов, играющих, как утверждают эзотеристы, лишь протрепетическую роль? В рамках эзотерической традиции этот вопрос остается без ответа. Более того, ни в одном из известных нам сочинений Аристотель не противопоставляет учения диалогов устным учениям¹², сама письменная фиксация которых, учитывая приписываемую эзотеристами Платону убежденность в ценности именно устного учения, вызывает много вопросов. Отсутствие объяснения этой трудности рождает сомнение в концепции неписаной философии в целом.

Однако логика шестой главы становится понятной, если допустить, что в первой части мы имеем дело с непосредственным изложением учения Платона, а во второй — с его аристотелевской интерпретацией, необходимой, если учесть общий замысел первой книги¹³. А именно, в первой книге Аристотель продолжает разработку учения о четырех началах-причинах, начатую им в первых двух книгах «Физики», на которые он сам и ссылается (*Arist. Met.* 983b ; 988a22)¹⁴. Первые книги как «Физики», так

¹² В «Физике» Аристотель, анализируя взгляды Платона на материю и пространство, упоминает о так называемых «неписанных учениях» (ἀγράφοις δόγμασι) Платона (*Arist. Phys.* 209b13–16), причем, сопоставляя «Тимей» и «неписанные учения», отметив терминологические различия, Аристотель подчеркивает их тождественность в этом вопросе по содержанию. Это характерно для всей античной традиции в целом: противопоставление в ней диалогов устным учениям Платона отсутствует.

¹³ Наиболее последовательно и аргументированно позицию антиэзотеристов отстаивал Гарольд Чернисс: *Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and Academy.* Baltimore, 1944. Vol. I; *Cherniss H. The Riddle of the Early Academy.* Berkely Los Angeles, 1945. Представленная в статье интерпретация во многом есть развитие идей Г. Чернисса.

¹⁴ В свою очередь, в «Физике» (192b1) Аристотель указывает на планируемое исследование начала как формы в рамках первой философии. Таким образом, оба текста оказываются связанными

и «Метафизики» отражают прежде всего стремление Аристотеля к историческому обоснованию собственной концепции. Он убежден, что необходимо привлечь тех, кто раньше обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. «Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь» (*Arist. Met.* 983b3–6). Таким образом, работу с традицией Аристотель организует так, чтобы исторические источники подтвердили истинность его положений. Используя уже разработанный полемический метод, Аристотель классифицирует и систематизирует материал, по сути создавая реконструкцию истории концепции четырех начал-причин, призванной сделать ее еще более убедительной.

Можно предположить, что потребность в таком обосновании была вызвана полемикой, развернувшейся в середине IV в. до н. э. в Академии вокруг понимания ἀρχή как ключевого понятия новых онтологических моделей. Их появление стало следствием длительной дискуссии об идеях, завершившейся отказом учеников Платона — Спевсиппа, Ксенократа и Аристотеля и некоторых других — от признания онтологической первичности общего, или эйдосов как родо-видовых понятий.

Предложенный Ксенократом принцип «часть раньше целого по природе» (τὰ δὲ μέρη πρότερα τοῦ ὅλου τὴν φύσιν) стал основанием для формирования новой концепции начала как элемента. Сохранившиеся свидетельства и фрагменты сочинений Спевсиппа и Ксенократа и предпринятый Аристотелем их критический анализ показывают, что под началом академики стали понимать элемент — единый, малый, простой, неделимый и общий (универсальный), поскольку в соответствии с перечисленными характеристиками он оказывался присущ многим. Такое начало рассматривалось как первое по природе (*Arist. Met.* 1059b30), т. е. то, что в случае уничтожения упраздняет все, началом чего является (*Arist. Met.* 1059b39–1060a1). Будучи простым и неделимым, элемент не мог быть тождественным тому, началом чему он был (*Arist. Met.* 1070b2–6). Имея в виду эту академическую концепцию, Аристотель формулирует ее следующим образом: «Начало и причины должны быть вне тех вещей, началом которых являются, т. е. быть в состоянии существовать отдельно» (*Arist. Met.* 999a16–19). С точки зрения Аристотеля, способностью существовать отдельно, или иначе, быть существующим самим по себе, самостоятельно (καθ' αὐτό), может характеризоваться только сущность, ибо «существовать отдельно (τὸ χωριστόν) и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности» (*Arist. Met.* 1029a27–28; ср.: 1017b24–25).

Предложенное Спевсиппом и Ксенократом понимание начал делало знание начал наиболее ценным знанием, или мудростью. Именно с анализа этой концепции мудрости начинает Аристотель первую книгу «Метафизики», причем, определяя так мудрость, он ссылается не только на собственную «Этику», но и апеллирует к «общему мнению», подчеркивая этим широкое распространение в Академии понимания мудрости как науки о началах (*Arist. Met.* 981b27–29a2, b2; ср.: 1059b18; *Arist. Protr.* fr. 33 During).

Повышенный интерес в Академии к учению о началах придавал особую значимость историческому экскурсу, призванному подвести черту под сделанным и показать

ми и, вероятнее всего, первая и вторая книги «Физики» и первая книга «Метафизики» написаны во второй половине 50-х гг. IV в. до н. э. (датировка И. Дюринга: *During I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Hdlb., 1966).

важность дальнейших шагов уже самого Аристотеля. Вписать в эту академическую историю Платона было задачей непростой, но чрезвычайно важной, ибо делало легитимной саму стратегию поиска начал в Академии.

Аристотелю необходимо было ответить на вопрос, «как Платон объяснил себе предмет нашего исследования» (988a7–8), или иначе, о каких началах учил Платон. На первый взгляд ответ кажется очевидным: для Платона в качестве начал выступают идеи. Однако, мы можем это утверждать лишь в том случае, если под началами будем понимать образцы, уподобляясь которым возникают вещи. Но если под началом понимать элемент, из которого все возникает, то идеи-образцы началами быть уже не смогут. «...все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений “из”, — убежден Аристотель. Говорить же, что идеи — “образцы” (παράδειγμα) и что все остальное им причастно (μετέχειν), — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» (*Arist. Met.* 991a19–22).

Если идеи не есть начала, то поиск начал становится поиском начал идей, с необходимостью приводя к иному, неплатоновскому, их толкованию¹⁵. Аристотель не был здесь первопроходцем, вероятнее всего, этим путем несколько раньше пошел Ксенократ, предложив концепцию эйдетических чисел, или идей-чисел¹⁶. По мнению Ксенократа, идеи не могут быть общими понятиями, так как общие понятия как целое не имеют самостоятельного существования и зависят от своих частей (*Xenokr. fr.* 37, 38, 42, 53 Heinze). Аристотель был согласен с ним — «Если идеи не числа, то они вообще не могут быть» (*Arist. Met.* 1081a12–13). Действительно, иной вариант вел вообще к отказу от идей, что и было сделано Спевсиппом¹⁷.

Признание идей числами позволило справиться с главной трудностью — найти у Платона материальную причину, признав в качестве таковой — двоицу большое и малое. Так Платон возглавил список тех, кто «говорит о начале как материи» (*Arist. Met.* 988a24–31). С историческим бэкграундом так называемой формальной причины (сутью бытия вещи и сущностью — τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν) было не так просто. Как пишет Аристотель, «ее никто отчетливо (σαφῶς) не объяснил» (988a35). Отождествление идей с числами позволило ему в качестве таковой назвать Единое, что полностью соответствовало академическим концепциям — для идей-чисел единое было формальным началом. Однако, с точки зрения Аристотеля, единое не могло быть сутью бытия чувственных вещей. Поэтому, когда он пишет, что о формальной причине говорят скорее те, «кто признает эйдосы», под эйдосами Аристотель понимает не эйдосы-числа, а эйдосы-понятия. Именно этот аспект интересует Аристотеля в XIII книге, в четвертой главе которой он рассматривает «само учение об идеях,

¹⁵ Дополнительным аргументом в пользу предложенной интерпретации может служить четвертая глава 13-й книги *Метафизики*, содержащая, правда, без упоминания имени Платона, практически дословное воспроизведение части шестой главы 1-й книги. Однако цели 13-й книги и, в частности, четвертой главы иные; как следствие, в связи с Платоном Аристотель рассматривает только эйдосы как существующее отдельно общее.

¹⁶ Именно отождествление идей и чисел, или, говоря словами Аристотеля, «признание природы эйдосов и чисел одной и той же», подчеркивает Аристотель в качестве отличительной черты философии Ксенократа (*Xenokr. fr.* 34: *Arist. Met.* 1028b24, 1069a33, 1076a19, 1080b21, 1083b2, 1086a5; *fr.* 30–31, 33, 35–36 Heinze).

¹⁷ Дважды в «Метафизике» Аристотель повторяет, что Спевсипп отказался от идей, видя всю неудовлетворительность и надуманность учения об эйдосах (*Speus. fr.* 35 Taran), «видя имеющиеся трудности относительно идей» (*Speus. fr.* 36 Taran).

не связывая их с природой чисел» (1078b10–11). В этом контексте, по существу не меняя логику рассуждения, знакомую нам по первой книге, Аристотель обращает внимание на Сократа, выводя его в качестве первого, занявшегося поисками начала как сути вещи, ибо «начало для умозаключения — это суть вещи» (1078b24).

Таким образом, мы видим, что именно стремление вписать Платона в традицию как старшего друга, несмотря на ошибки, идущего в правильном направлении к истине, определяет логику очерка философии Платона в первой книге «Метафизики». Polemический метод не позволяет Аристотелю совсем отказаться от критики, но в целом ему удается раскрыть философию Платона как учение о причинах-началах — причине сути вещи и материальной причине. Трудно сказать, как мог оценить такой текст о себе Платон — слишком разными были языки, на которых говорили два великих мыслителя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Платон. М.: Мысль, 1969 (Серия «Мыслители прошлого»).
2. Васильева Т. В. Неписаная философия Платона // Вопросы философии. 1977. №11.
3. Диллон Дж. Наследники Платона: исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.) / Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
4. Лосев А. Ф. Платон / Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 262–269.
5. Месяц С. В. Учение Платона об идеях-числах (Приложение. Избранные свидетельства об устном учении) // Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / Под ред. А. В. Серегина. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 29–82.
6. Мочалова И. Н. Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. А. В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та, 2000. С. 226–348.
7. Платон. Сочинения: В 3 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1986–1972.
8. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность / Пер. с итальянского С. Мальцевой. М.: Петрополис, 1994.
9. Слезак Т. А. Как читать Платона / Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008.
10. Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and Academy. Vol. I. Baltimore, 1944.
11. Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. Berkely-Los Angeles, 1945.
12. Dirlmeier Fr. Einleitung / Aristoteles. Magna moralia. Berlin, 1973.
13. During I. Aristotle in the ancient biographical tradition. Goteborg, 1957.
14. During I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. HdLb., 1966.
15. Gaiser K. Platons Ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1963.
16. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959.

Е. В. Алымова

БЫЛ ЛИ ГОРГИЙ СОФИСТОМ: ГОРГИЙ, ПЛАТОН, ДОДДС

Γοργίου ἀσκήσαι ψυχὴν ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας
οὐδεὶς πω θνητῶν καλλίον' εὔρε τέχνην.
(DK 82 A 8)¹

В настоящей статье я ограничусь одним лишь диалогом Платона — «Горгием», хотя искомым нами предмет — существо софистики — составляет специальную тему целого ряда платоновских диалогов, скажем «Евтидема» и «Менексена», написанных, видимо, примерно в то же время, что и «Горгий»², не говоря уже о «Протагоре», «Софисте», «Теэтете». «Евтидем» и «Менексен», как и «Горгий», посвящены риторике, причем в первом дан образец платоновского λόγος προτρεπτικός, в то время как «Протагор» ставит вопрос о том, кто такой софист, — вопрос, который оборачивается другим вопросом, а именно: можно ли научить добродетели. В этом вопросе, в свою очередь, имплицитно расширяется горизонт вопрошания: какова природа знания. В диалоге «Теэтет» обнаруживаются все апории, связанные с возможностью передать знание посредством логоса. Кульминацией платоновского анализа природы софистики является диалог «Софист», где как раз и проводится различие софиста и философа.

Так что среди сочинений Платона есть что почитать о софистике. Я сосредоточила свое внимание на диалоге «Горгий» по нескольким причинам: Горгий — одна из интереснейших фигур в пространстве греческой классической культуры; персонаж платоновского диалога, в котором предпринята попытка провести различие между софистом и ритором; самое раннее из засвидетельствованных упоминаний слова ῥητορικὴ мы имеем как раз в диалоге «Горгий», отсутствие этого слова в текстах V в. до н. э., в которых его можно было бы ожидать, очень показательное: термин ῥητορικὴ — изобретение IV в., а не V в.³, который пришел на смену привычно встречающемуся в «риторических» контекстах слову λόγος, а это, в свою очередь, означает, что, скорее

¹ Никому из смертных не удалось изобрести искусство воспитать душу для состязаний в добродетели более прекрасное, чем изобрел Горгий.

² Вероятное время написания «Горгия» — 387–385 гг.

³ Вопрос о том, был ли создателем этого слова сам Платон, остается открытым.

всего, сам Горгий как раз не называл себя ритором; и, наконец, издатель платоновского «Горгия» Эрик Робертсон Доддс в предисловии к своей редакции текста диалога утверждает, что Горгий не был софистом. «Так кто же такой Горгий?» — ставит вопрос Доддс и тут же отвечает: «Если мы доверяем Платону, ответ ясен: он просто-напросто δεινὸς λέγειν (мастер слова. — *Symp.* 198c), человек, который в состоянии менять внешний вид вещей посредством διὰ ῥώμην λόγου (силы логоса. — *Phdr.* 267a), и единственное призвание которого — учить других δεινὸς λέγειν (*Meno* 95c). Его искусство на самом деле — искусство словесной магии <...> Сохранившиеся образцы его сочинений <...> производят впечатление поразительной неискренности <...> Это произведения неумолимого стилиста, человека, который, прилагая все усилия, оттачивал каждую написанную им фразу, который страстно заботился о ее форме, но — как говорит Платон (*Phdr.* 267a) — значительно меньше о ее отношении к истине»⁴.

Прояснение вопроса о том, что же имел в виду Доддс и был ли Горгий софистом важно, так как способствует фиксации самого феномена софистики, феномена, вечно ускользающего и не поддающегося четкому определению⁵.

Реконструируя историю софистического движения и содержание мысли его представителей, обойти стороной Платона невозможно. Платон действительно является главным источником по истории софистики — своего непосредственного предшественника, на вызовы со стороны которого ему постоянно приходится отвечать: подвергая испытанию на прочность позиции собеседников Сократа, Платон подвергает испытанию и позицию Сократа, и свою собственную. В споре Платона с софистикой обрела очертания метафизика, ставшая судьбой европейской философии.

Именно поэтому исследование софистики на основании платоновских текстов представляет собой трудную методологическую проблему: ведь Платон не просто воспроизводит те или иные софистические позиции, но воспроизводит их, вплетая в свой собственный контекст, причем контекст очевидно полемический. Горгий, как, впрочем, и другие софисты, говорит словами Платона: платоновская интерпретация, по сути, скрывает самого Горгия, который и так уже достаточно скрыт от исследователей хотя бы только потому, что в их распоряжении мало оригинальных текстов, а текст самого одиозного в глазах метафизиков сочинения и вовсе приводит в смущение своими двумя редакциями, расходящимися в существенных деталях. Есть мнение, что Горгий пошутил, и трактат «О природе» — не что иное, как παύσιον⁶. Доддс видит доказательство тому, что трактат — просто плод остроумия, который никто не воспринимал всерьез, в том факте, что ни Платон, ни Аристотель никогда не упоминают этого сочинения. Может быть, трактат и шутка, но если и так, то попадает в самую точку, задевает за живое, представляет собой явную угрозу. А потому — Горгий даже и не софист, те хотя бы говорили, что учат добродетели, а тут просто игра словами и манипуляции душами слушающих. За несколько десятилетий до Доддса очень схожее на первый взгляд понимание творчества Горгия предложил Генрих Гомперц: «Сочинение “О при-

⁴ *Dodds E. R. Introduction // Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 2002 (1959). P. 8–9.* При этом надо отметить, что, по мнению Доддса, Платон с уважением относился к Горгию, но лишь как к литературно одаренному человеку (*Ibid.* P. 9).

⁵ Вот и Платон в «Софисте» (218d) признает, что род софиста тяжело уловить.

⁶ Шутка.

роде” было шуткой»⁷. Но немецкий ученый в своей интерпретации идет дальше: трактат Горгия, как и сохранившиеся его речи, вызван к жизни прежде всего риторическим интересом, однако это вовсе не свидетельствует об индифферентности Горгия к содержательной стороне своих сочинений⁸ — интерес к риторическому искусству самому по себе как к форме выражения логоса и составляет содержание дошедших до нас сочинений Горгия, как полагает Г. Гомперц⁹. Исследование природы логоса и его силы — вот то, что, по всей видимости, занимало Горгия Леонтийского. Он был искусным мастером, стремящимся к ἀρετῆ τέχνης¹⁰ и объявлявшим себя способным научить этой ἀρετῆ других, а потому деятельность Горгия вполне вписывается в рамки софистического движения, как его понимал Доддс¹¹.

Разберем несколько важных эпизодов диалога «Горгий»¹², внимательное прочтение которых, с моей точки зрения, позволит серьезно усомниться в обоснованности позиции Э. Р. Доддса.

Традиционно считается, что диалог «Горгий» ставит вопросы этики и политической философии¹³. И это при том, что подзаголовок диалога таков: περὶ ῥητορικῆς¹⁴. Вполне вероятно, что подзаголовок восходит, самое раннее, ко временам александрийский ученых, но, по существу, он точно определяет тему этого диалога, ключевой вопрос которого заключен в словах Сократа, обращенных к Горгию: «Ты ведь утверждаешь, что являешься знатоком искусства риторики и другого можешь сделать ритором. Так, риторика — каким таким сущим она занимается?»¹⁵ Однако очевидно также и другое — тема риторики переходит в тему этики. Позднеантичный комментатор «Горгия» Олимпиодор¹⁶ утверждал, что цель этого диалога — диалектически обсудить этические начала, которые ведут нас к политическому благополучию.

В предисловии к своему изданию платоновского «Горгия» Доддс прекрасно проанализировал структуру диалога, обратив внимание на изоощренную композицию, демонстрирующую, что Платон не был новичком в деле сочинительства. Диалог представляет собой единство трех диалогов: Сократ — Горгий, Сократ — Пол, Сократ — Калликл. Интересно, что беседа Сократа и Горгия, имя которого дало название диалогу, занимает самое маленькое пространство текста по сравнению с диалогами Сократа и Пола, Сократа и Калликла, причем последний — по объему приблизительно равен первым двум вместе взятым. В диалоге Сократа и Горгия

⁷ Gomperz H. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts.* Leipzig und Berlin, 1912. S. 35.

⁸ Ibid. S. 35.

⁹ Ibid. S. 36. Если творчество Горгия и является παιγνιον, шуткой, то шутка эта очень серьезная.

¹⁰ Совершенство искусства.

¹¹ Софистом в строгом смысле слова он называет того, кто брался за определенное вознаграждение научить ἀρετῆ (Plato. *Gorgias*. P. 7).

¹² Правда, удержаться в границах одного диалога представляется невозможным, поэтому по мере необходимости я обращаюсь к другим релевантным текстам.

¹³ Например: Plato. *Gorgias* / Translated with notes of T. Irwin. Oxford, 1979.

¹⁴ О риторике.

¹⁵ 449cd.

¹⁶ Диалог «Горгий» был одним из диалогов, который серьезно изучали в неоплатонических школах. Самый подробный неоплатонический комментарий в объеме пятидесяти лекций принадлежал Олимпиодору (VI в.).

не ставится вопрос о том, что такое εὐδαμονία, — собеседники обсуждают силу риторики, но именно в связи с риторикой и возникает вопрос о εὐδαμονία. В двух других диалогах тема риторики переплетается с темой εὐδαμονία, причем таким образом, что в разговоре Сократ — Пол риторика образует рамочную конструкцию, в то время как в разговоре Сократ — Калликл, наоборот, рамку образует тема εὐδαμονία.

В уже упомянутом предисловии Доддс выражает сомнение, можно ли Горгия считать софистом, более того, инициатором софистического движения¹⁷. Уважаемый издатель и комментатор платоновского текста исходит из того, что софист в строгом смысле слова и понятия — это учитель добродетели (ἀρετή), странствующий и практикующий свое искусство за вознаграждение. Слово σοφιστής в греческом языке появляется в V в. до н. э. Я не стану приводить и анализировать все контексты, в которых можно обнаружить это слово, назову лишь несколько самых показательных. Так, Пиндар мудрецами называет поэтов, именуя их то σοφοί (например, Олимпийская ода II, 86), то σοφισταί (Истмийская ода V, 28). Также Эсхил в трагедии «Прометей прикованный» называет Прометея σοφιστής и σοφός, а один из Прометеевых даров людям — число (ἀριθμός) — выдающимся изобретением (ἔξοχος σοφισμάτων) (ст. 459). Геродот называет софистом Солона («История» I, 29) и знатоков культа (Там же, II, 49). Можно предположить с большой долей вероятности следующую линию развития: корневым словом было слово σοφός, от которого произошел отыменный глагол σοφίζομαι, от основы совершенного вида которого (основы перфекта σεσόφισμαι) произошли дериваты σοφιστής и σοφισμα. И σοφιστής, и σοφός причастны σοφία. Согласно Пиндару, мудрость есть знание, которым мудрец обладает от природы, и этим своим характером σοφία отличается от знания, благоприобретенного путем обучения (μάθημα)¹⁸. Таким образом понятая, σοφία предполагает наличие ума (νοῦς), которому суть дела раскрывается непосредственно, и такой ум является кормчим. Вообще, образ искусного кормчего, часто встречающийся в античной поэзии, пожалуй, как никакой другой, иллюстрирует понимание мудрости, распространенное в греческой мысли до середины V в. до н. э. Искусство кормчего — это, конечно, τέχνη, которая, как и любая другая τέχνη, например, τέχνη камнерезчика, предполагает владение определенными знаниями и приемами, но, в то время как камнерезчик или другой τεχνίτης работает с тем или иным материалом, кормчий осуществляет свое искусство в собственном смысле слова «методически» (κατὰ μέθον¹⁹), посредством схватывающего ума и благодаря владению определенными навыками. Предположу, что сначала σοφός и σοφιστής употреблялись с одинаковой коннотацией, описывая один и тот же тип мудрости. Ближе к концу V в. до н. э. начинает формироваться новый тип мудрости и мудреца: из σοφός мудрец превращается φιλό-σοφος, и его мудрость, очевидно, противопоставляется мудрости σοφιστών²⁰. В перспективе этого семантического сдвига σοφός ангажируется для обозначения подлинного мудреца, а σοφιστής — для обозначения мнимого мудреца²¹.

¹⁷ Dodds E. R. Introduction // Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 2002 (1959). P. 6–7.

¹⁸ σοφός ὁ πολλὰ εἰδὼς φύξ (мудрый — это тот, кто знает многое от природы) (Pind. Olymp. II, 86).

¹⁹ «Метод» в буквальном переводе означает «путь».

²⁰ Софистов.

²¹ Природа этих типов мудрости как раз рассматривается Платоном в диалоге «Софист».

Интересно отметить: те, кто находились вне острой полемики Сократа и его последователей с софистами, те, кто не различали типы мудрости или не принимали различие в духе Сократа и Платона и, стало быть, не использовали слово σοφιστής как *terminus technicus*, могли именовать софистом Сократа²² и даже самого Платона²³. Исократ²⁴, например, называет софистами (οἱ παλαῖοι σοφισταί), наряду с Горгием, Эмпедокла, Парменида и Мелисса (XV, 268, 4–8).

В поддержку тезиса о том, что Горгий не софист, Доддс приводит следующие аргументы. В диалоге «Горгий» Горгий не называет себя софистом (Sic!), зато называет себя ритором (449a): на вопрос Сократа: «Так как же тебя нужно называть, знатоком какого-такого искусства?» Горгий отвечает: «риторики» и признает наименование ритора, каковым он, по его собственному утверждению, и является (449a7). Еще один довод Доддса заключается в том, что Горгий не принимает участие в важном для выяснения разногласий между софистами и Сократом диалоге «Протагор». При этом Доддс вынужден согласиться, что в некоторых диалогах Горгий все же назван софистом, например, в «Гиппии Большем» (282b4–c1), где об искусстве софистов (281d5) говорится как о таком искусстве, которое учит заниматься как общественными, так и частными делами (282b1–c7). К этому упоминанию о Горгии как о софисте следует добавить еще несколько пассажей, в которых имя Горгия называется среди имен несомненных софистов в связи с их деятельностью по воспитанию юношей и приуготовлению их к полисной жизни. В диалоге «Феаг» (127e–128a) Горгий называется в одной ряду с Продиком и Полом, в «Апологии Сократа» — с Продиком и Гиппием. В доказательство того, что Горгий не учил добродетели, а стало быть, и не был софистом, Э. Р. Доддс приводит разговор Сократа с Меноном²⁵: на вопрос Сократа о том, можно ли считать софистов учителями добродетели на том лишь только основании, что они сами провозглашают себя таковыми, Менон отвечает, что даже если так и поступают многие, то Горгий совсем не такой, так как и сам не берется научить добродетели и над теми, кто обещает, смеется. Таким образом, на мой взгляд, из этого диалога, как раз следует то, что Горгия Менон (а значит — и Платон) причисляет к софистам, но отмечает его исключительность: дескать, не обещал научить ἀρετή.

Для сравнения имеет смысл проанализировать, как Платон характеризует род занятий Протагора, в принадлежности к числу софистов которого у Доддса никаких сомнений нет. Протагора Платон называет софистом («Протагор» 311e4; 312a4–5). Сократ задает Гиппократу вопрос: «Скажи мне, чем, по-твоему, является софист?»²⁶ В ответ Гиппократ говорит: «Как свидетельствует это имя, софист — это знаток мудрых вещей <...> Так что же мы скажем, Сократ, что такое софист? Скажем ли мы что-то иное, нежели, что он наставник в деле обучения искусно говорить?»²⁷. Далее следует обычный в такой ситуации вопрос Сократа: «Искусству говорить о чем учит софист?»²⁸ Мы видим, что процедура определения как софиста («Протагор»), так и ритора («Горгий») одна и та же: кто такой софист, если это тот, кто обучает искусно

²² Аристофан «Облака».

²³ Например, говорят, что так делал Лисий.

²⁴ Исократ, стоит напомнить, был учеником Горгия.

²⁵ Менон. 95b9–c6.

²⁶ 312c6.

²⁷ 312c7–d7.

²⁸ 312e4.

говорить, то искусно говорить, о чем учит софист; кто такой ритор, если это тот, кто занимается словами и речами, то о чем эти слова и речи. Софиста Платон сравнивает с торговцами (ἔμπορος и κάπηλος), доставляющими товары, полезные для тела (οἱ περὶ τοῦ σώματος τροφήν) («Протагор» 313c5–d2); ритор удостоивается сравнения со знатоком кулинарного искусства («Горгий» 465c1–5). Уже в разговоре с Полом Сократ предлагает свое определение риторики: «Риторика, как я считаю, есть подобие/призрак политического угодничества»²⁹. На вопрос Пола о том, считает ли Сократ риторику чем-то прекрасным или же чем-то безобразным, он отвечает: «Конечно, безобразным, ведь все дурное я называю безобразным»³⁰.

Свидетелями первой попытки Сократа различить софистику и риторику мы становимся во время его диалога с Полом (463b3–6). Причем Сократ не просто различает их, но отказывает обоим в праве называться τέχνη. Для уточнения места риторики Сократ/Платон пользуется своим любимым приемом — аналогией. Предложенные аналогии (κοσμητική: γυμναστική = σοφιστική: νομοθετική; ὑποποικίη: ἰατρική = ῥητορική: δικαιοσύνη) ставят в один ряд искусство украшать себя и софистику, с одной стороны, и кулинарное искусство и риторику — с другой. Однако Сократ делает важное уточнение: «Однако же я полагаю, что все вышеназванное различно по природе, а софистов и риториков, так как они действительно близки друг другу, путают, считая, что они занимаются одним и тем же»³¹. И в связи с этим уточнением, сделанным в разговоре с Полом, следует привести еще одно, на этот раз из беседы с Калликлом: «Софист и ритор, дорогой друг, суть одно и то же, или нечто очень близкое и похожее <...> а ты по неведению считаешь одно самым прекрасным, а именно, риторику, а софистику презираешь. На самом же деле софистика настолько прекраснее риторики, насколько искусство законодателя прекраснее искусства судьи, а гимнастика прекраснее искусства врачевания»³². Сопоставление двух этих замечаний демонстрирует, насколько Платону действительно сложно провести демаркационную линию между софистикой и риторикой: то ли — то же самое (ταὐτόν), то ли — нечто близкое (ἢ ἐγγύς τι, ἐγγύς ὄντων), хотя и различное по природе (φύσει). Позволю себе процитировать Г. Гомперца, с которым я совершенно согласна в данном пункте: «Без всякого сомнения можно сказать, что философ именно там, где ему нужно различить софистику и риторику, обнаруживает практическую невозможность провести это различие и фактически вынужден признать, что они (т. е. софистика и риторика. — Е. А.) либо неразличимы, либо очень близки»³³.

Итак, первая часть диалога «Горгий» (449c–461b) представляет собой беседу Сократа и Горгия, тема которой — определение искусства софиста.

На вопрос Сократа о том, каким же сущим занимается риторика (449cd, 449d9) Горгия отвечает: περὶ λόγου (словами) (449e1). Правда выясняется, что риторика не является знанием всех слов и рассуждений, но скорее делает людей способными пользоваться словами (449e3–5). Сократ заставляет Горгия признать, что все искусства так или иначе связаны со словами и рассуждениями, но на это Горгий возражает: «Всякое из прочих искусств есть знание ремесла и действий, с ним связанных <...>

²⁹ 463d1–2.

³⁰ 463d4, также 463a2–4; 463a8–b1.

³¹ 465c5–7.

³² 520a7–b3.

³³ Gomperz H. *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig, 1912. S. 44.

а риторика не является никаким таким ремеслом, но вся она есть действие и власть, осуществляемые посредством слов и речей. Вот почему я и считаю, что риторика — это искусство слов и речей»³⁴. Чтобы определить специфическое место риторики как искусства словесного, Сократ предлагает классификацию искусств: во-первых, есть искусства, которые не нуждаются в словах, например живопись и скульптура, такие искусства не нуждаются и в риторике; во-вторых, есть такие, «которые достигают своей цели посредством логоса (-счета) <...>, например, арифметика, искусство счета, геометрия, игра в шашки (кости?) и другие тому подобные искусства»³⁵. И наконец, существует группа искусств, у которых «вся деятельность и вся сила реализуются посредством слов и речей. Мне кажется, что ты считаешь риторику одним из этих искусств»³⁶. Первые работают с чувственно воспринимаемой материей, вторые — с числом и мерой, а вот третьи — с чем работают третьи, к которым, как согласился Горгий, относится и риторика? Сократ ставит вопрос таким образом: «Так что же это такое за сущее, о котором те слова и речи, коими пользуется риторика?»³⁷

У каждого искусства есть свое благо как цель. Сократ настаивает на определенном ответе на вопрос, в чем цель риторики. Цель риторики, как ее понимает Горгий, — сделать людей свободными и способными управлять другими в полисе, что достигается посредством убедительной речи, произнесенной в судах и собраниях (452d5–8), иначе говоря, цель риторики — способствовать осуществлению человека в качестве ζῷον πολιτικὸν λόγον ἔχον³⁸.

Сократ задает Горгию вопрос: «Каким таким искусством ты считаешь риторику, и если я тебя правильно понимаю, говоришь, что риторика есть демиург убеждения, и все ее дело и все ее существо имеют своей целью именно это. Или же ты хочешь сказать, что риторика способна на большее, чем производить убеждение в душах слушателей?»³⁹ Ответ Горгия утвердительный: Сократ прав, существо риторики в том, чтобы убеждать слушателей. Сократа интересует, какая такая убедительность происходит от риторики и убедительностью в чем она является (453b9–c1). Сократ стремится найти одну-единственную референцию для риторики, подобно тому, как существует единственная референция у каждого из искусств. Во всех остальных искусствах рассуждения отсылают к чему-то другому, они суть рассуждения и слова о чем-то, что тематизировано как цель того или иного искусства. Вот, например, арифметика. Она учит нас всему тому, что касается чисел. А знаток арифметики, который, пользуясь рассуждениями, учит тому, что предписывает искусство арифметики. Стало быть, арифметика, знание арифметики порождает убедительность относительно того, что составляет содержание этого знания. В таком случае «Искусством какого такого убеждения и убеждения относительно чего является риторика?»⁴⁰. Ответ Горгия таков: «Я считаю, что риторика является искусством такого убеждения, которое практикуется в судах и других многочисленных собраниях <...> и касается того, что справедливо, а что нет»⁴¹.

³⁴ 450b6–c2.

³⁵ 450d4–7.

³⁶ 450d9–e2.

³⁷ 451d 5–6.

³⁸ Политическое живое существо, имеющее логос.

³⁹ 452e9–453 a5.

⁴⁰ 454a8–b1.

⁴¹ 454b5–7.

Первоначальный ответ Горгия (449e1), согласно которому риторика есть наука о словах и речах, приобрел новое измерение. Итак, риторика является искусством, посредством слов и речей осуществляющим убеждение относительно того, что справедливо, а что несправедливо. Отвечая на вопросы Сократа, Горгий показывает, что видит разницу между «изучить» и «поверить» (454c7–d7). Сократ предлагает очередную классификацию: ведь и тот, кто знает, и тот, кто верит, — оба пребывают под властью убеждения (454e1–2), стало быть, можно выделить два вида убеждения, первый — «доставляет веру без знания», второй — «доставляет знание» (454e3–4). Горгий, не колеблясь, связывает риторiku с искусством убеждения.

Вывод Сократа таков: «Так, значит, ритор и риторика таим же точно образом относятся и к остальным искусствам: ритору не нужно знать, каково действительное положение дел, но достаточно найти некий способ убедить, так чтобы несведущим казалось, что ритор знает больше, чем сведущие. *Горгий*: Стало быть, Сократ, много удобства возникает от риторики, если человек, не зная никаких других искусств, кроме одного этого (т. е. риторики. — *Е. А.*), ни в чем не уступает знатокам ремесел?»⁴² Эти слова Горгия заставляют задуматься о природе и силе логоса. Однако беседа, срежиссированная Платоном, принимает другой оборот: Сократ интересуется не природой слов и речей, а их содержанием. Коль скоро деятельность Горгия как ратора связана с обучением искусству публичной речи, то, естественно, возникает вопрос о фундаментальной категории полисной жизни — о справедливости. Горгий говорит: «Я думаю, Сократ, что если тот, кто придет ко мне за тем, чтобы обучиться искусству слов и речей, не будет сведущ в отношении справедливого и несправедливого, то он научится этому у меня»⁴³. Сократ, как кажется, только и ждал такого ответа, тем более что Горгий обещает научить справедливому и несправедливому (ученик «узнает», «научится»). Тем самым Платон фактически вовлекает *своего* Горгия в дискуссию о природе знания — излюбленную тему: «*Сократ*: Так, стало быть, необходимо, чтобы риторически образованный человек был справедливым, а справедливый желает поступать справедливо? *Горгий*: Кажется, что так. *Сократ*: Значит, справедливый человек никогда не пожелает совершить несправедливость. *Горгий*: Нет, не пожелает. *Сократ*: И необходимо, чтобы справедливость ратора проявлялась в его словах и речах. *Горгий*: Да. *Сократ*: Стало быть, риторически образованный человек никогда не захочет совершить несправедливость? *Горгий*: Очевидно, нет»⁴⁴. Стоит обратить внимание на то, что Горгий объясняет нам ровно столько, сколько ему позволяет Платон, а потому Сократу не составляет труда заставить Горгия противоречить самому себе. Сократ напоминает Горгию: он-де раньше говорил, что нельзя обвинять учителя или тренера, если их воспитанник совершит несправедливость. Точно так же и наставника риторики, если его ученик, тоже ритор, несправедливым образом использует свое искусство, нельзя считать виновником несправедливости. А теперь, говорит Сократ, получается, что «ритор никогда не совершает несправедливости. Не так ли? *Горгий*: Кажется, что так. *Сократ*: А как раз раньше ты, Горгий, говорил, что риторика занимается словами и речами не о четном и нечетном, а о справедливом и несправедливом. *Горгий*: Так и есть. *Сократ*: Я так понял, что ты считаешь, будто бы риторика никоим об-

⁴² 459b7–c2.

⁴³ 460a3–4.

⁴⁴ 460c1–6.

разом не может быть несправедливым занятием, так как она всегда слагает речи о справедливости»⁴⁵.

Пора подводить итоги. Я рассмотрела лишь часть диалога «Горгий», стараясь, насколько это возможно, не выходить за пределы беседы Сократа с Горгием. Как замечает Доддс, существо разговора с Горгием на первый взгляд (*ostensibly*) затрагивает только тему риторики — замечает верно, потому что, и в самом деле, только на первый взгляд, так как определение риторики, которое дает Горгий в диалоге «Горгий», во-первых, предполагает ἀρετή, во-вторых, имплицитно подразумевает проблему знания и мнения, а также вопрос о справедливости и несправедливости. Правда, Доддс полагает, что «неспособность Горгия последовательно проводить свою линию приводит его к диалектическому поражению»⁴⁶. Но диалектика — это язык, соответствующий иному типу миропонимания, иному типу мудрости. Для выяснения различия нужно оставить пределы платоновских текстов и обратиться к анализу софистической/риторической позиции, к тому немногому и загадочному, что сохранилось из сочинений Горгия Леонтийского.

Таким образом, выше приведенные соображения, на мой взгляд, не позволяют поддержать гипотезу Э. Р. Доддса о том, что Горгий не был софистом. Задача, которая, видимо, стояла перед Платоном, — поставить под вопрос искусство самого яркого представителя софистической риторики. Разводя софистику и риторику в диалоге «Горгий», Платон готов признать за первой большую состоятельность в силу ее очевидно воспитательной деятельности. В годы своей философской и творческой зрелости Платон изменил отношение к риторике, продолжая при этом отвергать софистику. Риторика — это внешняя форма логоса, и, как таковая, она не редуцируема. Платон это прекрасно понимал, и это понимание нашло выражение в проекте философской риторики, пример которой философ нам дает в «Федре»⁴⁷. При этом интересно, что искусство истинной и подлинной риторики Сократ/Платон противопоставляет отнюдь не риторическому искусству Горгия — он апеллирует к Лисию, оратору, мастеру речей по преимуществу. Не является ли это, пусть и косвенным, но все же аргументом в пользу того, что для Платона Горгий никогда не был только ритором?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Dodds E. R. Introduction // Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 2002 (1959).*
2. *Gomperz H. Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts. Leipzig und Berlin, 1912.*
3. *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 2002 (1959).*
4. *Plato. Protagoras // Edited by N. Denyer. Cambridge, 2008.*
5. *Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра» // Платон. Федр / Перевод А. Н. Егунова; редакция, вступительная статья, комментарии Ю. А. Шичалина. М., 1989.*

⁴⁵ 460d6–e8.

⁴⁶ *Dodds E. R. Introduction. P. 2.*

⁴⁷ *Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра» // Платон. Федр / Перевод А. Н. Егунова; редакция, вступительная статья, комментарии Ю. А. Шичалина. М., 1989. С. VIII–LXXIII.*

С. В. Караваева

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В КОНТЕКСТЕ ТЕРМИНОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ

Первый, кто дает нам свою интерпретацию учения Платона, критикуя и одновременно включая ее в контекст собственной философской системы, — Аристотель. Все последующие в истории философии обращения к учению Платону, его интерпретации неизбежно имеют в виду критику его Аристотелем. Но насколько значима эта критика для нашего понимания Платона? Так, например, для Гадамера: «Философия Платона, если ее хотят интерпретировать философски, с необходимостью должна интерпретироваться, преломляясь через Аристотеля»¹. И речь здесь идет не о том, что Аристотель правильно или неправильно понял Платона; собственно, значимость интерпретации в том и состоит, что текст может быть интерпретирован в различных, а порой даже противоположных смыслах. Поэтому, несмотря на всю критику Аристотелем Платона, учение самого Аристотеля мы можем истолковать и как последовательно платоническое, и как критику Платона. А дело в том, говорит Гадамер, что «Аристотель спроецировал Платона на уровень понятийной экспликации. И предметом его критики является тот Платон, который изображается в этой проекции»². Конечно, Платон, замечает Гадамер, «это нечто большее, чем способен сконструировать из него Аристотель и понятийный анализ»³. С Аристотелем принципиально меняется подход к языку философии: в речи не должно быть двусмысленностей, она должна быть логичной, построенной на силлогизмах, быть доказательной. Как опять-таки говорит Гадамер: Аристотель «берет в качестве терминологически зафиксированного то, что у Платона вовсе не обязательно подразумевается терминологически»⁴.

Диалоги Платона лишь нацелены на выявление значения какого-либо слова, с тем чтобы дать ему определение, и которые, как мы знаем, ничем не заканчиваются — мы с интересом следим за многозначностью определяемых понятий: что

¹ Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000. С. 29

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 33.

такое прекрасное, добродетель, мужество. В конце концов, в «Теэтете» им рассматривается фундаментальный вопрос философии — что такое знание, поскольку «философия, собственно, и есть приобретение знания» (288d)⁵, но и здесь мы вынуждены констатировать, что у нас нет определения знания, как нет и определения прекрасного «самого по себе». И собственно, определения чего-либо «самого по себе» и не может быть у Платона, ведь определение хочет определить так, чтобы перестать быть словами, и указать на то, что оно определяет. Но это определяющее не может выйти за пределы слов, которыми оно определяется. Собственно, то, что мы хотим определить как «само по себе» у Платона есть идея. А то, что мы выводим, определяем, — это лишь мнение (докса), идея же — это то, что мы схватываем как целое, узнаем в этом данном, понимаем. Схватить в данном случае значит умозреть этот эйдос. Для Платона невозможно довести ясность языка до такой степени, чтобы получить в конце определенное, единственное значение. По-своему Платон решает эту проблему, т. к. философская речь требует своего λόγος οὐσίᾱς — и это его апелляция к математике, именно математика может быть языком чистых созерцаний, уводящим нас от двусмысленностей, многозначности. Но здесь есть одно но: математика сама конструирует свой предмет, поэтому и прекрасный космос «Тимея» носит лишь правдоподобный характер. Собственно, вопрос языка философии — это вопрос формы философской мысли и соответствующей ей речи, того, как мы можем выразить эту «происходящую внутри души беззвучную беседу ее с самой собой» (257b)⁶. В своих диалогах Платон скорее спорит, ведет дискуссию. Речь, которую «душа ведет сама с собой», в диалогах разворачивается вовне, вовлекая в этот разговор предшественников и современников: в «Филебе» Платона включаются пифагорейцы, в «Теэтете» он сталкивает Протагора и Парменида, в «Горгии» он требует, чтобы Горгий сказал ему: что же это такое за искусство — красноречие, в «Софисте» он обращается опять-таки к Пармениду и к учениям противоположным ему, пытается определить кто же такие софисты. Он критикует (κρίτικῆ — в одном из значений — значит искусство (τέχνη) разбирать, различать), но его критика отличается от критики Аристотеля тем, что он вовлекает предшественников и современников в диалог, а не включает их в собственную философскую систему. Для Аристотеля рассмотрение Платона и, вообще, предшественников есть рассмотрение их в контексте заданного им дела философии — поиска начал и причин сущего, где этот поиск есть метод его исследования (μέθ-οδος как путь вслед за чем-то). Он говорит: «Сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше»(984a19)⁷. Такое понимание философии Стагиритом, нацеленное на поиск начал причин сущего, по сути, имеет своими главными вопросами — что значит знать и как возможно знание. И может ли оно быть однозначно выражено в языке в виде своих основных определений (понятий) — таких как бытие, истина, мышление. Для Аристотеля Гераклит, считающий, что «одно и то же может быть существующим и несуществующим» (1005b20)⁸, без сомнения ошибался. Истинное и ложное для Стагирита, собственно, не в вещах, и тем более не в словах, ведь слово всего лишь знак и его значение может быть

⁵ Платон. Теэтет // Платон. Сочинения. Т. 2. М., 1970.

⁶ Платон. Софист.

⁷ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М., 1976.

⁸ Там же.

твердо установлено, истинное и ложное в своем основном значении⁹ содержатся только в суждении¹⁰. Для Аристотеля важно различить каждое понятие, найти все его значения, поэтому любое его изложение чего-либо начинается с того, что «должно определить, в скольких именно значениях мы будем говорить» об этом обсуждаемом понятии. И «не важно, — говорит Аристотель, — <...> если кто скажет, что слово имеет больше одного значения, лишь бы их было определенное число; в таком случае для каждого значения можно было бы подобрать особое имя. <...> Если же слово имеет бесчисленное множество значений, — продолжает Аристотель, — то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна» (1006b)¹¹. Собственно, для Аристотеля философия на пути познания (определения) своих основных понятий должна довести язык до такой степени ясности, освобождаясь от всех двусмысленностей, многозначности, чтобы в итоге получить определенное, единственное их значение.

В связи с этим возникает вопрос: если, как говорит Гадамер, «понятие становится подлинным языком философствования», и мы подходим, таким образом, к текстам Платона, не привносим ли мы иной смысл в сказанное Платоном?

Понимание Аристотелем дела философии как поиска начал и причин сущего, начиная с Античности, имеет непрекращающуюся философскую традицию. Тот факт, что Аристотель рассматривал своих предшественников как тех, «кто предвосхитил одну или несколько его «причин»¹², становится в последующей философской традиции чем-то не подлежащим сомнению: можно прочесть в любой философской энциклопедии, что первые философы говорили именно о началах: Фалес о воде, Анаксимен о воздухе, Гераклит об огне. Но как замечает Лебедев: «Все доксографические сообщения типа “такой-то принимал за αρχή то-то” через Теофраста восходят в конечном счете к Альфе Метафизики Аристотеля, где эта формулировка задана проблематикой трактата»¹³. Именно благодаря Аристотелю начало становится философским термином, принципом, с помощью которого последующая философия подходит к интерпретации предшествующей. Но встает вопрос: о началах и причинах ли шла речь у первых философов? Так, например, в «Софисте», когда речь заходит о предшественниках, мы не встречаем в греческом тексте слова αρχή¹⁴:

«Φέρε, ὁπόσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ τινε δὺο τοιοῦτω τὰ πάντ' εἶναι φάτε, τί ποτε ἄρα τ' ἐπ' ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἐκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ὑμᾶς τιθῶμεν;

⁹ Нужно заметить, что понятие истинного у Аристотеля можно встретить и в отношении вещи, и в отношении представлений, но этим ситуациям свойственно не одно и то же, хотя в отношении к одному и тому же, т. е. они называются истинными не в одинаковом, но в аналогичном смысле. См. подробно: *Франц Брентано. О многозначности сущего по Аристотелю.* СПб.: ВРФШ, 2012.

¹⁰ «Ложное и истинное не находятся в вещах, <...> а имеются в рассуждающей мысли» (1027b25) (*Аристотель. Метафизика*).

¹¹ *Аристотель. Метафизика.*

¹² *Кессиди. От мифа к логосу: Становление греческой философии.* СПб., 2003. С. 123.

¹³ *Лебедев А. В. АРХИ и ТО ΠΕΡΙΕΧΟΝ у досократиков // Античная балканистика, 3: Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы.* М., 1978. С. 33.

¹⁴ См. подробно: *Караваева С. В. «Филеб» Платона в контексте поиска начал и причин Аристотеля: Сборник по итогам международной конференции «Платон и платонизм в европейской культуре»* (находится в печати).

οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὄν ἀμφοτέρα ὁμοίως εἶναι λέγετε· σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἔν, ἀλλ' οὐ δύο εἴτην» (243de)¹⁵.

И здесь переводчик, а перевод всегда есть скрытая интерпретация, сталкивается с определенной трудностью: как возможно перевести без уточняющего понятия начала то, что говорили первые философы, ведь очевидно же, что их речь была именно о началах. Ананьин в переводе данного фрагмента решает эту проблему заключением *начала* в так называемые квадратные скобки: «Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть все, — что произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье кроме тех двух и считать все тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное»(243e)¹⁶. В западной традиции, например, Фаулер так же не может обойтись в своем переводе данного фрагмента без уточняющего *principle*¹⁷, хотя Тэйлор или Дюрлингер¹⁸ переводят данный фрагмент без уточняющего понятия начала. Но, опять-таки, тот же Тейлор в своей работе «Plato: The Man and His Work», обсуждая обращение Платона к пифагорейской тематике в «Филебе» и говоря о пределе, беспредельном, их смешении, не может обойтись без аристотелевской терминологии, и говорит о них, используя термин категория¹⁹.

И все-таки, если для учений физиологов применение термина ἀρχή является скорее обобщающим и не несет в себе проблемы, ведь начало у них есть то, из чего как первого все возникает и во что все исчезает, и нет никакой логической необходимости доказывать его первенство, так как нет принципиально иного, по отношению к которому оно было бы первое, то другое дело — Платон²⁰. Применяя в своей интерпретации его учения этот аристотелевский принцип ἀρχή, мы сталкиваемся с апорией: как возможно помыслить начало независимым от того, началом чего оно является, т. е. как идеи (то, что есть само по себе) могут выступать началами чувственного мира? Предельно ясно данная апория раскрывается Платоном в «Пармениде», где мы сталкиваемся с невозможностью помыслить единое в качестве начала для всего существующего. С Аристотелем наша интерпретация учения Платона приобретает совсем другой характер: мы начинаем говорить не о причастности идей и вещей, а соотносить их с началом. И здесь мы, в отличие от первых философов, сталкиваемся с трудностью понимания (использования) понятия начала. Хорошо видна эта трудность на примере неоплато-

¹⁵ Plat. Soph. // Platonis Opera. Tomus I / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al. Oxonii, 1995.

¹⁶ Платон. Софист.

¹⁷ «What are we to understand by this «being» (or «are») of yours? Is this a third principle besides those two others, and shall we suppose that the universe is three, and not two any longer, according to your doctrine?» (243e). Plat. Soph. // Plato in Twelve Volumes. Vol. 12. Trans. by Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1921.

¹⁸ Plato. The Sophist & The Statesman, Translation and Introduction by A. E. Taylor. London, 1971. P. 138); Plato. Sophist. Vol. IV. Translation with an Introductory Commentary by J. Duerlinger. New York, 2009. P. 105).

¹⁹ Taylor A. E. Plato: The Man and His Work.//Methuen & Co. Ltd: London, 1926. P. 408.

²⁰ См. подробно: Караваева С. В. «Филеб» Платона в контексте поиска начал и причин Аристотеля.

ников, когда единое Платона начинает ими осмысляться в контексте аристотелевского начала, которое в строгом смысле, в платоновском, началом быть названо не может, и не называется им, и тем самым остается для неоплатоников неразрешимой проблемой, показывая в принципиальных моментах несводимость друг к другу философского языка Платона и Аристотеля.

Да, интерпретация, без сомнения, связана с тем, как мы понимаем язык философии. Но как говорит Биbihин: «Язык философии не должен значить, что мы нашли в философии — помимо философии — еще и ее язык»²¹. Собственно, вопрос языка философии — это вопрос формы философской мысли и соответствующей ей речи. То направление, которое ей задает Аристотель, когда, как говорит Гадамер, «понятие становится подлинным языком философствования», опосредует наше прочтение Платона, давая возможность иного смысла, более того — иной логики установления смысла.

ЛИТЕРАТУРА

1. Plato in Twelve Volumes. Vol. 12. Trans. by Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1921.
2. *Plato. Sophist*. Vol. IV. Translation with an Introductory Commentary by J. Duerlinger. New York, 2009.
3. *Plato. The Sophist & The Statesman*, Translation and Introduction by A. E. Taylor. London, 1971.
4. *Platonis Opera. Tomus I / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al.* Oxonii, 1995.
5. *Taylor A. E. Plato: The Man and His Work* // Methuen & Co. Ltd. London, 1926. P. 408.
6. *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. М., 1976.
7. *Биbihин В. В. Язык философии* // Лекция 1. МГУ (12 сентября 1989 г.) <http://www.bibikhin.ru/audio/>
8. *Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона*. СПб., 2000.
9. *Караваева С. В. «Филеб» Платона в контексте поиска начал и причин Аристотеля* / Сборник по итогам международной конференции «Платон и платонизм в европейской культуре» (в печати).
10. *Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии*. СПб., 2003.
11. *Лебедев А. В. АРХН и ТО ПЕРІЕΧΟΝ у досократиков* // Античная балканистика, 3: Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы. М., 1978.
12. *Платон*. Сочинения. Т. 2. М., 1970.
13. *Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю*. СПб., 2012.

²¹ Биbihин В. В. Язык философии // Лекция 1. МГУ (12 сентября 1989 г.) <http://www.bibikhin.ru/audio/>

Платон и христианская философия

М. А. Приходько

ОТНОШЕНИЕ К СЛОВУ КАК КРИТЕРИЙ ИСТИННОЙ И ЛОЖНОЙ ПАЙДЕИ У ПЛАТОНА И ТАТИАНА АССИРИЙЦА

Второй век нашей эры — эпоха, сочетающая в себе черты как расцвета, так и кризиса античной культуры. Различные аспекты этого периода рассматривались и античными мыслителями, и представителями христианской мысли. В сочинении «Речь к эллинам» (ок. 166 г.) раннехристианского апологета Татиана Ассирийца мы находим один из подходов к осмыслению сложной духовной ситуации эллино-римской цивилизации II в., который интерпретируется апологетом как кризис эллинской пайдеи. Татиан порицает эллинов именно как «воспитателей», которые, по его мнению, не способны осуществить основную цель пайдеи — привести индивида в надлежащее состояние бытия в коллективе (полисе) и в гармонию со своей природой¹. Татиан ставит себе задачу показать, что у христиан, или «варваров», пайдеи в действительности представлена в наиболее полном и истинном своем выражении.

Раскрывая несостоятельность эллинской пайдеи, апологет особенно обращает наше внимание на одно из кризисных явлений античной культуры — релятивизм языкового мышления, присущий, согласно апологету, не только ораторам, но и прочим учителям эллинской пайдеи: софистам, риторам, поэтам, философам. Софист (или ритор) пользуется особым вниманием Татиана. Это не только искусник красноречия, но, прежде всего, это существенная фигура эллинской пайдеи, провозгласитель ее ценностей, учитель ее «мудрости». Татиан заявляет, что от этой «мудрости» (σοφία) он, приняв христианство, отказался, хотя «немало был в ней искушен» (Orat. 1). По всей видимости, здесь идет речь не столько об отказе от риторической техники, приемами которой апологет активно пользуется в своей «Речи к эллинам»², сколько об отвержении отношения к слову как к орудию, с помощью которого можно достигнуть любой цели.

¹ О толковании существа античной пайдеи см.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2001. С. 11–29 и далее.

² Этот аспект «Речи к эллинам» подробно исследован французским автором Эмэ Пуешем, который выявляет массу риторических оборотов и приемов в сочинении Татиана, убедительно показывая серьезную риторическую, а точнее, софистическую образованность Татиана. См.: Puech A. Le Discours aux Grecs de Tatien. Paris: Felix Alcan, 1903. P. 14–37.

Об ораторах и их искусстве Татиан пишет следующее: «Вот как говорит комик [о ваших мудрецах]: “Это бесплодные виноградные лозы, болтуны, собрание ласточек; искажители искусства”. Ревнителю этой мудрости кричат во все горло и каркают подобно воронам. И в самом деле, красноречие вы употребляете на неправду (ἀδικία) и клевету (συκοφαντία); за деньги продаете свободу вашего слова (τῶν λόγων ὑμῶν τὸ αὐτεξούσιον) и часто, что ныне признаете справедливым, то в другое время представляете злом (τὸ νῦν δίκαιον, αὐθις οὐκ ἀγαθὸν παριστῶντες)» (Orat. 1)³. Мы видим, что острей критики апологета направленно не столько на τέχνη ῥητορική, сколько на некий феномен эллинской «мудрости», на ту «мудрость», которая высмеивается в приведенном Татианом месте из аристофановской комедии «Лягушки». Татиан не намерен рассматривать и критиковать ораторские приемы, говорить о содержательной стороне искусства красноречия. Вместо этого он делает объектом критики сам культурный феномен риторики как искусства формализованной речи вместе с фигурой представителя этого искусства. Апологета волнует вопрос — что представляет собой ритор (или «мудрец», по выражению Татиана), а также то, с какой целью и как применяется искусство красноречия.

В приведенном пассаже мы видим конкретные черты феномена ораторского искусства времени Татиана: 1) воздействие на представителей власти в своих корыстных интересах; 2) обучение этому искусству — средство зарабатывания денег; 3) всецело релятивистское и утилитарное отношение к добродетели и пороку, справедливости и несправедливости как вещам относительным.

Нужно заметить, что второе столетие, эпоха Татиана — это время особого увлечения эллинизмом в Римской империи. Знание греческого языка и искусственность в классической литературе составляли тогда культурный стандарт образованного гражданина. Кроме того, в это время во всех уголках Римского государства значительной популярностью пользовалось искусство красноречия, носителями которого выступали странствующие учителя — софисты. Это культурное течение I–III вв. носит название «Вторая софистика»⁴. Ораторское искусство Второй софистики отличается

³ Текст «Речи к эллинам» (Oratio ad Graecos (сокр. Orat.)) Татиана на русском языке мы приводим по изданию: Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1998. Перевод: прот. П. Преображенского. Греческий текст — Patrologiae cursus completus, Series graeca. Т. 1–161, ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 6.

⁴ Как известно, этот термин введен римским писателем начала III в. Флавием Филостратом. В своем сочинении «Жизнеописания софистов» Филострат освещает историю софистики на материале биографий главных носителей софистической образованности от V в. до н. э. до II в. н. э. В истории софистики Филострат выделяет «древнюю софистику», ведущую свое начало от Горгия Леонтийского, которая характеризуется им как «философствующая риторика», — ритор здесь рассуждает о том же, что и философы, только, в отличие от последних, он выступает как уже нашедший истину и понявший ее во всей полноте. Наряду с «древней», Филострат выделяет иную, «вторую» софистику, родоначальником которой он называет Эхина — греческого ритора IV в. до н. э. «Вторая софистика» уходит от философских тем в область политики, публичных декламаций, панегириков и прочего, уже собственно риторического (Philost. Vita sophist. I, 1–3). В научной литературе за термином «Вторая софистика» закрепилось обозначение периода подъема и широкой распространенности риторической образованности в Римской империи сер. I — нач. III вв. Термин «Вторая софистика» мы используем в его научном значении. (См. о Второй софистике: Anderson G. The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire. London and New York: Routledge, 1993; Fowler R. The Second Sophistic // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Volume I. Ed. by L. P. Gerson. Cambridge University Press, 2010. P. 100–114; The Cambridge History of Classical Literature. Ed. by P. E. Easterling. Cambridge University Press, 2003. P. 655–682).

от предшествующего именно своим размахом и популярностью. Многие ораторы достигают общеимперской известности, приобретают влиятельных друзей, зарабатывают огромные состояния. Некоторые даже становятся друзьями императоров, получают от них высокое общественное положение и освобождение от налогов⁵. В городах открываются кафедры риторики. Ораторское искусство этого периода из школ выходит уже не столько на форумы и в суды, а переносится на сцену. Ритор выступает в театре перед огромной аудиторией. Там произносятся панегирики и хвалебные речи, прославляющие величие императоров, римского народа, имперских ценностей. В своих речах искусники красноречия то и дело обращаются к темам классической древнегреческой литературы, истории и мифологии, а также популяризируют некоторые платонические доктрины⁶. Однако весь этот материал служит им не для дидактической цели, а по преимуществу для украшения речи, произведения наиболее яркого эффекта на слушателей. Тем не менее софисты второго столетия представляли себя публике именно знатоками и носителями эллинской культуры и охотно готовы были рассуждать на темы, связанные с древнегреческой литературой и мифологией. Многими риториками практиковались речи и на всякие тривиальные темы, предложенные слушателями, порой доходящие до вульгарного цинизма. Выступление известного софиста в театре само уже становится театральным представлением. Многочисленным поклонникам словесного мастерства больше импонировало не содержание речи, но сама эстетическая обработка темы. При этом большое значение приобретали жесты оратора, его интонация, мимика и даже одежда⁷. К подобного рода красноречию с неприязнью относились не только христианские апологеты, но и многие представители поздней Античности⁸.

С повышением популярности искусства красноречия естественно обостряется его давний идейный конфликт с философией. Поднятые Платоном проблемы о явлении сущности вещей в слове и речи, о воздействии слова на слушателя, этической ответственности оратора становятся предельно актуальными. Татианова критика искусства красноречия, а вместе с тем и всей античной образованности, неразрывно связана с современной апологету культурной ситуацией, а вместе с тем и с учением о слове и речи Платона.

Первый момент, сближающий позиции Татиана и Платона, — это рассмотрение риторики как искусства убеждения, — «внушения мнения» о чем-либо (πειθούς δεισιουργός). Такого рода искусство оба мыслителя принципиально отличают от научения подлинному знанию. Искусство риторики понимается Платоном как говорение на публику с целью воздействия на ее сознание в необходимых оратору целях. Именно так Платон понимает риторику в «Горгии»: «Вот сейчас ты, Горгий ближе всего показал, что ты понимаешь под красноречием и какого рода это искусство; ты утверждаешь, что оно мастер убеждения: в этом вся его суть и забота» (πειθούς δεισιουργός ἐστὶν ἢ

⁵ Anderson G. The Second Sophistic. P. 29.

⁶ Fowler R. The Second Sophistic. P. 101.

⁷ Бычков В. 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica: В 2 т. Том 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 55.

⁸ Например, знаменитый оратор II в. Элий Аристид резко критикует своих коллег-современников в своей речи «Против тех, кто уподобляется плясунам». Здесь он выступает против недостойных выступлений софистов, превращавших декламации в представления мима с использованием непристойных тем и пошлой жестикуляции. Подобную позицию высказывает Лукиан в своем «Учителе красноречия».

ῥητορικῆ) (453a). Платон замечает, что оратор в своей речи вовсе не имеет намерения донести до слушателей существо обсуждаемых вещей; оратор ориентирован не на сущее, а на общественное мнение, его господствующие взгляды и предпочтения. Главное намерение риторика — расположение к себе общественного мнения для достижения своего максимального влияния и высокого положения в обществе. Риторика, таким образом, по Платону, отвергая свою существенную связь с тем, о чем она учит говорить людей, фактически является тем, что дает власть одним и поработачивает других (452e). Непосредственное развитие этой мысли находим у Татиана, продолжающего платоновскую мысль об антагонизме между свободой мышления и риторическим искусством: ритор не только своим словом поработачивает других. Отдавая на служение корыстным целям свое умение убедительно говорить, он сам теряет «самосущность слова» (τὸ αὐτεξούσιος τοῦ λόγου) (Orat. 1) — способность адекватно выражать сущность вещей. Здесь Татиан отмечает связь субъективной направленности риторика и его объективного состояния его сознания: отношение к слову влечет за собой соответствующее отношение к бытию, стремление оратора к господству над людьми оборачивается ценностным релятивизмом, безразличием к существованию вещей и неминуемую зависимость от власти имущих, потерю внутренней свободы.

Обнаруживаемая Татианом взаимосвязь слова и бытия подробно исследуется Платоном в диалоге «Софист». Софистика характеризуется Платоном как уловление в словах, вытекающее из неспособности видеть основания вещей сами по себе и различать их (234c). Произнесенное слово софиста как бы подменяет собой бытие. В этой модели говорения софист совершенно безразличен к существенному содержанию речи, он сосредотачивает свой интерес только на форме речи и ее аргументации. Софистическая речь, таким образом, есть некое лже-бытие. Именно так характеризует эту речь Мартин Хайдеггер в обширном исследовании, посвященном платоновскому «Софисту»: «Поскольку речь есть основной вид восприятия мира и взаимодействия с ним, поскольку это тот вид, в котором мир представляется прежде всего (и не только мир, но и другие люди, и сам индивид), пустота речи эквивалентна неподлинности и беспочвенности человеческого существования»⁹. Разрыв между существом вещи и ее именем, осуществляемый в речи риторика, являет потерю подлинного взаимодействия с миром, подмену реальности сущего мнимо-бытийственной, беспочвенной сферой.

Подобное катастрофическое искажение образа сущего прозревает Татиан в феномене риторического искусства и формализованной речи поэтов: «Хороши и поэты ваши, лжецы (οἱ ποιηταὶ ψευδολογοί), обманывающие слушателей фигурностью [слов] (διὰ σχημάτων ἐξαπατῶντες τοὺς ἀκροαμένους)» (Orat. 22). Важно обратить внимание, что «лживость поэтов» характеризуется Татианом в категориях не моральных, а онтологических: феномен лжи раскрывается через отношение к слову — ψευδολόγος¹⁰.

⁹ Heidegger M. Plato's Sophist. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana University Press. Bloomington, Indiana. 1997. P. 159.

¹⁰ В Новом Завете «лжец» обозначается как «ψεῦστης» (Ио. 8, 55; 1 Ио. 2, 4; 2, 22; 1 Тим. 1: 10; Тит. 1: 12). Словарь Лампа показывает, что в патристическом богословии употребление слова ψευδολογέω как обозначение лжи имеется только у учителя Татиана — Иустина Мученика (2А.13, 1) (Lampe Patristic Greek Lexicon. P. 1541). У Татиана же в термине ψευδολόγος мы видим акцентирование связи лжи и слова.

Недолжное, неправильное отношение к логосу — важнейшая черта, определяющая, по Татиану, характер всей эллинской пайдейи, то ее состояние, которое сегодня мы назвали бы кризисным. Ориентация логоса греков на «человеческое», не связанное с единой высшей истиной, делает «бесполезной» всю их пайдейю. «Что пользы (τίδ' ἄν ὠφελήσεται), — говорит апологет, — в аттической речи, философских соритах, силлогистических доказательствах, в измерении земли, расположении звезд и обращении солнца? Заниматься подобными вопросами свойственно человеку, кто сам себе полагает законом свои учения (Τὸ γὰρ περὶ τοιαύτην ἀσχολεῖσθαι ζήτησιν νομοθετοῦντος ἐστὶν ἔργον ἑαυτῷ τὰ δόγματα) (занимающегося исследованием своих учений как законов)» (Orat. 27). «Бога вы [эллины] не знаете», — восклицает Татиан. Эллинская пайдейя, по мысли апологета, лишена структурнообразующего принципа, созидającego пайдейю как таковую, — конструктивного пред-устанавливающего образца: она представляет собой совокупность различных знаний и учений, не обращенных к Богу, к единой высшей истине.

Такая оценка эллинской пайдейи, на наш взгляд, вполне сопоставима с тем местом «Софиста», где Платон дает общую характеристику софистической учености.

Платон именует софиста — «многознающим» (ἐπιστημῶν τις πολλῶν) (232a), поскольку последний затрагивает в своих речах все сущее, бытие и все умения, т. е. постижение всего сущего и бытия. Вне этого уже ничего не остается, — софист говорит обо всем (ἐν κεφαλᾷ περὶ πάντων) (232e), но это «всезнание» не обнаруживает в себе единого основания и потому не укладывается ни в одно искусство (недаром Платон называет софиста «многовидным» и «многоголовым» (232b, 240c)). Однако Платон выделяет некое «одно» — то, к чему *направлены* все знания и речи софиста. Это — ἀντιλογική. Софист в своей сути понимается Платоном как ἀντιλογικός — искусник в прекословии, спорщик (232b). Это определение включает в себя все прочие приводимые Платоном определения софиста. Ἀντιλογική — показатель некой общей направленности искусства софиста¹¹, характеризующий суть его умения, но эта суть раскрывается как сознательное обесмысливающее устремление, как уход от истины в несуществующее.

Ἀντιλέγειν — не только прекословие и противоречие как позиция относительно других. Это также и то, что софист предоставляет и что он продает (ἀντιλογική, καὶ τῶν ἄλλων αὐτοῦ τούτου διδασκαλὸν γίνεσθαι) (232b). Таким образом, софист оказывается учителем той самой установки, которая определяет его собственный образ действия, т. е. сам является прообразом собственной пайдейи. Платон подчеркивает, что софист не ставит цель просто увлечь своих слушателей, он представляет себя учителем. Τέχνη софиста — не усладительное (ἡδυντική), не развлекающее (223a). Софист не заботится об удовольствиях, а заявляет о своей причастности к высшим сферам жизни души, духовной жизни, которые называются μαθήματα — познания в широком смысле. (224c) Софист понимает свою задачу как вполне позитивную и в таком качестве ее и провозглашает: убедить других в своей личной способности научить добродетели (ἀρετή), привести их к определенному виду существования в полисе, что составляло существо эллинской пайдейи (παιδεία)¹².

¹¹ Не следует рассматривать эту общность как принадлежащую искусству софиста. Эта видимость общности рождается через его причастие области λογική посредством ее отрицания.

¹² Здесь уместно будет вспомнить, что «пайдейя» означает, по платоновскому определению ее существа, — περὶ αὐτῆς ὁλῆς τῆς ψυχῆς — руководство к изменению всего человека в его существе.

Платон называет это притязание софиста «δοξολαίδευτική» (223b): софист сообщает мнимую пайдейю, которая только кажется (δοκεῖ) способностью, дающей правильное образование (παιδεία). Софисты «кажутся ученикам мудрыми во всем (πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται)» (233c), «не будучи в то же время таковыми (οὐκ ὄντες γε)».

Подобную направленность к δοξολαίδευτική, мнимому образованию, которое по сути есть путь к небытию, наблюдает и Татиан в греческом «многознании». Это и есть причина того, что он не видит пользы в разнообразных античных учениях: «Как я поверю тому, кто говорит, что солнце есть огненная масса, а луна (другая) земля? Это словопрение, а не раскрытие истины» (Τὰ γὰρ τοιαῦτα λόγων ἐστὶν ἀμίλλα, καὶ οὐχ ἀληθείας διακόσμησις) (Orat. 27). В античной пайдейе Татиан усматривает дезориентированность, отсутствие подлинного смысла, конструктивного организующего начала, того, что является атрибутом истины и неизменным атрибутом самой пайдейи. По мысли Татиана, отсутствие подлинного, созидательного объединяющего начала делает учения греков противоречивыми и несвязанными, они «противоречат себе и болтают, что каждому придет на ум» (Orat. 3). Греки, присваивая себе дар слова, говорят как «слепой с глухим» (Orat. 26). Хотя эллины и производят исследование о Боге, но они при этом не знают даже того, что есть в них самих, и, «разинув рот на небо, падают в ямы» (Orat. 26). Эллины впустую говорят о презрении к смерти, так как поглощены человеческими страстями (Orat. 19). Философы делаются зависимыми от мнимых авторитетов. Вследствие чего они принимают от императоров деньги и льстят им в надежде на хорошее положение (Orat. 19; 3). Греческая философия, согласно взгляду Татиана, разобщена и противоречива¹³. Представители множества философских школ предаются зависти и бесплодным словопрениям (Orat. 3; 25; 26; 32). Противоречивость выражается даже в языковых разногласиях греков (Orat. 1; 30).

Таким образом, по мысли апологета, все античное образование поражено недугом «риторичности», оно направленно не к истине, а к словопрению, не к сущему, а к мнимому. Античная пайдейя пребывает в кризисе, симптомом которого является то отношение к слову, которое Татиан определяет понятием ψευδολογική. Нетрудно убедиться, что ψευδολογική Татиана стоит очень близко ἀντιλογική Платона. Эллины,

Пайдейя есть поэтому переход собственно к ней, пайдейе, из ее противоположности — «апайдевсии». Термин «пайдейя» Мартин Хайдеггер толкует как *образование* в смысле того, что «образует» (формирует), исходя все время из предвосхищающегося соразмерения с неким определяющим видом, который зовется поэтому про-образом. *Образование* есть вместе и формирование, и руководство определенным образом. По словам немецкого исследователя, «существо платоновской пайдейи не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями, словно первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу и в целом, перемещая сперва человека в место его существа и причая его к нему». (См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // *Время и бытие: Статьи и выступления* / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 350.) В пайдейе софиста определяющий прообраз (псевдопрообраз) — ἀντιλογικός и основополагающая установка — ἀντιλέγειν являются полной противоположностью платоновской пайдейе. Если у Платона пайдейя заключается в обращении всего человека из круга ближайших вещей, с которыми он сталкивается в область, где сущее является само по себе, то установка софиста — это всецелое замыкание в этом круге ближайших вещей (видимости, кажимости, мнимости и т. д.). Поэтому основополагающая установка не может именоваться пайдейей.

¹³ В эллинской философии Татиан обнаруживает противоречия не только вообще, но и частности, например в мифах о богах (Orat. 8), в астрологии (Orat. 9), в жизненных порядках (Orat. 28) и даже в исследовании Гомера (Orat. 31).

по Татиану, когда-то «разделяли мудрость, но удалили себя от истинной мудрости и имена частей ее приписали людям» (Ἀρχὴ τῆς φλυαρίας ὑμῖν γεγόνασιν οἱ γραμματικοὶ, καὶ οἱ μερίζοντες τὴν σοφίαν τῆς κατὰ ἀλήθειαν σοφίας ἀπετμήθητε τὰ δὲ ὀνόματα τῶν μερῶν ἀνθρώποις προσενείματε) (Orat. 26). Важно отметить, что, по словам Татиана, «начало эллинскому пустословию положили грамматики». Таким образом, Татиан еще раз дает нам понять, что в корне всех «заблуждений греков» лежит превратное отношение к слову, потеря онтологической связи слова и сущего, что не дает это сущее правильно узреть. Поэтому и «бесполезность» учений греков мы здесь вполне можем понимать не как бесполезность знаний самих по себе, но как неспособность совокупности этих зданий воспитать подлинного человека, т. е. выполнять задание пайдейи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Anderson G.* The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire. London and New York: Routledge, 1993.
2. *Fowler R.* The Second Sophistic // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Volume I. Ed. by L. P. Gerson. Cambridge University Press, 2010.
3. *Heidegger M.* Plato's Sophist. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana University Press. Bloomington, Indiana. 1997.
4. *Lampe G. W. H.* (ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
5. *Migne J.-P.* (ed.). Patrologiae cursus completus, Series graeca. Tt. 1–161. Paris, 1857–1866. Т. 6.
6. *Puech A.* Le Discours aux Grecs de Tatien. Paris: Felix Alcan, 1903.
7. The Cambridge History of Classical Literature. Ed. by P. E. Easterling. Cambridge University Press, 2003.
8. *Бычков В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica. В 2 т. Том 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 1999.
9. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2001.
10. Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1998.
11. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. М.: Республика, 1993.

Д. С. Бирюков

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ОБЛАСТИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ
И ТЕМА НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ
У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ¹**

Климент Александрийский — один из первых раннехристианских писателей, задавшихся целью совместить античную ученость и христианский гнозис. Не в последнюю очередь по этой причине его натурфилософские воззрения имели влияние на становление и последующее развитие натурфилософии и естествознания восточнохристианского Средневековья.

Воззрения Климента на научное познание, как и познание вообще, достаточно редко попадают в поле зрения исследователей, поэтому, прежде чем говорить о представлениях Климента из области естествознания, мы коснемся этой малоизученной темы.

В целом Климент наделяет высоким статусом рациональное, чувственное и научное познание. Согласно Клименту, доказательства и анализ должны опираться на недоказуемые начала, принимаемые верой². К таким универсальным недоказуемым началам относится, помимо положений христианской веры, чувственная данность и самоочевидные рациональные положения³. Соответственно, Климент признает два начала, соединение которых дает нам знание: это данные чувства и разума⁴. Тем не менее Климент утверждает и то, что чувственные данные предоставляют нам только гипотезы; вера способна преодолеть это гипотетическое знание и достичь истины⁵.

По Клименту, научное доказательное знание на основании очевидного и несомненного ищет доказательства для того, о чем имеется сомнение⁶. Вслед за различением двух видов веры — основанной на знании и на мнении, Климент выделяет два соот-

¹ Статья написана при поддержке Российского государственного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского Средневековья».

² Строматы. 7 XVI 95.5–6; 8 VI 18.4–5; ср.: *Аристотель*. Первая аналитика 64b32–36; Вторая аналитика. 71b20–23 и др.

³ Там же. 8 III 7.3–4; IV 14.3.

⁴ Там же. 2 IV 13.2.

⁵ Там же. 2 IV 13.3.

⁶ Там же. 2 XI 48.1.

ветствующих вида доказательств: ἐπιστημονικῆς и δοξαστικῆς. В соответствии с ними, по Клименту, говорят о гнозисе (γνώσις) и прогнозе (πρόγνωσις)⁷. Лилла⁸ возводит это различие к аристотелевскому различию (Тописка 100a27–30) между научным и диалектическим (риторическим; или эпихейремой) силлогизмами. Согласно Клименту, научное познание (ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητικῆ) предполагает состояние, при котором добытое знание уже не может быть отвергнуто и не меняется⁹.

Тему научного познания Климент подробно раскрывает в 8-й кн. «Стромат»¹⁰. Климент говорит, что такое знание достигается через научное демонстрирование (ἀπόδειξις)¹¹, каковое есть речь, которая сводит обсуждаемый вопрос к недоказуемым началам, которые принято принимать на веру; демонстрирование основывается на истинных, наблюдаемых, общепринятых, точно известных посылах¹². Посредством демонстрирования указывается, существует ли вещь, что она есть и посредством чего она есть¹³. В 6-й гл. 8-й кн. «Стромат» Климент, используя аристотелевский и школьный среднеплатонический дискурс, ведет речь о наведении (ἐπαγωγή), определении (ὄρος), разделении (διάκρισις) и демонстрировании как пути к приобретению познания^{14, 15}. Наведение показывает, существует ли нечто или нет; также в рамках этой процедуры осуществляется восхождение от единичного чувственного опыта к универсалиям; единичное, воспринимаемое чувствами, сводится к универсальному¹⁶. Витт¹⁷ проводит параллель между этим положением Климента, с одной стороны, и эпистемологией и теорией формирования универсалий у Антиоха Аскалонского — с другой¹⁸. Определение и разделение выявляют сущность вещи, т. е. показывают, что есть вещь и единичное¹⁹.

Разделяя аристотелевскую предпосылку, согласно которой наука невозможна относительно единичного, но возможна только об общем²⁰, Климент указывает, что наличествующее неопределенно большое количество единичных вещей и имен (слов) можно подвести под общие элементы. Соответственно, по Клименту, имена сводятся к 24 буквам алфавита²¹, в то время как вещи, если мы хотим исследовать их, можно подвести под универсалии (εἰς τὰ καθόλου)²². Эти универсалии соотносятся Климентом с десятью аристотелевскими категориями, каковые Климент вслед за Аристотелем понимает как способы высказывания (τὰ λεγόμενα)²³. Категории Климент называет элементами вещей

⁷ Строматы. 2 XI 48.2; ср.: 2 XI 49.2, 8 III 5.2–3; 8 III 7. 8.

⁸ Lilla, 1971. 133–134.

⁹ Там же. 2 XVII 76.1.

¹⁰ Там же. 8 I 1.3ff.

¹¹ Там же. 8 III 5.1ff.

¹² Об аристотелевских и галеновских предпосылках концепта демонстрирования у Климента см.: Havrda, 2011.

¹³ Строматы. 8 VI 17.8.2–4.

¹⁴ Ср.: Алкиной. Учебник 5.1.1ff.: 156.25–34.

¹⁵ См.: Zhyrkova, 2010. 145–148; Witt 1971, 37–38.

¹⁶ Строматы. 8 VI 17.7.1.

¹⁷ Witt, 1971. 38.

¹⁸ См.: Секст Эмпирик. Против математиков XI 250; Цицерон. Лукулл 30; Тописка 30.

¹⁹ Строматы. 8 VI 17.4.1–4.

²⁰ Ср.: Аристотель. Метафизика В4999^a26–29.

²¹ Ср.: Платон. Филеб 18b3–d2.

²² Строматы. 8 VIII 23.2–3.

²³ Там же. 8 VIII 23.

в материи после начал; элементы постигаемы рассудком (λόγῳ), в противоположность нематериальным сущим (τὰ ἄυλα), которые могут быть схвачены умом (νῶ)²⁴. По мнению Хаврды²⁵, Климент говорит о категориях как об элементах (στοιχεῖον) вещей, имея в виду, что это наиболее элементарные общие виды для подведения под них материальных вещей. Относительно же упоминаемых здесь Климентом «начал», Жиркова²⁶ считает, что это есть упоминаемые или подразумеваемые в Строматах²⁷ универсальные принципы демонстрации, понимаемые в эпистемологическом смысле, позволяющие нам конструировать представление о чувственных вещах; Хаврда²⁸ же отсылает к галеновскому различению «элементов» как конечной точке родовидового разделения, и проясняющих их «начал» как бескачественного субстрата и чистых качеств²⁹.

Имея в виду противопоставление Климентом нематериальных сущих (τὰ ἄυλα), ухватываемых умом, и категорий, понимаемых как элементы вещей в материи, а также слова Климента о том, что определения не есть определения идей³⁰, Хаврда³¹ видит в этом, хотя и, на наш взгляд, без достаточных оснований, находящие свое проявление в 8-й кн. «Стромат» следы теории универсалий, характерной для школьного платонизма эпохи Климента, в рамках которой проводится различие между формами в вещах и умопостигаемыми формами, на основании которых первые познаются³². По гипотезе Хаврды³³, Климент воспринял это учение через галеновскую традицию. Жиркова же видит в 8-й кн. «Стромат» теорию универсалий (универсальных категорий), отгалицивающуюся от принципа обобщения чувственного опыта и восходящую, по ее мнению, к Антиоху Аскалонскому³⁴.

²⁴ Строматы. 8 VIII 23.6.

²⁵ *Havrda*, 2012, 206.

²⁶ *Zhyrkova*, 2010, 151.

²⁷ Строматы. 2 IX 5.1–6.1; 2 IV 13.4.1–3; 8 II–IV.

²⁸ *Havrda*, 2012, 206–207.

²⁹ *Гален*. О гиппократовской «О природе человека» 15.30.7ff (Kühn).

³⁰ Строматы. 8 VI 19.2.

³¹ *Havrda*, 2012, 208, ср. 220, 222.

³² *Алкиной*. Учебник 4.7: 155:39–42.

³³ *Havrda*, 2012, 222–225.

³⁴ *Zhyrkova*, 2010, 152. Отметим также, что, как отмечает Жиркова (*Ibid.* 150; ср.: *Zhyrkova*, 2004, 85 и п. 2), описание категорий, предлагаемое Климентом, как элементов вещей «в материи», близко к распространенной в среднем платонизме (ср. *Альбин*. Учебник 4.8: 156.21ff.; 10.4: 165.5ff.) (а далее и в неоплатонической традиции), и в частности у Филона (О десяти заповедях. 30–31, особ. 30), трактовке аристотелевских категорий как высказываний, могущих относиться только к чувственному миру, но не к умопостигаемой реальности (поскольку сама человеческая речь способна выражать реалии только мира чувственного). Можно указать, что такое понимание категориологии Климента находится в соответствии с его словами о том, что идеи в умопостигаемом космосе являются образцами для родов и видов в космосе чувственном (Строматы. 5 XIV 93.4–94.2), где подразумевается, что роды и виды относятся к чувственной реальности (род и вид — аналог категории (второй) сущности в рамках аристотелевских категорий), а также с его словами из Стромат. 5 XII 81.5, где говорится, что Бог невыразим в словах, не будучи родом, видом, неделимым (индивидом), различием или приводящим, и с позицией Климента, согласно которой определение не прилагается к идеям (Там же. 8 VI 19.2) (определение есть существенная черта аристотелевского понимания категории второй сущности). Указанное понимание статуса аристотелевских категорий расходится с позднейшим византийским ортодоксальным богословием (т. н. неоникейским богословием), в рамках которого аристотелевский индивидо-видовой дискурс прикладывается к Святой Троице. Как нам представляется, подобное понимание позднее будет развиваться Евномием (ср.: *Бирюков*, 2009. 240–241 и примеч. 30, 31 на с. 241).

Теперь мы коснемся учения Климента о времени, его учения о космогонии, а также его космологии и учения о материи, и укажем на античный контекст соответствующих представлений.

Итак, согласно Клименту, обретение гнозиса должно предваряться знанием о начале мира и изучением естествознания (φυσικῆ θεωρία)³⁵. В 4-й кн. «Стромат» Климент говорит³⁶ о своем намерении исследовать начала физического учения и раскрыть гностическое учение о природе. Как считает Лилла³⁷, Климент собирался сделать это в специальном сочинении, которое он хотел написать после завершения «Стромат»; в то же время Иттер полагает³⁸, что вводный материал для исполнения этого замысла содержится и в самих «Строматах». В любом случае последовательного изложения Климентом своего учения о природе до нас не дошло.

Отправной точкой для космологического и физического учения Климента являются первые главы Книги Бытия. Однако на космологию и физику Климента значительно повлияли и современные ему наурфилософские учения, в первую очередь средний платонизм и примыкающее к нему учение Филона Александрийского; при этом космология и космогония Климента не сводится к среднеплатонической (как это пытается представить Лилла), но имеют и выраженную христианскую направленность. Кроме того, Климент разделял и распространенное в его время в христианской среде представление о сотворении мира из ничего³⁹, при том что это учение еще не было окончательно формализовано в его эпоху⁴⁰.

Лилла⁴¹ выделяет три парадигмы, в отношении которых Климент в своей космологии и натурфилософии разделял предпосылки среднего платонизма и учения Филона. Это учение о вневременном сотворении мира; различие между умопостигаемой (νοητός) и чувственной (αἰσθητός) сферами, основанное на платоническом учении о том, что идеи есть образцы для материальных вещей; учение о материи. Поскольку эти темы являются важнейшими и в целом в плане горизонта естествознания у Климента Александрийского, ниже мы будем вести речь о них, останавливаясь и на некоторых важнейших спорных моментах в понимании учения Климента.

Согласно Клименту, рассказ о семи днях творения из Книги Бытия⁴² не следует понимать буквально; последовательность дней творения имеет метафорический смысл, указывающий на важность различных элементов сотворенного мира, при том что на самом деле, по Клименту, все тварное сущее было сотворено сразу, мгновенно (ἅμα, ἄβροως)⁴³. Сотворенный мир имеет начало, но при этом нельзя сказать, что творение произошло во времени, поскольку само время возникло вместе с сотворенным сущим⁴⁴.

³⁵ Строматы. 1 I 15.2.

³⁶ Там же. 4 I 2.1; 4 I 3.1.

³⁷ Lilla, 1971. 189–190.

³⁸ Itter, 2009. 142.

³⁹ Строматы. 5 XIV 92.3; ср. 2 Мак. 7: 28.

⁴⁰ Itter, 2009. 144.

⁴¹ Lilla, 1971. 191–199.

⁴² Быт. 1:1–2.

⁴³ Строматы. 6 XVI 142.2.

⁴⁴ Там же. 6 XVI 142.4.

«День», в который Господь сотворил небо и землю⁴⁵, Климент понимает как Сына и Слово⁴⁶, следуя в этом Филону⁴⁷. Указывая на вневременной характер творения и на возникновение времени вместе с сущим, Климент зависит от Филона⁴⁸. При этом, если говорить про среднеплатонический контекст, то позиция Климента и Филона в отношении признания мира возникшим находилась в согласии с Плутархом и Атикком, а в отношении того, что это не было возникновение во времени, — с Алкиноем и Тавром⁴⁹.

Тем не менее, как нам представляется, в системе Климента учение о том, что время возникло вместе с сотворенным сущим, связано и следует из его представления о времени как о вращении небесных тел⁵⁰. Действительно, это представление предполагает, что возникновение времени возможно не ранее сотворения Богом этих тел.

Это своеобразное представление о времени — на которое исследователи Климента почти не обращали внимания — обнаруживается в трактате «Увещание к язычникам» 63.1, где Климент называет Солнце, Луну и звезды орудиями времени (τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου), и в 102.1, где говорится, что Солнце и Луна управляют годами, днями и временем. Согласно Клименту, звезды есть управляющие силы (αἱ δυνάμεις αἱ διοικητικαί), но управляют они не самостоятельно, а в соответствии с промыслом Божиим поддерживают порядок в мире⁵¹; в качестве таковых небесные тела созданы для человека⁵². Судя по всему, Климент выдвигал это свое учение о времени как о вращении небесных тел в соответствии с Божиим промыслом с целью полемики с языческими представлениями о божественности и одушевленности небесных тел, управляющих миром⁵³. В свою очередь, разделяемое Климентом указанное учение о времени принималось также Филоном⁵⁴ и восходит к библейскому тексту⁵⁵; оно имеет определенные точки пересечения с платоновским «Тимеем» (38b) и натурфилософией Аристотеля⁵⁶, каковая также могла повлиять на это учение Климента.

Говоря о хронологии Климента, следует упомянуть также, что учение о времени у Климента предполагает промежуточную фазу между физическим временем и вечностью: Климент говорит о Дне, который будет в завершение времен, длящемся и растущем, но растягивающемся до вечности и представляющемся собой образ вечности⁵⁷.

Далее, согласно Клименту, первые строки книги Бытия, в которых идет речь о сотворении неба, безвидной земли и света⁵⁸, относятся к умопостигаемому космосу, заключающемуся в Монаде. Этот космос является архетипом (ἀρχέτυπος), или пара-

⁴⁵ Ср.: Быт. 2:4.

⁴⁶ Строматы. 6 XVI 145.4–6.

⁴⁷ Аллегории законов. I 19–21; см.: *Daniélou*, 1964, 171; *Choufrine*, 2002. 123–126.

⁴⁸ О сотворении мира. 26–28; Аллегории законов. I 2; 20; см.: *Lilla*, 1971. 199.

⁴⁹ *Lilla*, 1994. 39, 42.

⁵⁰ Это же представление позже будет развиваться в рамках арианской традиции (ср.: *Stead*, 1964, 26–27; *Бирюков*, 2010, 16), и в том числе Евномием.

⁵¹ Строматы. 6 XVI 148.2.

⁵² Увещание. 63.4.

⁵³ Ср.: Увещание. 63.1–5; 66.2; 102.1; Строматы. 6 XVI 148.1–2.

⁵⁴ Филон. О сотворении мира. 26; Аллегории законов. I 2.

⁵⁵ Быт. 1:14.

⁵⁶ Ср.: Аристотель. Физика 223b13–20; О возникновении и уничтожении 337a21–25.

⁵⁷ Увещание. 84.5–6; ср.: Филон. О Бегстве и обретении. 5–6; см.: *Choufrine*, 2002. 136–138.

⁵⁸ Быт. 1:1–5.

дигмой (παράδειγμα), для космоса чувственного. Идеи в умопостигаемом космосе, по Клименту, являются образцами для видов в космосе чувственном; в этом отношении Климент признает правоту учения Платона. Чувственное же небо, землю и свет Бог сотворил, создав твердь⁵⁹, каковая обозначает весь чувственный мир⁶⁰. Как показывает С. Лилла⁶¹, в этой экзегезе Книги Бытия Климент следует Филону⁶², как и — по Лилле — в учении, согласно которому умопостигаемый космос есть архетип для космоса чувственного⁶³, общему у Филона с представителями среднего платонизма⁶⁴. Однако, как нам представляется, более вероятно, что в своем учении об умопостигаемом и чувственном космосе Климент опирается непосредственно на Платона⁶⁵, на которого он и ссылается⁶⁶.

Рассматривая античные философские учения о космосе и материи, Климент, с одной стороны, полемизирует с греческими философами, с другой же — пытается найти общие моменты между их учениями и христианским гнозисом; при этом Климент исходит из того понимания, что основные положения своей натурфилософии философы заимствовали из Священного Писания. Так, он отвергает пантеизм стоиков, восходящий, по его мнению, к Прем. 7:24⁶⁷; также он критикует понимание материи Платоном, Пифагором и Аристотелем как одного из первоначал, имея в виду существование единственного начала (Бога)⁶⁸, но при этом обращает внимание и соглашается с учением о материи у этих философов как о бескачественной и бесформенной (ἄλοιοι καὶ ἀσχημάτιστοι)⁶⁹ и даже, у Платона, как о не-сущей (μη ὄν)⁷⁰, что свидетельствует, согласно Клименту⁷¹, о том, что они заимствовали это учение из Быт. 1:2 (ср.: Прем. Сол. 11:17); также, по Клименту⁷², и учение о сотворении мира было заимствовано из Книги Бытия стоиками (ср.: Хрисипп, фр. 574 (Anim)) и Платоном, учившем даже о сотворении из ничего (Тимей 26b-c).

Нужно отметить, что Морескини, в своем описании физики и космологии Климента во всем следуя Лилле, будучи введенным им в заблуждение, ошибочно приписывает Клименту положение, противоположное его учению, утверждая, что Климент «рассматривает материю как одно из первоначал»⁷³, упуская, вслед за Лиллой, эксплицитно выраженную критику Климентом этого учения⁷⁴.

⁵⁹ Ср.: Быт. 1:6.

⁶⁰ Строматы. 5 XIV 93.4–94.2.

⁶¹ Lilla, 1971. 191–192.

⁶² Филон. О сотворении мира. 29; 36.

⁶³ Там же. 16; 36; 129; Он же. О том, кто наследует божественное. 280; О насаждении. 50; Об опьянении. 133; О смешении языков. 172.

⁶⁴ Ср.: Плутарх. Об Исиде и Осирисе. 373А; О сотворении души в Тимее. 113С; Алкиной. Учебник. 12.1.

⁶⁵ Ср.: Платон. Тимей. 28a-c; 29a-b; 30c-d; 31a; 48e.

⁶⁶ Строматы. 5 XIV 94.2.

⁶⁷ Там же. 5 XIV 89.2–4.

⁶⁸ Там же. 5 XIV 89.5.

⁶⁹ Ср.: Платон. Тимей. 50d-e; Аристотель. О небе. III 306b17; Физика. I 191a8–12; SVF I 85.

⁷⁰ Тимей. 51a.

⁷¹ Строматы. 5 XIV 89.5–90.1.

⁷² Там же. 5 XIV 92.1–4.

⁷³ Морескини. 2011. 150.

⁷⁴ См. выше, примеч. 68.

Описание материи как бескачественного субстрата, которое обнаруживается у Климента, является общим местом и для среднего платонизма⁷⁵; в целом можно говорить, что понимание материи Климентом соответствует распространенному в философии его времени представлению о материи как о бескачественной субстанции.

Фотий утверждает⁷⁶, что в «Ипотипосах» Климента содержалось учение о вечности материи (ὄλην τε γὰρ ἄχρονον...), т. е. о ее предсуществовании по отношению к творению. Однако статус этого утверждения Фотия не вполне ясен⁷⁷, поскольку эксплицитные подтверждения этого взгляда отсутствуют в дошедших до нас текстах Климента, при том что в свидетельствах Фотия относительно христологии Климента имеет место, вероятно, непонимание Фотием контекста его учения⁷⁸, из чего следует и его неверная трактовка. Факт отвержения Климентом учения античных философов о материи как об одном из первоначал сущего (см. выше) также свидетельствует не в пользу этого утверждения Фотия.

Некоторые исследователи считают, что Климент разделял приписываемое ему Фотием положение о вечности материи⁷⁹. Так, Лилла принимает это, исходя из того, что в рамках среднего платонизма, существенным образом, по мнению Лиллы, повлиявшего на натурфилософию и космологию Климента, представление о бескачественности материи (которое, несомненно, разделял Климент) сочеталось с учением о ее вечности⁸⁰. Также Лилла⁸¹ ссылается и на составляющих иудео-христианский бэкграунд для учения Климента о материи автора книги Премудрости Соломона (11:17), Филона Александрийского⁸² и Иустина Философа⁸³, которые учили о бескачественности материи, из каковой Бог сотворил материальный мир, что, по С. Лилле, подразумевает и положение о том, что материя является несотворенной. Однако это отождествление учения Климента о бескачественности материи с положением о ее несотворенности и вечности представляется нам неверным и не имеющим какого-либо обоснования (наличие среднеплатонического бэкграунда не может считаться обоснованием для приписывания этой позиции Клименту без факта эксплицитного подтверждения ее в текстах Климента); аналогичное нашему пониманию этого вопроса разделяется и другими исследователями⁸⁴. Кроме того, в отношении учения Климента указанное понимание Лиллы противоречит акценту Климента на том, что единый Бог сотворил все и имеется одно первоначало для всего сущего⁸⁵.

⁷⁵ Например: *Плутарх*. О сотворении души в Тимее. 114b-с; *Алкиной*. Учебник. 8.3: 163.3–10; Фрюхтель (*Früchtel*, 1937, col. 592) обращает специальное внимание на соответствие в описании материи у Климента и автора Учебника платоновской философии (Фрюхтель приписывает его авторство Альбину). То же понимание материи позднее будет развиваться Василием Кесарийским; см.: *Бирюков*, 2012.

⁷⁶ Фотий. Библиотека, код. 109, 89a14 (Bekker).

⁷⁷ Ср.; *Osborn*, 2010. 278, n. 17.

⁷⁸ См.: *Бирюков*, 2011. 65–66.

⁷⁹ *Lilla*, 1971. 193–194; *Ружицкий*, 1958. 132.

⁸⁰ Ср.: *Плутарх*. О сотворении души в Тимее. 114b-с.

⁸¹ *Lilla*, 1971. 194–195 и п. 2–4.

⁸² О бегстве и обретении. 9; Об особенных законах. I 238.

⁸³ Апология. I 10; 59.

⁸⁴ *Osborn*, 2010. 278; *Chadwick*, 1970. 171.

⁸⁵ Увещание. 63.3; Строматы. 6 XVI 142.3.

Помимо представления о материи как о бескачественном субстрате, Климент разделял представление о четырех стихиях (στοιχεῖον), из которых состоит материальное сущее (ὑλη)⁸⁶. Этими стихиями, по Клименту, являются земля, воздух, вода и огонь. Создателем их является Бог⁸⁷; Божественное откровение объемлет как природу, так и ее стихии⁸⁸. В начале творения элементы были смешаны друг с другом, затем будучи разъединены. В морях и океанах же до сих пор вода смешана с воздухом, которым дышат обитателем вод⁸⁹. Эти стихии создают природные явления — моря, сушу, теплый воздух, находящиеся в мировой гармонии, в соответствии с замыслом Божиим⁹⁰. Без них невозможна жизнь⁹¹. От каждого из элементов происходит свой цвет⁹². То, что так ценится людьми: драгоценные камни, железо, слоновая кость, — на самом деле состоит из земли⁹³, так же как и сам человек⁹⁴. Свое учение о стихиях Климент, очевидно, заимствовал из расхожих положений античной философской мысли: в Увещании. 5 LXIV 2 Климент связывает имя каждой из стихий с учением определенного философа-досократика⁹⁵.

Таким образом, горизонт естествознания у Климента Александрийского включает в себя элементы иудео-христианского, платоновского, среднеплатонического и аристотелевского бэкграунда. При этом нельзя сказать, что соответствующие представления Климента исчерпываются этими элементами; несмотря на общую эклектичность системы Климента, проявляющуюся и в рамках его представлений из области естествознания, в последних заметно прослеживается собственная мысль Климента, желавшего осмыслить космогонию, космологию и физиологию через призму христианского гнозиса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бирюков Д. С.* Евномий // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова. М., СПб., 2009.
2. *Бирюков Д. С.* Учение Климента Александрийского и гипотезы платоновского «Парменида» // Црквене Студје. Годишњак Центра за црквене студије. VIII. Ниш, 2011.
3. *Бирюков Д. С.* Учение о материи у Василия Кесарийского и Григория Нисского и его истоки в античной мысли // Acta eruditorum. 10, 2012.
4. *Бирюков Д. С.* Философские основания неоарианства: Вторая половина IV в. LAP, 2010.
5. *Морескини К.* История патристической философии / Пер. Л. П. Горбуновой. М.: ГЛК, 2011.

⁸⁶ Ср.: Строматы. 7 VI 34.1; Увещание. 5 LXIV 1; 4.

⁸⁷ Увещание. 5 LXV 4.

⁸⁸ Строматы. 5 VI 32.3.

⁸⁹ Там же. 7 VI 34.1.

⁹⁰ Увещание. 1 V 1–2.

⁹¹ Строматы. 2 VI 31.3.

⁹² Там же. 5 VI 32.2.

⁹³ Увещание. 4 LI 6; 5 LXVI 3; 5.

⁹⁴ Там же. 5 LXVI 5; ср.: Быт. 2:7.

⁹⁵ Ср., однако, Строматы. 5 VIII 46.3, где говорится, что учение о четырех стихиях преподается уже в школе детям.

6. Ружицкий К., *прот.* Учение свв. отцов и церковных писателей о материи. Загорск, 1958 (машинопись).
7. Chadwick H. Clement of Alexandria // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970.
8. Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002.
9. Daniélou J. The Theology of Jewish Christianity / Trans. and ed. John A. Baker. London, 1964.
10. Früchtel L. Klemens von Alexandria und Albinus // Berliner Philologische Wochenschrift, 57, 1937.
11. Havrda M. Categories in Stromata VIII // Elenchos 33:2, 2012.
12. Havrda M. Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source // Vigiliae Christianae 65, 2011.
13. Itter A. Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Brill, 2009.
14. Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford: University Press, 1971.
15. Lilla S. Minutiae clementinae et pseudo-dionysianae // PAIDEIA CRISTIANA: studi in onore di Mario Naldini. Rome, 1994.
16. Osborn E. Clement of Alexandria // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Vol. I. Cambridge, 2010.
17. Stead G. The Platonism of Arius // The Journal of Theological Studies. 15, 1964.
18. Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories // Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature. Academia Verlag, 2010.
19. Zhyrkova A. The Doctrine of Categories in Neoplatonism // Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism. Lublin, 2004.
20. Witt R. Albinus and the History of Middle Platonism. Amsterdam, 1971

А. Д. Пантелеев

ПЛАТОН И ГНОСТИКИ: В ПОИСКАХ ИДЕАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА

Учение Платона оказалось самым влиятельным философским проектом древности — все мало-мальски значимые системы, появившиеся после, были или его развитием, или попыткой полемики с ним. Платоновский дискурс стал доминирующей силой не только в античной философии, но и в религии: платоновские мотивы возникают у Филона Александрийского при толковании ветхозаветных книг или у Плутарха при обращении к египетским и персидским мифам. Чуть позже христианские апологеты, например Юстин Философ, рассказывая о своей вере образованным язычникам, начали пользоваться платоновскими образами и идеями, но пальма первенства здесь принадлежала не церковным христианам, а гностикам, которые со всеядностью грызунов набрасывались на все, что могло хоть в какой-то степени подойти к их сложно-компонитным системам. О непростых взаимоотношениях платонизма и гностицизма существует множество исследований¹, здесь нам хотелось бы обратиться к сюжету, находящемуся на стыке политики, этики и антропологии — вопросу о лучших людях мира, философах у Платона и пневматиках у гностиков — и показать, как платоновские идеи, высказанные им в «Государстве», оказались усвоены и истолкованы некоторыми гностическими учителями. Сразу отметим, что «Государство» привлекало внимание не только валентининан, были и другие учителя, обращавшиеся к этому диалогу. Так, Исидор, сын гностика Карпократа, обратился к толкованию места об общности жен (Clem. Strom. III. 6–9), а один пассаж из «Государства» оказался включен в VI кодекс библиотеки Наг-Хаммади.

При обсуждении темы идеального государства, издавна занимавшей Платона, затрагивается вопрос об «идеальных» людях, наделенных определенными качествами и получивших необходимое образование. Их «правильное» поведение обеспечивало функционирование и сохранность всего полиса, причем особую роль здесь, конечно, играли философы и воины. Во многом их характер и сознание формировались за счет

¹ Из работ последнего времени укажем: Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts / Ed. by J. D. Turner and R. Majerick. Atlanta, 2000; Narbonne J.-M. Plotinus in Dialogue With the Gnostics. Leiden; Boston, 2011.

особого воспитания — недаром Платон придавал ему такое значение, — но в еще большей степени они зависели от природы души воспитуемых, и Платон вводит своего рода евгенику. В V книге «Государства» Сократ говорит о том, что лучшим мужчинам следует соединяться с лучшими женщинами для произведения на свет лучших детей, а худшим, наоборот, с самыми худшими, и что потомство лучших следует воспитывать, а потомство худших — нет, ибо это приведет к «порче» гражданского коллектива. Заботу о выполнении этого предписания — подстраивать жеребьевку — должны были взять на себя правители-философы (Rep. 459–460). Все эти меры должны были привести к сохранению гармонии в платоновском полисе и его нерушимости.

Вопрос об «идеальных» людях волновал и гностиков, причем для них это были не философы, а пневматики — те, чья душа содержала или могла содержать частицу высшего, духовного мира, и была предназначена к спасению. По-своему понимая слова Платона о соотношении трех природ в человеке, гностики полагали, что люди делятся на три рода: пневматики — духовные, психики — душевные и гилики (или соматики) — телесные. Из них совершенным является лишь духовный род, содержащий в себе частицы духовного мира. Что бы ни творил пневматик, он спасался в силу своей особой природы. Отметим, что если идеальные люди у Платона поддерживают государство в порядке и обеспечивают его вечное существование, то цель жизни пневматика — доставка частицы света Софии для воссоздания полноты духовного мира, Плеромы, после чего физический и психический миры, находящиеся под властью Демиурга, будут уничтожены².

Процесс поиска таких людей имел два аспекта. Первый — поиск пневматиков среди уже живущих и «пробуждение» в них духовного начала. Это было непростым делом, ведь таких духовных людей было очень мало — «один на тысячу и двое на десять тысяч» (Ev. Thom. 28; Clem. Alex. Exc. ex Theod. 55). Возможно, при определении этого учитывался социальный статус потенциального кандидата: Ириной прямо говорит, что Демиург возвышает имеющих духовное зерно, ставя их священниками, пророками и царями (АН I. 7. 3). Затем, как и в кумранской общине, может быть, имел значение гороскоп: об увлечении многих гностиков астрологией свидетельствуют указания Ирины (АН I. 15. 6; ср. I. 24. 7), Климента Александрийского (Exc. ex Theod. 69–75), Тертуллиана (De praescr. 43; Adv. Marc. I. 18) и Ипполита (Ref. Praef.). Очевидно, были и другие «тесты», неизвестные нам. Но был и еще один путь: кроме поиска пневматиков среди миллионов уже живущих людей, можно было создавать условия, при которых новорожденный гарантированно окажется обладателем духовного зерна.

В валентинианском мифе о творении брак играет едва ли не важнейшую роль: все эоны высшего мира имеют мужскую или женскую сущность и образуют брачные пары — сизигии (Iren. Adv. haer. I. 1). Падение младшего из эонов — Софии — связано с тем, что она захотела породить новое создание сама, без участия своего партнера: «Она, предприняв дело не по силам и для нее необъятное, родила сущность безобразную, женского пола (Ахамот)» (Iren. I. 2. 3). В конце времен, по их словам, «Ахамот... войдет внутрь Плеромы и получит себе жениха — Спасителя, чтобы таким образом образовалось сочетание Спасителя и Ахамот; это — жених и невеста, а чертог брачный — вся Плерома» (Iren. I. 7. 4). Когда Ахамот начинает создавать психический мир, то прежде всего творит Демиурга. Она творит его сама, по образцу устройства

² О взглядах гностиков на государство см.: Пантелеев А. Д. Демократия в неортодоксальном христианстве: опыт гностиков // Проблемы античной демократии. СПб., 2010. С. 477–498.

высшего, духовного мира. Точно так же и Демиург без какой-либо супруги создает остальных обитателей этого мира (архонтов-космократоров), а затем все они обращаются к творению материального мира. В этом последнем акте нет никакого намека на образование сизигий по образцу высшего мира; не стоит преувеличивать значение этого обстоятельства, однако отметим, что это еще раз подчеркивает неполноценность, ущербность этих двух миров перед лицом Плеромы.

Чтобы пройти сквозь психический мир Демиурга и попасть к Ахамот, собирающей частицы духа для восполнения Плеромы, пневматики были должны пройти через ряд специальных таинств и посвящений. У них были свои особые крещения, помазания елеем, омовения и другие ритуалы. Особое место среди них занимало таинство брачного чертога. Описывая культовую практику валентиниан, Ириной говорит: «[Они] устраивают брачный чертог и совершают тайноводство, с произношением каких-то слов над посвящаемыми, и говорят, что совершаемое ими есть духовный брак, по подобию горних сочетаний» (I. 21. 3).

Это таинство играло, как кажется, едва ли не ключевую роль в спасении: «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет... Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить его, даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира» (Ev. Phil. 122). Оно подражало как соединению сизигий, так и тому, что должно было произойти в конце мира: «Когда... Ахамот перейдет из среднего места, войдет внутрь Плеромы, и получит себе жениха, — от всех происшедшего Спасителя, чтобы таким образом образовалось сочетание Спасителя и Премудрости Ахамот; это — жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома» (Iren. I. 7. 1; ср. I. 7. 4).

В настоящее время существуют три взгляда на отношения гностиков-валентиниан к браку. Первый был высказан Г.-М. Шенке. В статье, посвященной «таинству брака» и «чертогу брачному» в Евангелии Филиппа, он заметил, что это — гностический ритуал, суть которого — завершение брака «священным поцелуем»³. Чуть позже эту идею подхватил Э. Сегелберг, заявивший, что чертог брачный — это «высшее таинство, которое едва ли имело дело с чем-то плотским». Исходя из этого, он предположил, что взгляды валентиниан на брак были подобны взглядам энкратитов, проповедовавших крайнее воздержание, — он имел для них полностью символическое значение⁴. Эта точка зрения была поддержана несколькими учеными⁵.

Вторая позиция берет начало в одной из статей Р. Гранта, также посвященной «Евангелию от Филиппа». Он пишет: «Невозможно сказать, описывают ли эти гностики брак в духовном или обычном человеческом смысле или существовало ли в их сознании хоть какое-то значительное отличие первого от второго»⁶. Все, что известно из этих текстов, — это то, что спасение в них отождествляется с браком, а брак — образ спасения. Ж. Киспель, развивая этот тезис, заявил, что валентиниане воспринимали

³ Schenke H.-M. 'Das Evangelium nach Philippus'. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag Hammadi // Theologische Literaturzeitung. 1959/84. S. 5.

⁴ Segelberg E. The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System // Numen. 1960/7. P. 198.

⁵ Janssens Y. L'Évangélie selon Philippe // Muséon. 1981/81. P. 79–133; Tripp D. H. The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip // Studia Patristica. 1982/17. P. 251–260.

⁶ Grant R. The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip // Vigiliae Christianae. 1962/15. P. 136–138.

земной брак как символ брака эонов высшего мира, и он был необходимым условием спасения⁷.

Наконец, третья позиция была сформулирована Э. Пэджелс. Обеспокоенная тем, что «ученые на основании отдельных частей одних и тех же фрагментов и их разных переводов читают одни и те же места как “доказывающие” противоположные точки зрения», Пэджелс предположила, что составитель «Евангелия от Филиппа» сознательно занимал двойственную позицию по отношению к браку⁸, и таким образом, в этом отношении валентиниане ничем не выделялись из множества обычных христиан II в.

Мы постараемся показать, что валентиниане, отводя столь видную роль браку при творении высшего мира и таинству чертога брачного для спасения, создали особое учение о брачном союзе. Сразу надо отметить, что для пневматиков и психиков предназначались различные модели поведения. Смысл и назначение брака пневматиков — подготовить новое вместилище для частицы высшего мира, создать идеальное дитя. Именно эта тема и является основной для «Евангелия от Филиппа». Она звучит уже в самом начале: «Еврей создает еврея, и называют его так: прозелит. Но прозелит не создает прозелита: [люди истинные] таковы, каковы они [с самого начала], и они создают других, также людей [истинных]. Достаточно им появиться» (Ev. Phil. 1). Образы наготы, брака, друзей жениха и невесты, возделения и похоти, которыми наполнен этот текст, имеют не символическое, а прямое значение.

Валентиниане не утверждали, что брак и рождение являются злом; наоборот, это — необходимая часть процесса спасения «верных». Рождение будет продолжаться до тех пор, пока не будет собрано все духовное семя. Брак пневматиков — «неоскверненный брак», он «не [для] животных и не для рабов и женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев» (Ev. Phil. 73). О том же свидетельствует и Климент: «Последователи Валентина, которые учат о божественной эманации и о “сизигии”, одобряют брак» (Strom. III. 1. 1).

В результате такого брака родится ребенок, принявший образ отца и матери, и он будет подобен Господу. Он будет находиться в мире, но не будет иметь ничего от мира и станет свободен от воли низших сил. При этом женщина рождает детей по образу не того, кто сочетается с ней, а того, кого она любит. «Те, кого породит женщина, подобны тому, кого она любит. Если это ее муж, они подобны ее мужу. Если это любовник, они подобны любовнику. Часто, если женщина спит со своим мужем по необходимости, а сердце ее с любовником, с которым она соединяется, тех, кого она породила, она порождает подобными любовнику» (Ev. Phil. 112)⁹.

Мужчина и женщина должны стать свободными от каких бы то ни было мирских помыслов и полностью обратиться к Господу, иначе родившееся существо не будет иметь части в царстве света. Это не просто, так как существуют сонмы демонов, которые препятствуют этому; есть женские демоны, наступающие мужчин, есть

⁷ Eijk van. A. H. C. The Gospel of Philip and Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*. 1971/25. P. 94–120; Quispel G. The Birth of the Child. Some Gnostic and Jewish Aspects // *Eranos*. 1971/40. P. 285–309; *Idem*. The Study of Encratism: A Historical Survey // *La Tradizione dell'Enkrateia*. Atti del Colloquio Internazionale / Ed. U. Bianchi. Rome, 1985. P. 35–81.

⁸ Pagels E. H. The 'Mystery of Marriage' in the Gospel of Philip Revisited // *The Future of early Christianity* / Ed. B. Pearson. Minneapolis, 1991. P. 444.

⁹ Любопытные параллели для этого представления можно найти в античной философской и медицинской литературе. Они собраны в: DeConick A. D. *The Great Mystery of Marriage*. P. 331–333.

и мужские, помогающие женщинам. Обычный человек не в силах убежать от них, это может сделать только человек, уже имеющий в себе Дух Святой (Ev. Phil. 61). Эти демоны называются семенем дьявола, поскольку они подобны ему по сущности (Exs. ex Theod. 53).

Климент описывает механизм появления духовного зерна в человеке: «В момент творения в душевное тело избранной души, пребывающей еще в состоянии сна, было помещено Логосом мужское семя, которое есть истечение ангельской природы, для того чтобы она не была выброшена вовне. Это семя было как закваска, объединяющая то, что было разделено, а именно душу и тело» (Exs. ex Theod. 2).

Затем это семя разовьется, принесет плоды, и они будут собраны и вознесены в Плерому. Судя по тому, что таинство чертога брачного было обязательно для гностиков, они проявляли минимальную заботу о мире. Правда, эта забота носила парадоксальный характер — способствуя воссозданию гармонии духовного мира, гностики приближали конец психического и материального миров. Сам Валентин писал об этом так: «Когда же вы разрушите мир, вы сами не погибнете, но получите власть надо всем тварным и гибнущим» (Clem. Strom. IV. 89. 2–3).

Кроме брака «неоскверненного» существует и брак «нечистый», «оскверненный». О нем не говорится подробно, но, судя по тому, что он постоянно противопоставляется браку «чистому», «духовному», это «бесполезный» брак простых людей, не-пневматиков, в результате которого на свет появляются обычные люди. «Если ты станешь лошастью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу, ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них» (Ev. Phil. 113). Плоды этого брака не играют никакой роли в спасении мира, лишь отвлекая от возможного спасения людей душевных — психиков. Для них лучшее из возможного — воздержание от брака и деторождения. Этот взгляд проповедовалось самими гностиками; Ириной прямо указывает на это: «Посему, говорят, должно им всегда всеми способами упражняться в таинстве четы. И к этому убеждают неразумных, говоря буквально так: “кто, будучи в мире, не любил женщины, так чтобы она была в обладании у него, тот не от истины, и не достигнет истины; а кто, будучи от мира совокуплялся с женщиною, тот не достигнет истины, потому что действует под властью женской похоти”» (I. 6. 4).

То же самое нам известно о других гностических учениях. Последователи Маркиона «считают природу злой на том основании, что материя является злом, поскольку произошла от несправедливого демиурга. По этой причине, не желая наполнять космос, созданный демиургом, они воздерживаются от брака» (Clem. Alex. Strom. III. 12), Юлий Кассиан прямо призывал воздерживаться от деторождения (Strom. III. 91–95), и о том же говорили ученики Сатурнина, заявлявшие, что брак и рождение — от сатаны (Iren. I. 24. 2).

Каким образом эти принципы проводились в жизнь на практике? У нас есть ряд свидетельств отцов Церкви, которые рисуют гностиков с весьма неприглядной стороны. Ириной пишет: «[Они] до пресыщения предаются плотским наслаждениям и говорят, что воздают плотское плотскому, а духовное духовному. И одни из них тайно растлевают женщин, слушающих у них это учение, как неоднократно многие женщины, обольщенные некоторыми из них и потом обратившиеся в церковь Божию, исповедали вместе с прочими заблуждениями и это; а другие явно и бесстыдно, вклю-

бившись в каких-нибудь женщин, сманивали их от мужей и брали к себе в сожителство. А иные, сначала обещая жить с ними честно, как с сестрами, с течением времени обличали себя, когда сестра делалась беременна от мнимого брата» (I. 6. 2–3). Ученик Валентина Марк привлек своей магией многих женщин, сделал их пророчицами, и такая женщина «с тех пор почитает себя пророчицей и благодарит Марка, давшего ей от своей благодати, и старается отплатить ему не только даянием имущества, но и телесным общением, желая во всем иметь единение с ним, чтобы составить одно с ним» (I. 13. 3). Несколькими строками ниже Марк прямо обвиняется в развращении женщин. Ириней рассказывает, что он растлил жену одного из диаконов, которую с большим трудом удалось вернуть в церковь. То же самое сообщается об учениках Марка (I. 13. 5–6). Но надо иметь в виду, что перед церковными писателями стояла вполне конкретная задача — любыми средствами опорочить и учение противника, и его личность. Взгляды и практика, которые приписывались оппонентам, были не объективным изложением, но только частью атаки *ad hominem*; это верно и для Иринея, и для других ересиологов.

Ириней критикует за такое поведение последователей Валентина и других гностиков. Ему вторят Тертуллиан, Климент Александрийский, Ипполит, Епифаний и другие церковные авторы. Мы полагаем, что отчасти все эти свидетельства были неким клише, призванным предельно очернить оппонентов (особенно здесь усердствуют Тертуллиан и Епифаний), но отчасти они отражали и реальное положение дел. Скорее всего, именно образ жизни «совершенных» христиан — гностиков, полагавших, что для их спасения уже нет никаких помех, и стал мишенью для критики. Нам ничего не известно о том, как протекала жизнь не столь «совершенных» психиков, также входивших в состав гностических общин, но мы склонны согласиться с мнением М. Дежардена о том, что, скорее всего, она не сильно отличалась от общепринятой в христианской среде во II — начале III в.¹⁰ Основания для этого нам дает сопоставительный анализ с другими религиозными течениями схожего толка этого времени. Любопытную параллель в этом смысле представляет собой манихейство.

С точки зрения Мани, разделение полов происходит от демонов мрака и любое его проявление — грех. Страсть ведет к деторождению, а затем отвлекает мысли человека от спасения души, привязывая его к семье и заставляя заботиться о ней. Августин в сочинении «О нравах манихеев» упоминает о трех печатях — «печати уст, рук и груди» (*De mor. manich.* 10). Под «грудью» понимаются все выражения сексуального характера (*omnis libido seminalis*). Третья печать предписывает полное половое воздержание и запрет на брак. Его осуждение часто встречается в «Кефалайе» (146. 25 sq.; 190. 19–21; 228. 23 sq.; 249. 21 sq.)¹¹. Но этот аскетизм был уделом немногих «избранных» или «совершенных», а большинство — «слушатели» — вели обычную жизнь, не особенно стесняя себя.

Мы не знаем, когда появилось это таинство «брачного чертога», существовало ли оно в учении самого Валентина, или его создали его последователи, но оно вполне органично вписывается в валентинианскую систему и дает представление о том, как гностики, будучи вполне образованными людьми, интерпретировали слова Платона с такой же легкостью, как и новозаветные тексты.

¹⁰ *Desjardins M. Reconstructing Valentinian Families // Religionswissenschaft in Konsequenz: Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph / Ed. R. Flasche et al. Münster; Hamburg, 2001. P. 116.*

¹¹ *Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007. С. 203–217.*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Пантелеев А. Д.* Демократия в неортодоксальном христианстве: опыт гностиков // Проблемы античной демократии. СПб., 2010. С. 477–498.
2. *Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007.
3. *DeConick A. D.* The Great Mystery of Marriage // *Vigiliae Christianae*. Vol. 57. 2003. P. 331–333.
4. *Desjardins M.* Reconstructing Valentinian Families // *Religionswissenschaft in Konsequenz: Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph* / Ed. R. Flasche et al. Münster; Hamburg, 2001. P. 115–126.
5. *Eijk van. A. H. C.* The Gospel of Philip and Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*. Vol. 25. 1971. P. 94–120.
6. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts* / Ed. by J. D. Turner and R. Majerick. Atlanta, 2000.
7. *Grant R.* The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip // *Vigiliae Christianae*. Vol. 15. 1962. P. 136–138.
8. *Janssens Y.* L'Évangélie selon Philippe // *Muséon*. Vol. 81. 1981. P. 79–133.
9. *Narbonne J.-M.* Plotinus in Dialogue With the Gnostics. Leiden; Boston, 2011.
10. *Pagels E. H.* The 'Mystery of Marriage' in the Gospel of Philip Revisited // *The Future of early Christianity* / Ed. B. Pearson. Minneapolis, 1991. P. 442–454.
11. *Quispel G.* The Birth of the Child. Some Gnostic and Jewish Aspects // *Eranos*. Vol. 40. 1971. P. 285–309.
12. *Quispel G.* The Study of Encratism: A Historical Survey // *La Tradizione dell'Enkrateia. Atti del Colloquio Internazionale* / Ed. U. Bianchi. Rome, 1985. P. 35–81.
13. *Schenke H.-M.* 'Das Evangelium nach Philippus'. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag Hammadi // *Theologische Literaturzeitung*. Bd. 84. 1959. S. 1–26.
14. *Segelberg E.* The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System // *Numen*. Vol. 7. 1960. P. 188–200.
15. *Tripp D. H.* The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip // *Studia Patristica*. Vol. 17. 1982. P. 251–260.

А. М. Штатович

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ «ДУХОВНОГО БРАКА» ПЛАТОНА И ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Тема статьи представляет интерес в русле изучения восточно-христианского учения о браке, на недостаточной разработанности которого неоднократно акцентировали внимание исследователи¹. Специфика данного учения состоит в том, что в восточно-христианской традиции акцент в осмыслении брака был смещен в мистико-аллегорическую плоскость. «Духовный брак», в котором наша душа предстает невестой Божественного Жениха, является сквозной темой аскетической святоотеческой литературы, благодаря чему в христианской культуре все более тускнеет идеал земного брака, несмотря на его законодательную защиту (в соборных постановлениях). Данная специфика может быть объяснена при помощи принципа «религиозно-социологической дихотомии» («священное — священнейшее»)², присущего христианской культуре в целом. Подобно тому, как Новый Завет предпочтительнее Ветхого Завета, святость алтаря превосходит святость храма. Так и брак свят, но более священно — девство. Ему и было отдано предпочтение в святоотеческой литературе, создаваемой после IV столетия в основном монахами, которые не имели столь насущной необходимости осмысления семейно-брачных отношений³.

Григорий Нисский является одной из ключевых фигур в становлении восточно-христианского учения о «духовном браке», а его взгляды оказали влияние на возвышение идеалов девства и монашества над идеалами супружеских отношений и брака в православной традиции. В исследовательской литературе и сегодня остается открытым вопрос об истоках и степени пренебрежительного отношения к брачной и родовой жизни в его работах. Так, с точки зрения С. Троицкого, восприятие родовой жизни

¹ См.: *Воробьев Вл.* Православное учение о браке; *Зайцев А.* Проблема пола в церковном браке. URL: www.katehizis.ru/index.php?option=com_kfm&task=download&cid=533734&myid=0&proto=ftp&Itemid=84; *Неганова Е.* Идеал брака в православии // Учение Церкви о человеке: Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2002. С. 265–280.

² *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 111.

³ *Каледа Г.* Домашняя Церковь. 3-е изд. М., 2001. С. 5–6.

человека в качестве греховной представляет собой своеобразную дань, которую заплатили древние церковные писатели языческой школе, а вовсе не является учением библейским и церковным. Основная ошибка Григория Нисского и его последователей, по мнению С. Троицкого, состояла в том, что они, как и греческая философия, видели в идеальном человеке один дух, «забывая, что идеальный человек не есть ангел, не есть лишь дух, но и тело, которое связывает человека с остальным видимым миром. Поэтому-то им и приходится измышлять неизвестное Библии учение о саморазмножении ангелов, о каком-то им самим непонятном другом способе размножения человечества»⁴. В аналогичном ключе делают выводы и другие исследователи. А. Зайцев критикует мнение Григория Нисского о разделении полов Богом лишь в предвидении грехопадения, не случись которого люди размножились бы особым «ангельским» способом⁵. С его точки зрения, суждение Григория Нисского о существующем ныне «скотском» и неизбежно «растлевающим» характере естественного зачатия навеяно платонизмом и находится вне границ Священного Предания Церкви. Также и А. Амман высказывает предположение о том, что сомнения Григория Нисского насчет тела и сексуальной жизни возникли как результат философского мышления, проникнутого платонизмом⁶.

В то же время в кругах исследователей существует и другая точка зрения. Так, Д. Тихомиров утверждает, что Григорий Нисский, хотя и отдавал предпочтение девству, тем не менее нисколько не относился с пренебрежением к брачной жизни⁷. В. Несмелов пишет о широте мысли Григория Нисского: «Он часто становился в своих богословских рассуждениях на совершенно различные точки зрения, осматривал предмет со всех сторон и иногда утверждал о нем не только разные, но и совершенно по-видимому противоположные положения. Например, его рассуждения о богопознании, об образе и подобии Божиим в человеке, о грехе и о браке кажутся совершенно противоречивыми, так как в одном месте он, по-видимому, утверждает то, что в другом совершенно отрицает; но на самом деле все эти различия в определениях и положениях очень легко примиряются им в новых, высших воззрениях, так что в конце концов он все подводит к высшему единству»⁸.

Для прояснения ситуации сопоставим концепции «духовного брака» Платона и Григория Нисского, что и будет являться *целью* данной статьи.

В работах Платона концепция «духовного брака» наиболее выразительно представлена в диалоге «Пир». Ключевая идея данной концепции — это соединение человеческой души с Благом через постепенное восхождение человека за счет любви-эроса от менее значимых к более значимым благам. Любовь перенаправляется Платоном с горизонтали обыденно-мифологического восприятия брака (когда каждый ищет благо в обретении своей телесной половины) в вертикаль философско-сотериологического восприятия брака (когда душа должна обрести свою бестелесную половину в самом Благе). Выделим ступени этого аксиологического восхождения. Во-первых, это «телесный брак», порождающий детей. Во-вторых, «душевный брак», порождаю-

⁴ Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995. С. 121–123.

⁵ Зайцев А. Проблема пола в церковном браке. URL: www.katehizis.ru/index.php?option=com_kf_m&task=download&cid=533734&myid=0&proto=ftp&Itemid=84

⁶ Амман А. Путь Отцов: краткое введение в патристику. Милан; Москва, 1994.

⁷ Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев на Днепре, 1886. С. 306–307.

⁸ Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 15.

щий прекрасные речи, произведения искусства, законы. И наконец, «духовный брак», порождающий добродетели.

Концепция «духовного брака» отразилась на социальных взглядах Платона, принижая земной брак в его теории идеального государства до уровня «конного завода»⁹. А. Лосев делает вывод о том, что античный платонизм допускает брак, но выбрасывает из него всякое личностное содержание. То есть признает необходимость физического рождения детей, но не допускает ничего другого, кроме факта рождения, ни семьи (в собственном смысле), ни какой-нибудь любви. В идеальном государстве надо быть или монахом, или полицейским, или рабом-послушником, а быть отцом, матерью, сыном или дочерью вы не имеете никакого права, так как любить надо идеи, а не семью¹⁰.

Таким образом, Платон как в персональной, так и социальной сфере «духовный» брак предпочитает земному браку.

Концепция «духовного брака» (πνευματικός γάμος)¹¹ у Григория Нисского наиболее выразительно представлена в работах «О девстве» и «Точном изъяснении Песни Песней Соломона». Развивая идеи апостола Павла и Оригена, святитель Григорий применяет образ супружества не только в отношении Христа и Церкви¹², но и говорит о душе человеческой как невесте Христовой. Душа должна прилепиться к Богу, заключить с Ним договор совместной жизни¹³, перенаправить вожделение из вещественного пристрастия в невещественный союз для бесплотного и духовного сочетания с Богом, вступить в «пречистое супружество», в котором она становится «един Дух с Господом»¹⁴. Таким образом, данная концепция помогает Григорию Нисскому решить проблему описания мистического соединения человека и Бога. Указанное мистико-аллегорическое восприятие имеет и свою обратную сторону, что выражается в двойственном отношении Григория Нисского к земному браку.

С одной стороны, Григорий Нисский утверждает, что брак не подлежит осуждению и не лишен Божьего благословения¹⁵. Защита брака нужна против еретиков, осуждающих творение, впадающих в «учение бесовское», «считая брак делом гнусным». При этом брачный идеал Григорий Нисского связан с ограничением естественного вожделения. Он приводит в пример библейского патриарха Исаака, который во цвете лет (40!) берет в себе в сожительницу Ревекку для благословения Божия в семени и, послужив браку до первого деторождения, «опять всецело обратился к невидимому», то есть к попечению о божественном. Таким образом, по мнению Григория Нисского, если возможно, следует и не отступать от стремления к божественному, и не бежать от брака, потому что ни на каком основании нельзя отвергать требования природы и осуждать честное как бесчестное.

⁹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 775.

¹⁰ Там же. С. 849–850.

¹¹ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 372–373; *Gregorius Nyssenus. De virginitate* // *Thesaurus Linguae Graecae*. Key 2017.43, 20.4.39–45.

¹² Ефес. 5:22–32.

¹³ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 355.

¹⁴ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Ч. 3. С. 12–20.

¹⁵ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. М., 1865. Ч. 7. С. 323–327.

С другой стороны, Григорий Нисский высказывает ряд аргументов¹⁶, на фоне которых его защита брака выглядит весьма неубедительно. Так, по его мнению, плотское совокупление связано лишь с устроением смертных тел, а деторождение продолжает цепочку смерти. Соответственно брак он образно сравнивает с дровами, которые подкладываются огню пожирающей смерти, и противопоставляет ему девство, которое разрывает в себе эту порождающую тление цепочку. Более того, земной брак не предназначен для спасения, а представляет собой лишь природную необходимость, которая «изобретена» как утешение для смертных и является «последним пределом» нашего удаления от райской жизни. Следовательно, брак становится первой ступенью, от которой надо удалиться на пути восхождения к Благу. Таким образом, в отношении земного и духовного брака у Григория Нисского прослеживается антагонизм. Эти два вида брака, по его мнению, несовместимы, в тот и другой невозможно вступить вместе, так как желательная способность в человеке не может служить двум господам. Для сравнения: Иоанн Златоуст, напротив, включает в «духовный брак» наравне с духовным и телесное единение, а также деторождение, примером чего для него служит библейская чета Авраама и Сарры. После того как страсти юности утихомирились¹⁷, данная чета, как подчеркивает Иоанн Златоуст, не избегает, а, наоборот, прибегает к супружескому общению и деторождению. Комментируя этот библейский сюжет, Иоанн Златоуст критикует еретиков, гнушающихся телесной стороной брака, и, ссылаясь на авторитет апостола Павла, подчеркивает: «Видишь, с каким тщанием он говорит и о плотском соединении, и о единении духовном?»¹⁸

Кратко охарактеризовав основные особенности концепций «духовного брака» Платона и Григория Нисского, более четко выделим их сходства и отличия.

В первую очередь рассмотрим созвучия данных концепций в *эстетико-аксиологическом аспекте*. Сердцевину «духовного брака» как в учении Платона, так и у Григория Нисского составляет перенаправление силы эроса к высшей красоте и ценности — красоте самой по себе или Благу. Согласно Платону¹⁹, эрос есть присущее всем людям устремление к благу, потому что они всегда желают себе блага. Но эрос не есть стремление к частному благу, как, например, к удовольствию или телесной красоте, или даже к своей половине, что побуждает одних любить, а других нет. Эрос устремляет человека к истинному Благу, аналогом которого для Платона является Солнце. Ведь Благо тоже есть свет²⁰, но не чувственный, а умопостигаемый. Эрос устремляет человека к тому, что прекрасно само по себе и предстает «не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное»²¹. То есть эта божественная единообразная красота «не нуждается уже ни в каких формах проявления, не характеризуется уже никакими телами, вещами и живыми существами, но пребывает сама в себе, в своей безвидной и неосязаемой сущности»²².

¹⁶ Григорий Нисский. О девстве. С. 347–351, 374.

¹⁷ Быт. 18:11.

¹⁸ Беседы на послание к ефессянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 11. С. 180.

¹⁹ Платон. Пир. 205а–206а.

²⁰ Платон. Государство. 540а.

²¹ Платон. Пир. 211а.

²² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.; Харьков, 2000. С. 263.

Григорий Нисский аналогично рассуждает об эросе как врожденном движении души к невидимой, божественной красоте²³, к Благу²⁴, которое он также сопоставляет с Солнцем и указывает, что эта первообразная красота бесформенна, бесцветна, чужда всякой количественности и недоступна разумению²⁵. Поэтому всю силу эроса необходимо оторвать от плотских предметов и обратиться к созерцанию этой умственной и невещественной красоты²⁶, которая привлекает к себе и возбуждает стремление к общению с благообразным²⁷. Душе, возводящей взор к красоте божественного естества, надлежит переменить страсть в бесстрастие, чтобы не телесно, а духовно вскипало в нас любовью-эросом сердце²⁸.

Соответственно, большей ценностью для Григория Нисского (как и для Платона) обладают духовные, а не телесные дети. Так, например, он восхваляет духовное многочадие апостола Павла²⁹.

Кроме указанных сходств в эстетико-аксиологическом аспекте, обратим внимание на существенное *персоналистическое* отличие в концепциях «духовного брака» Платона и Григория Нисского. Платоновская концепция эроса на вершинах созерцания не знает опыта личности. И хотя Благо, на которое устремлен эрос в учении Платона божественно и бессмертно, но оно все же не является личностью. По верному замечанию Н. Бердяева, «Эрос платонический сам по себе безличен, он направлен на красоту, на божественную высоту, а не на конкретное существо. Но в христианском мире Эрос трансформируется, в него проникает начало личности»³⁰. Для Григория Нисского, в отличие от Платона, «главная, первая и единственная красота и благо и чистота»³¹ — это Бог, живая и любящая Личность.

Перейдем к рассмотрению сходства идей Платона и Григория Нисского в *онто-антропологическом* аспекте. Во-первых, концепция «духовного брака» вырастает из онтологического дуализма идеального и материального. Так, Платон, вслед за орфиками и пифагорейцам, называет тело «могилой»³², «темницей»³³, «надгробием»³⁴, которые заключают в себе нашу душу, являющуюся бессмертным отблеском идеального во временном. Согласно Платону, «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному

²³ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 18–19.

²⁴ Григорий Нисский. О цели жизни по Боге // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 279.

²⁵ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 18–19.

²⁶ Там же. С. 318.

²⁷ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 15.

²⁸ Там же. С. 22–23.

²⁹ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 372.

³⁰ Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 89.

³¹ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 341.

³² Платон. Горгий. 493а.

³³ Платон. Федон. 82е–83а.

³⁴ Платон. Федр. 250с.

с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело»³⁵. Поэтому задача истинного философа как можно больше ограничить свою связь с телом, чтобы не быть зараженным его природой. Главной же целью философской жизни становится умирание и смерть³⁶. И если философ останется верным своим идеалам, то его душа «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство»³⁷.

Аналогично и Григорий Нисский, исходя из апостольского утверждения, что весь мир лежит во зле³⁸, именует тело «гнусной личиной», сняв которую мы возвращаемся к сродной нам красоте³⁹, что возможно при жизни одной душой⁴⁰, а в полной мере возможно только после смерти, когда нас ждет «непрестоящий» эрос к истинной красоте⁴¹.

Во-вторых, концепция «духовного брака» базируется на антропологическом превозношении разума. Доминирование разума — типичная тема в философии Платона. Всему разумному Платон не перестает петь хвалу и любоваться им. Разум соотносится у мыслителя с величайшей красотой. Он указывает, что прекрасное — это имя разума, так как именно он делает такие вещи, которые мы с радостью так называем⁴². Само понятие ум у Платона есть истина или подобен ей⁴³. По мнению В. Асмуса, возвышение разума у Платона было настолько сильным, что в известном смысле можно даже утверждать отождествление античным философом блага и разума⁴⁴.

Аналогично у Григория Нисского естество человеческое и есть разум⁴⁵, а раздражительная и вожделеющая силы присоединились к человеку вследствие усвоения им «скотского» образа рождения, и таким чином образовалась неразумная (бессловесная) часть человеческого естества.

Наряду со сходствами обратим внимание и на отличительную черту в онто-антропологическом аспекте концепции «духовного брака» Григория Нисского. Она проходит по статусу личностной и телесной сторон человека. В учении святителя, каждый человек дороже небес в очах Божиих: «Ибо как тебе, человек, дивиться небесам, когда видишь, что сам ты долговечнее небес? И небеса преходят, а ты во веки пребываешь с Присносущим»⁴⁶. Наша родственность с Благом обусловлена тем, что мы от начала образованы по образу Первообраза⁴⁷. Сам же образ Божий в человеке заключается

³⁵ Платон. Федон. 80b.

³⁶ Там же. 64a, 66d–67b.

³⁷ Там же. 81a.

³⁸ 1 Иоан. 5: 19.

³⁹ Григорий Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 502.

⁴⁰ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 316.

⁴¹ Григорий Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 525.

⁴² Платон. Кратил. 416d.

⁴³ Платон. Филеб. 65d; Государство. 490b.

⁴⁴ Асмус В. Ф. Платон. М., 1975. С. 53.

⁴⁵ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 58.

⁴⁶ Там же. С. 60.

⁴⁷ Григорий Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 502.

не только в духовном, ведь ангелы не удостоены наименования «по образу»⁴⁸. Отсюда следует призыв Григория Нисского: «Итак, да не порицают люди нерассудительные тело, которым впоследствии, чрез преобразование его возрождением в превосходнейшее состояние, украсится душа»⁴⁹. Таким образом, под влиянием идей христианского персонализма и креационизма позиция Григория Нисского в отношении телесной стороны брака отличается от платоновской. Для Платона телесная сторона брачной жизни представляет собой следствие некой онтологической деградации. Ведь идеи, ниспавшие в материальное начало, должны вернуться в свое исходное небесное состояние, для которого телесное воплощение лишь помеха. Для Григория Нисского телесная сторона брака входит в изначальный замысел Божий о человеке, хотя и во временном качестве земной жизни.

Рассмотрим созвучие идей в концепциях «духовного брака» Григория Нисского и Платона в *этико-аскетическом аспекте*. Как в одном, так и в другом случае концепция «духовного брака» базируется на аскетическом обуздании эроса и чувственных наслаждений.

Как таковой супружеской любви Платон не придает серьезности и называет ее ребячеством⁵⁰, которое по бесполезности сродни поэзии. Предаваться любовным утехам и праздности — недостойная забава⁵¹, взаимная любовь не входит в интересы идеального общества. Хотя Платон и говорит о врожденной эротической необходимости, нужной в минимальном количестве для совокупления стражей⁵², но в том же произведении он четко относит любовные вожделения в разряд лишенных необходимости, которые не приносят ничего хорошего⁵³ и от которых человек может избавиться, если приложит старания с юных лет. Эрос как одно из проявлений вожделеющего начала должен успокоиться и не мешать своими радостями и скорбями самому «благороднейшему в человеке» — разуму, так как эротические вожделения наряду с тираническими «всего дальше отстоят от разума»⁵⁴. Само вожделеющее начало сравнивается Платоном с началом диким и звероподобным. Оно «становится на дыбы» под влиянием объедения и опьянения, зачастую пользуясь моментом сна, когда разумное начало дремлет. Если человек потакает ему, то рождается Эрос-тиран, который ведет за собой все желания, словно телохранителей, и поработает самого человека, становится в его душе Эросом-монархом. Этот единовластный правитель, водворяет душу в анархию и беззаконие⁵⁵.

Обуздать этот тираничный эрос и противозаконные вожделения можно усилием воли, то есть гневным началом под командованием разума⁵⁶. Вожделеющее начало при этом Платон не заглушает вовсе, но и не удовлетворяет его до пресыщения⁵⁷,

⁴⁸ Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 157.

⁴⁹ Григорий Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 523.

⁵⁰ Платон. Государство. 607e–608b.

⁵¹ Там же. 426a.

⁵² Там же. 458c–e.

⁵³ Там же. 558c–559c.

⁵⁴ Там же. 587a.

⁵⁵ Там же. 571c–575a.

⁵⁶ Там же. 442a, 558c–559c.

⁵⁷ Там же. 571e–572a.

так как, с его точки зрения, множество вожделений свойственно лишь женщинам и людям ничтожным, а у людей благородных они простые и умеренные⁵⁸. У философа, по мнению Платона, эти вожделения должны смениться влечением к подлинной философии и быть устремлены на приобретение знаний, что и будет доставлять его душе удовольствие. А телесные удовольствия для такого человека пропадают, если он не притворно, а подлинно философ⁵⁹. Поэтому в правильной любви недопустимы телесные наслаждения.

В данном вопросе Григорий Нисский вслед за Платоном также восстает на телесные вожделения и наслаждения. Нашей мерой, по его мнению, должно быть не удовольствие, а нужда⁶⁰. И наподобие того, как Платон описывает зарождение Эроса-тирана, так и Григорий Нисский сравнивает страстное и нечистое телесное вожделение с «разбойничьим скопищем», которое строит козни уму и, уловив его в свою волю, нередко отводит в плен⁶¹. Раз наше естество имеет двойную суть (духовное и вещественное, «божественное» и «скотское»), то вещественное устремляется к дольнему, а разум необходимо отпустить вверх — к горнему. Григорий Нисский даже сравнивает душу с пузырьком воздуха в воде, стремящимся слиться со сродным себе⁶². А так как движения двух этих начал естественно противоположны, то невозможно преодолеть одному из них, пока не изнемогло другое⁶³. Следовательно, «скотское» в нас необходимо обуздать. Само воздержание святитель уподобляет некоему каналу, который перенаправляет ум стремиться к божественному⁶⁴.

Проблему обуздания вожделений Григорий Нисский также решает, опираясь на разум. Например, если мы пламенеем похотью, то необходимо рассудком (разумом) угащать страсть. Чтобы образно описать действие трезвящего рассудка, он приводит в пример корицу, которая при внесении в жаркую баню претворяет жар в воздухе в прохладу (по древнему преданию)⁶⁵.

Наряду с указанным сходством обратим внимание и на отличие в этико-аскетическом аспекте концепции «духовного брака» Григория Нисского. Платоновской традиции было неизвестно в такой степени то парадоксальное пересечение идей эроса и агапе, принесенное христианством. Античности хорошо была известна идея эроса-страсти или разумно-рассудочной агапе⁶⁶, а также диалектика платоновского эроса. Христианство же принесло незнакомый для античности идеал агапе (милосердной и смиренной любви), которым оно смягчает и умиротворяет пылкий эрос.

⁵⁸ Платон. Государство. 431c–d.

⁵⁹ Там же, 485b–e, 499b–c.

⁶⁰ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 378–379.

⁶¹ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 166.

⁶² Там же. С. 288–289.

⁶³ Там же. С. 298.

⁶⁴ Григорий Нисский. О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 322.

⁶⁵ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 247–248.

⁶⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.; Харьков, 2000. С. 589.

У Григория Нисского четко прослеживается соединение идей эроса и агапе, «вне-сения» агапе в эрос. Наша душа, с точки зрения святителя, предстает одновременно как *жена (невеста) и сестра* Божественного Жениха. Символика невесты сопоставима с эросом — прилепляться, быть «стелесницею», то есть составлять одно тело. Символика же сестры сопоставима с агапе — творить волю, приводить тесную связь братства⁶⁷.

Терминологически и образно данное соединение идей закрепляется у Григория Нисского как *пламенная или усиленная любовь* (αγαπή ο ερως)⁶⁸, *страсть бесстрастная, трезвенное упоение, сочетание горячительного кипра и благовонного нарда, а также горечи и меда*⁶⁹. То есть в «эрос» надо внести «агапе», очистить его горячность, потому, что одна только горячность может превратиться в зловонное воспаление. Это необходимо для того, чтобы осталось пламенение духом, лишённое крайностей похоти и гордыни, что и составляет сердцевину развиваемого в православной аскетике «царского пути», мудрого правила, которое «равно воспрещает уклонение как в правую, так и в левую сторону»⁷⁰.

Указанное структурное и содержательное отличие в восприятии любви, лежащей в основании «духовного брака» является существенным при сопоставлении концепций Платона и Григория Нисского.

В итоге отметим, что Платон и Григорий Нисский понимают «духовный брак» как мистический союз, в котором эротизм и деторождение спиритуализируются. Но данная спиритуализация выражена у Григория Нисского в меньшей степени, чем у Платона. Это подтверждается тем, что сам Григорий Нисский состоял в браке, в отличие от своего античного предшественника. Кроме того, их концепции имеют наряду со сходствами и ряд отличий в эстетико-аксиологическом, онто-антропологическом и этико-аскетическом аспектах. В частности, в основании обеих концепций лежит мистико-аллегорическое перенаправление силы эроса, которая устремляет душу к высшей ценности — красоте самой по себе или Благу; онтологический дуализм материального и идеального с предпочтением «духовных детей»; антропологическое превозношение разума с аскетическим обузданием эроса и чувственных наслаждений. Отличительные черты концепции «духовного брака» Григория Нисского выражены персонализмом Блага, возвышением аксиологического статуса личности и телесности, а кроме того, незнакомыми для античности коннотациями в понимании любви.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Амман А.* Путь Отцов: краткое введение в патристику / Пер. с фр. Милан; Москва: Христианская Россия, 1994.
3. *Асмус В. Ф.* Платон. М.: Мысль, 1975.

⁶⁷ *Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 235, 241.

⁶⁸ Там же. С. 331; *Gregorius Nyssenus.* In Canticum canticorum // Thesaurus Linguae Graecae. Key 2017.32, 6.383.6–14.

⁶⁹ *Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 19, 245, 265, 268.

⁷⁰ *Григорий Нисский.* О девстве // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 380.

4. Бердяев Н. А. Самопознание / Сост. А. А. Ермичев. Ленинград: Лениздат, 1991.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В русском переводе с параллельными местами / Российское библейское общество. Перепеч. с изд. Московской Патриархии. М.: Российское библейское общество, 1997.
6. Воробьев Вл. Православное учение о браке // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Электронная библиотека. URL: <http://pstgu.ru/download/1174566167.BRAK.pdf>
7. Зайцев А. Проблема пола в церковном браке. URL: http://www.katehizis.ru/index.php?option=com_kfm&task=download&cid=533734&myid=0&proto=ftp&Itemid=84.
8. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к эфесянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского: в русском переводе: В 12 т. Т. 11. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 5–226.
9. Каледа Г. Домашняя Церковь. Очерки духовно-нравственных основ созидания и построения семьи в современных условиях. 3-е изд. М.: Зачатьевский монастырь, 2001.
10. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
11. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Печ. по изд. 1969 г. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000.
12. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
13. Неганова Е. Идеал брака в православии // Учение Церкви о человеке: Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2002. С. 265–280.
14. Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887.
15. Платон. Сочинения. В 3 т. М.: Мысль, 1968–1972.
16. Творения святого Григория Нисского. В 8 ч. М.: Типография В. Готье, 1861–1871.
17. Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Ш. Фридланда, 1886.
18. Троицкий С. Христианская философия брака // В. Соловьев. Смысл любви; С. Троицкий. Христианская философия брака; Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в православии / [Сост. Я. Кротов, М. Работяга]. М.: Путь, 1995. С. 53–215.
19. *Gregorius Nyssenus. De virginitate* // Thesaurus Linguae Graecae. Key 2017.43 / University of California. Irvine, 2000.
20. *Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum* // Thesaurus Linguae Graecae. Key 2017.32 / University of California. Irvine, 2000.

А. А. Даровских

НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ О ФОРМИРОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА: МЕЖДУ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИЕЙ И МЕДИЦИНОЙ¹

В период поздней античности и начала становления византийской культуры ряд разделов философского учения бурно развивался, находясь на пересечении философского знания с естественнонаучным. В частности, учение о человеке нередко выстраивалось с учетом уже накопленных представлений как в области философии, так и в области физиологии (медицины).

Задолго до этого, в V в. до н. э., трактат Гиппократов *De natura hominis* запустил механизмы двух параллельных процессов в античной науке, один из которых явил на свет философскую антропологию, а другой дал начало греческой медицине; и именно прогресс последней во многом определил линии развития первой. Уже в конце II в. до н. э. антропология стала весомым игроком греко-римской учености, главным предметом которой были споры вокруг природы человеческой души и проблемы взаимоотношений души и тела. Новое знание стимулировало оценку человеческого тела как живого организма, и взгляды на его природу были уже далеки от платоновской схемы σῶμα — σῆμα, а скорее тяготели к более оптимистическим представлениям, где человеческое тело виделось как законченный элемент миропорядка. К тому времени, когда христианство стало проникать в греко-римскую культуру, учение о человеке уже неразрывно рассматривалось на стыке философии и медицины; а анатомия и физиология помогали телеологии соединить структуру и функции человеческого организма. Рассмотрению одного из аспектов данного соотношения философии и медицины при описании человеческой природы и будет посвящено наше небольшое исследование.

В самом начале главы 4 трактата *О природе человека*², которая называется «О теле» христианский мыслитель, епископ Эмесский Немесий (вторая половина IV в. н. э.), возводит формирование человеческого тела к 4 стихиям и к 4 видам соков (влаг), находящихся в организме.

¹ Статья написана при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации. Проект МК-4787.2013.6, «Проблемы становления философской антропологии в византийский период».

² Примечателен тот факт, что спустя почти VIII столетий Немесий называет свой трактат в точности как у Гиппократов — Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.

Всякое тело есть смешение четырех стихий³ и из них состоит (Πάν σῶμα τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐστὶ σύγκριμα καὶ ἐκ τούτων γέγονεν); ближайшим же образом тела животных имеюших кровь, состоят из четырех влаг: крови, слизи, желтой и черной желчи...⁴ (М. 145.)

Несмотря на все достоинства перевода Ф. С. Владимирского, в данном случае его все же нельзя назвать удачным. Если обратить внимание на оригинальный греческий текст первого предложения, то для нашего дальнейшего рассмотрения стоит сделать некоторые замечания. В первую очередь это касается фразы «[тело] из них состоит», где исходной формой γέγονεν будет глагол γίγνομαι, и нам видится важным выделить именно момент «рождения», а именно изначального формирования тела из четырех стихий. Земля, огонь, воздух и вода, классическая схема четырех элементов, из сочетания, которых в определенной пропорции состоят тела, была впервые представлена Эмпедоклом, который называл их «корнями всех вещей». В этом положении Немесий следует как современным ему представлениям элементарной космологии, так и физиологии, тому, как они были изложены, например, Галеном в трактате *О назначении частей человеческого тела* или также в трактатах более ранних авторов: самого Гиппократов *О природе человека*, *О болезнях*, в *Тимее* Платона и в сочинениях Аристотеля *О Возникновении и уничтожении* и *О частях животных*.

Во втором предложении приведенного отрывка Немесий как бы повторяет мысль, но несколько на другой манер, говоря, что тела наполненных кровью живых существ⁵ состоят из 4 соков (ἐκ τῶν τεσσάρων χυμῶν)⁶. Учение о четырех «соках» впервые было изложено Гиппократом в трактате *De natura hominis*, который соотносил каждый из соков со специфической комбинацией качеств (теплое, холодное, сухое, влажное). Несмотря на то что это учение было всего лишь одной из многих «гуморальных» теорий⁷, которые имели хождение в пятом и четвертом веке до нашей эры, оно стало каноническим в период поздней Античности благодаря Галену. В соотношении соков и первоэлементов, воздух соответствовал крови, вода флегме, земля черной желчи, а огонь желтой желчи.

³ Впервые Немесий обращается к этой теме еще в первой главе (М. 48; Вл. С. 10). «Так как человек имеет тело, а всякое тело составлено из четырех стихий, то оно необходимо обладает по телу и всеми теми свойствами, что и стихии».

⁴ Цитирование текстов Немесия Эмесского здесь и далее, в русском переводе выполнено по изданию Ф. С. Владимирского (Почаев 1904 г.) (*Немесий Эмесский. О природе человека* / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. М., 2011. 464 с.), а элементы оригинального греческого текста приведены по изданию М. Морани (*Nemesii Emeseni. De Natura Hominis*, ed. Moreno Morani., BSB V. G. Teunberg Verlagsgesellschaft, 1987).

⁵ Видится, что в данном случае (τὰ τῶν ἐναιμῶν ζῶων) речь все же идет о живых существах в целом, включая человека, а не только о животных.

⁶ С середины XX в. в научной литературе, благодаря исследованию Виллиама Телфера (*Telfer W. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, ed. by William Telfer, The library of Christian Classics, 1955. P. 271–272), господствовало представление о том, что гуморальная теория напрямую связана с антропологическим учением о 4 темпераментах. Комментируя отрывок из второй главы, при рассмотрении соотношения души и темперамента Телфер указывает на то, что темперамент означает смешение того, из чего состоит человеческое тело, т. е. определенная пропорция смешения этих соков. Например, при преобладании воды человеку присущ темперамент сангвиника, а при преобладании флегмы — флегматика и т. д. Но как доказывают Р. Шарплес и Филипп ван дер Эйк, доктрина 4 темпераментов и ее связь с представлением о четырех соках является постгаленовским изобретением, и ее признаков мы не находим в трактате Немесия. См.: *Nemesius. On the nature of Man. Translated with an introduction and notes by R. W. Sharples and P. J. van der Eijk*, Liverpool University Press, 2008. P. 87–88.

⁷ Даже внутри самого «Гиппократова корпуса» содержатся разночтения, например в трактате *Peri gones* четыре вида соков представлены как «кровь, желчь, вода и слизь».

Возводя проблему состава человеческого тела к вопросу о его формировании и рождении, мы переходим от вопросов анатомии и эмбриологии к вопросам о происхождении семени как исходном пункте человеческой жизни. Корень вопроса о строении человеческого тела, с позиции античной медицины, кроется в вопросе о семени; из чего состоит семя — из того, по большому счету, состоит и тело. Немесий поясняет, что тела живых существ образуются путем перехода 4 стихий в четыре вида влаг, а те, в свою очередь, переходят в омиомерии⁸, которые суть члены (τό μέριον) тела (τῶν δὲ χυμῶν τὰ ὁμοιομερῆ, ἃ ἔστι μέρια τοῦ σώματος) (М. 145). Из этого можно сделать вывод, что человеческое семя, по Немесию, возникает путем формирования из 4 соков, содержащихся во всех частях тела. Семя как бы наследует «частицу» каждой части тела, в результате чего формируется новый организм.

Но далее епископ Эмесский пишет:

Но Аристотель хочет составить тела животных непосредственно из одной крови⁹ на том основании, что и питаются ею непосредственно, и возвращаются все члены [тела] животного, и что семя имеет свое начало в крови. Но так как не представлялось вероятным, чтобы из одного и того же произошли и твердые кости, и мягкая плоть и жир, то Гиппократ первый предпочел составить тела животных непосредственно из четырех влаг, и при этом так, что из более похожих на землю и плотных [соков] произошли твердые тела, а из более мягких — мягкие. Однако находят часто четыре влаги в крови, что можно видеть при разрезе жил (вен): иногда в ней изобилует похожая на сукровицу мокрота, а иногда черная или желтая желчь. Поэтому эти ученые мужи представляются в общем согласными друг с другом (М. 146–147).

В итоге общая картина взглядов Немесия на данный раздел антропологии получается довольно пестрой. Сначала епископ Эмесский нас заверяет в том, что семя происходит из влаг и исходит со всего тела, но при этом, ссылаясь на Аристотеля, говорит, что источником его является кровь, все это заканчивается попыткой привести аргументы к общему знаменателю, заметив, что большого противоречия между этими положениями нет. Так ли это?

Для этого видится необходимым рассмотреть источник анатомического знания Немесия, одним из которых, вне всякого сомнения, был уже не раз упомянутый родоначальник греческой медицины Гиппократ.

Автор трактата *О семени* из Гиппократова корпуса начинает его со слов:

Семя исходит из всей той влаги, которая содержится в человеке и от которой отделяется то, что есть наиболее сильного (τὸ ισχυρότατον)...¹⁰ (J1.1)

и далее добавляет:

Я утверждаю, что семя отделяется из всего тела: из твердых и мягких его частей и из всеобщей влаги всего тела»¹¹ (J3.1).

⁸ ὁμοιομερῆς — греч. состоящий из однородных частиц. Термин впервые встречается у Анаксагора, от которого перешел к Аристотелю. См.: *История животных*. 486a14; 487a1–10. И впоследствии был использован Галеном.

⁹ Аристотель G. A. 726 b2–5; 726b9–10; 740a21

¹⁰ Гиппократ. О семени // Гиппократ. Избранные Книги / Пер. с греч. проф. И. В. Руднева. Редакция вступ. статьи и примечания проф. В. И. Карлова., Изд-во Биолог. и мед. литр-ры. 1936 г. С. 224. Фрагменты греческого текста приводятся по изданию Роберта Джоли (Robert Joly, Paris: Belle Lettres, 1970).

¹¹ Там же. С. 226.

Можно заметить, что описание, данное Гиппократом, во многом совпадает с тем, что мы спустя почти 8 веков находим в трактате Немесия. Гиппократ говорит, что семя исходит из влаги, но вместе с тем отмечает, что остальные части организма тоже участвуют в его передаче. При этом если в первой части цитаты семя «исходит» из влаги, то во второй это нивелируется тезисом об извлечении его из твердого и мягкого. Если допустить, что семя происходит из тканей и костей, то его передача была корпускулярной, а если наоборот и семя происходит из «соков», то получается, что семя формировалось в жидкой среде. В попытках решить эту антиномию Майкл Бойлан (американский исследователь, немало сил потративший на изучение вопросов физиологии и, в частности, эмбриологии в античности) в одной из своих работ выдвигает предположение¹², что, согласно представлениям Гиппократа, можно допустить, что субстанция, извлекаемая из другой, может по своей сущности и составу быть совершенно отличной. В подтверждение такого предположения он указывает на тезис из трактата *О природе ребенка*, где нематериальная сила (дюнамис) превращается в материальную. То есть из всех частей извлекается некая потенция, но по своему субстрату она материальна.

Наполнившись влажностью, семя вздувается и разбухает, и сила, которая является в семени чрезвычайно легкой, вынуждается влагой к сгущению (καὶ ἀναγκάζεται ὑπὸ τῆς ἰκμάδος συστρέφεσθαι ἢ δύναμις)¹³ (J. 22. 8–9).

Гиппократ предложил довольно оригинальное решение для понимания того, как из разных по составу частей тела извлекаются частицы для формирования будущего семени. Но такое понимание дюнамиса, где возможность напрямую связана с физической субстанцией, в некотором роде уникально. Сложность в понимании дюнамиса как субстанции и дюнамиса как силы, переносимой субстанцией, в контексте анатомии и эмбриологии позволяет разграничить две диаметрально противоположные теории. Согласно первой, главные элементы для роста [тела] уже присутствуют в семени, данная позиция формировала предпосылки для теории пангенезиса¹⁴. С другой стороны, понимание того, что основные элементы не присутствуют в семени, за исключением некой потенции, формирует теорию эпигенеза¹⁵. Если Гиппократ был сторонником первого взгляда, то вторая теория получила развитие в большей степени в рамках античной философии, нежели медицины, а именно в трудах Аристотеля.

¹² Michael Boylan. Galen's conception Theory // Journal of the history of biology, Vol. 19. № 1. 1986. P. 50.

¹³ Гиппократ. О природе ребенка // Гиппократ. Избранные Книги... С. 244.

¹⁴ На языке современной науки теория пангенезиса была сформулирована Чарльзом Дарвином и изложена им в 1868 г. в работе «Изменения домашних животных и культурных растений». В главе XXVII «Временная гипотеза пангенезиса» (англ. Provisional hypothesis of pangenesis) Дарвин предположил, что во всех тканях организмов присутствуют субмикроскопические гранулы — геммулы, которые несут наследственные признаки из клеток тела в половые клетки, обеспечивая тем самым возможность направленных (а не случайных) изменений в ходе эволюции живых организмов. Близкие гипотезы наследования признаков на протяжении истории выдвигали Гиппократ, Дж. Борелли (XVII в.), Ж. Бюффон (XVIII в.).

¹⁵ Эпигенез (от греч. epigenesis — надрождение, надобразование) — учение об эмбриональном развитии как процессе, осуществляющемся путем последовательного появления новообразований и многообразия, в противовес учению о преформации — предсуществовании в зародыше изначального многообразия.

Аристотель в своих опровержениях теории пангенезиса отмечает, что если части уже смешались в гонаде (половой железе) (т. е. части, которые пришли от всего тела), то они вряд ли уже могут быть обратно восстановлены на те же самые места, чтобы сформировать новый организм¹⁶. С другой стороны, согласно Аристотелю, если допустить тезис Гиппократов о присутствии всех частей тела в семени, то и в женском и мужском семени весь человек присутствует целиком (все его составные части), и, следовательно, по рождению должно получиться как минимум два человека¹⁷, иначе эти части будут потрачены впустую, но такое утверждение в отношении природы было недопустимым для Аристотеля. Если даже и представить, что вопрос с «лишними частями» как-то решается, возникает другая сложность, а именно наследования признаков и борьбы за превосходство в формировании отличительных черт будущего человека. Ведь Гиппократ утверждал идентичность силы что мужского, что женского семени. Далеко идущие сложности и казусы такого подхода вполне понятны.

На помощь Аристотелю в разрешении этой проблемы пришла уже хорошо им разработанная терминологическая дефиниция или, точнее, дефиниции, речь идет о триаде $\delta\upsilon\nu\alpha\upsilon\tau\iota\varsigma\text{-}\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\tau\epsilon\iota\alpha\text{-}\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$. Наиболее значимым для нашего рассмотрения выступает учение о «возможности» (потенции), которую Стагирит понимал как

...с одной стороны, вообще начало изменения или движения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное, а с другой — начало, откуда вещь приводится в движение иным или ею самой поскольку она иное...¹⁸

Если все извлекаемые при формировании семени части человеческого тела не субстанциональны, а лишь потенциальны, тогда в смешении их нет никакой проблемы. Та или иная потенция может как проявиться при смешении и дальнейшем формировании организма, так и не проявиться. Если все это понимать таким точно образом, то положения Аристотеля имеют определенное сходство с современными представлениями в эмбриологии.

Такое понимание всецело противоположно Гиппократу, поскольку, как на это справедливо указывает Бойлан¹⁹, Гиппократ, часто обращаясь к пониманию извлекаемых частей, использует слово ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ — часть), которое носит отчетливый характер материальной субстанции.

Аристотель, вне всякого сомнения, усложняет систему семяобразования не только с точки зрения философии, но и с позиций физиологии, поскольку вводит тезис о ведущей роли крови в формировании как женских, так и мужских репродуктивных флюидов. Стагирит рассматривает формирование этих флюидов как результат череды пищеварительных процессов. Для того чтобы пищеварительный материал трансфор-

¹⁶ Здесь скорее это объясняется учением Аристотеля о смешении $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$. Стагирит стоическому учению о «всецелом смешении», согласно чему смешиваемые компоненты могут впоследствии без труда быть восстановлены на первоначальные составляющие, противопоставил учение о смешении, согласно которому изменение качеств при смешении препятствует восстановлению в первоначальное состояние. См.: Аристотель. *De gen. et corr.* 328a4–b23; Александр Афродисийский. *De mixtione*. III. 216.25–217.2.

¹⁷ «...если у того и у другого семя одинаково отходит от всех частей, то должно возникнуть два животных, ибо возникающее будет иметь все части от обоих». *G. A.722b 11.*

¹⁸ *Phys.* 1019a19–21.

¹⁹ *Michael Boylan. Galen's conception Theory // Journal of the history of biology. Vol. 19. № 1. 1986. P. 56.*

мировался в кровь, должно пройти три этапа «варения» (пепсиса) — желудок, печень и сердце. В сердце в процессе третьего пепсиса пища трансформируется в кровь. После чего кровь отправляется в мозг для охлаждения и после направляется по всему телу для различных его функций и потребностей. Конечный продукт (περίσσωμα — греч. выделение) третьего пепсиса отправляется к половым железам — для того, чтобы быть преобразованным во флюиды, что и есть цель этих выделений. Общее число περίσσωμα трансформируется либо в «семя», либо в женскую репродуктивную жидкость — катаμίνα. Суть в том, что, согласно Аристотелю, по существу только мужские половые железы формируют семя, женские же вырабатывают катаμίνα, что, несомненно, участвует в формировании плода, но в отличие от мужского семени несет несколько иную нагрузку.

Вот как Аристотель резюмирует свое понимание роли пищеварения и крови в формировании семени:

...так как семенная влага является выделением пищи, и притом последней, то это будет или кровь, или ее аналог, или что-нибудь происходящее из них²⁰.

Именно это указание на роль крови в репродуктивных процессах мы встречаем в приведенном выше отрывке из трактата Немесия Эмесского. В четвертой главе сочинения Немесия происходит столкновение Гиппократова и аристотелевского учений, главным пунктом которого является столкновение теорий эпигенеза и пангенеза. Говоря об источнике этого конфликта, мы вплотную подходим к той самой теме, что была обозначена нами во введении к рассмотрению. Речь идет о соотношении медицины и философии в антропологическом учении. Несмотря на то что Немесий был христианским писателем, факты, основанные в том числе на текстологическом анализе его трактата, говорят нам о том, что сочинение *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* в основной части было написано Немесием еще до перехода им в христианство²¹ и представляло собой как раз тот синтез философии и медицины в изучении антропологии, о котором мы говорили в самом начале. Источником данной путаницы для Немесия выступило наследие близкого к нему (в смысле исторической дистанции) медика Галена (2–3 вв.), на сочинения которого он часто ссылался. Роль Галена в истории позднеантичной, византийской, арабской и западноевропейской средневековой медицине безмерна. Он собрал воедино все медицинское знание, накопленное за предшествующий период, написал огромное множество трактатов²² и был непререкаемым авторитетом вплоть до эпохи Возрождения. Первым, кто открыто отважился его опровергнуть, был Андреас Везалий (1514–1564).

Галеновский взгляд на природу семени, изложенный им в серии трактатов, берет за основу как взгляды Гиппократова, так и Аристотеля. С одной стороны, согласно Галену, семя производит как мужская, так и женская особь²³, в чем он следует Гиппократу.

²⁰ G. A. 726b10.

²¹ См., например: Telfer W. The Birth of Christian Anthropology // Journal of Theological Studies, 13, 1962. P. 347–354.

²² Только лишь классическое издание трудов Галена, изданное на латинском языке в Венеции в 1559, содержит 133 трактата.

²³ Все дело в том, что античный медик Герофил (335–260), представитель *косской* школы, вошедший в историю медицины благодаря тому факту, что первым стал проводить анатомическое изучение трупов, открыл такие женские органы, как яичники и маточная трубка. Гален при изучении этих органов обнаружил в них некоторую жидкость и сразу решил, что это и есть женское

Но вместо того, чтобы связать данную модель с другими положениями Гиппократова корпуса, Гален следует Аристотелю в том, что делает кровь источником семени. Кровь, согласно ему, производится в процессе пищеварения после прохождения желудка, а через вены к печени, после чего служит основным целям тела. Но иногда требуется более «заряженная» кровь — кровь, которая прошла через еще одну «дистилляцию» в сердце, в результате чего она преобразовывается в семя. На своем пути от сердца по венозной и артериальной системе к яичникам «заряженная» кровь закручивается в мужское и женское семя²⁴. Идентичное описание мы встречаем в другой (25) главе трактата Немесия «О производительной или сперматической способности».

Органами сперматической силы (τῆς σπερματικῆς δυνάμεως) являются, прежде всего, вены и артерии: в них именно через трансформацию крови зарождается первая жидкость, приближающаяся к природе семени... (М. 243–244).

Фраза «органами сперматической силы» подчеркивает ту мысль, что заряд потенциального содержания всех частей тела сообщается семени именно в венах и артериях вместе с пневмой. Как считалось в медицинских представлениях еще со времен Аристотеля, артерии были естественными каналами для передачи пневмы. Представление о том, что во время извержения семя из организма исходит вместе с пневмой, также можно найти в трактате Аристотеля *О возникновении животных*²⁵.

Но в то же время Гален был близок к тому утверждению, что в семени содержится дюнамис всех частей тела именно в Гиппократовом понимании, т. е. в субстанциональном. Тотальная ошибка Галена в смешении взглядов Гиппократов и Аристотеля явилась результатом его стремления решить проблему наследования признаков индивида. Следуя Аристотелю или даже превосходя его, Гален утверждал, что мужское семя само по себе сильнее, и это дает ему право действовать как ремесленнику, формируя катὰ φύσιν. Но при этом, хотя Гален и отводил мужскому семени главенствующую роль, все же он утверждал наличие двух семян, в стремлении сохранить баланс приоритетов в наследовании признаков и формировании тела. Таким образом, нарушался другой баланс силы, наличествующий у Аристотеля. Гален допускает методологическую ошибку: с одной стороны, он наследует выводы Аристотеля о доминанте мужского семени, с другой — не наследует всю структуру мысли Стагирита. Вместо этого, вслед за положением Гиппократов о двух семенах, он наследует и некоторые предпосылки пангенетической теории. К примеру, в вопросе о выборе пола Гален отвергает аристотелевскую теорию ἐλικράτεια (превосходство, преобладание), согласно чему пол определяется превосходством того или иного семени. Вместо этого он выбирает предположение о влиянии на пол окружающих факторов. Преимущество этого взгляда в том, что он не утверждает определение пола чем-то данным от самих родителей. Но оно скорее результат того пути, которым «это» было дано родителями.

семя, после чего стал сразу отмечать параллели между женской и мужской репродуктивными системами, где женская понималась аналогично мужской, только располагалась внутри (*Galenus. Opera omnia*. Ed. K. G. Kühn. Leipzig, 1821–1833. IV 634–5; далее = K. Vol. Pp). В этом предположении Гален, вне всякого сомнения, был далек от современных представлений о женской яйцеклетке, открытие которой состоялось не раньше чем в начале XIX в. До этого момента понимание зачатия представлялось в медицине неразрешимой в полной мере задачей.

²⁴ К IV 583.

²⁵ G. A. 728a10.

Исследователи сходятся на мнении²⁶, что взгляды Галена на природу семени и эмбриологию вызывают наибольшую критику во всем его наследии. Объяснение этому в целом довольно простое: Гален совершенно не может решить, кому следовать, Гиппократу или Аристотелю. Эти позиции сталкиваются в дух важных точек: а) гиппократовская теория пангенетическая, а аристотелевская нет; б) по причине пангенетического источника семени гиппократовская теория развития предформистская, а аристотелевская епигенетическая.

Гален колебался между двумя этими взглядами. С одной стороны, он следовал Гиппократу в том, что принимал теорию двух семян, и также в Гиппократе его привлекали клинические наблюдения. Опора на далекие от строгости наблюдения Гиппократа логически диктует Галену склонность в сторону теории предформирования. Все это приводит к серьезной путанице и мешает Галену выстроить логически целостную концепцию.

Несмотря на заверение Р. Шарплеса и Ф. ван дер Эйка в том, что Немесий не следовал слепо идеям Галена, а творчески их переосмысливал и зачастую сверял с современным ему медицинским знанием²⁷, в данном случае он полностью перенимает структуру мысли античного медика. Едва ли можно утверждать, что Немесий «пал жертвой» своего увлечения медициной. Здесь скорее вопрос в другом, в попытке синтеза философского и естественнонаучного знания в ранневизантийский период, в рамках христианской философии и в попытках представить одно из первых систематических учений о человеке.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Boylan M. Galen's conception Theory // Journal of the history of biology, Vol. 19. № 1. 1986.*
2. *Galenus. Opera omnia. Ed. K. G. Kühn. Leipzig, 1821–1833.*
3. *Nemesii Emeseni De Natura Hominis. Ed. M. Morani. BSB B. G. Teunberg Verslagsgesellschaft, 1987.*
4. *Nemesius. On the nature of Man. Translated with an introduction and notes by R. W. Sharples and P. J. van der Eijk, Liverpool University Press, 2008.*
5. *Sharples R. W., van der Eijk P. J. Introduction // Nemesius. On the nature of Man. Liverpool University Press, 2008. P. 1–32.*
6. *Telfer W. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa, ed. by William Telfer, The library of Christian Classics, 1955.*
7. *Telfer W. The Birth of Christian Anthropology // Journal of Theological Studies, Vol. 13, 1962.*
8. *Гиппократ. Избранные Книги / Пер. с греч. проф. И. В. Руднева. Редакция вступ. статьи и примечания проф. В. И. Карпова. М., 1936.*
9. *Немесий Эмесский. О природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Фладимирского. М., 2011. 464 с.*

²⁶ См.: *Telfer W. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa, ed. by William Telfer, The library of Christian Classics, 1955. P. 369; Boylan M. Galen's conception Theory ... P. 69.*

²⁷ *Sharples R. W., van der Eijk P. J. Introduction // Nemesius. On the nature of Man. Liverpool University Press, 2008. P. 1–32.*

Г. И. Беневич

ОБ ОТСУТСТВИИ ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ У БОГОВ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И ПАРАЛЛЕЛЬ В ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

Вопрос о взаимодействии между языческой и христианской мыслью в период первых семи Вселенских соборов (IV–IX вв.) – один из весьма интересных и до сих пор не достаточно изученных в истории философии. В какой мере можно говорить о влиянии концепций философских школ поздней Античности (тесно связанных с язычеством) на формирование философии христианской? Правомерно ли говорить о самой христианской философии применительно к философскому осмыслению догматического учения, которое мы встречаем в Византийской империи¹? В настоящей статье мы не беремся отвечать на эти глобальные вопросы, но рассмотрим лишь один частный случай параллели между христианской и языческой мыслью, который позволит приблизиться если не к решению, то к прояснению поставленных выше вопросов.

Как хорошо известно, в ходе полемики с монофелитами в VII в. прп. Максим Исповедник пришел постепенно к учению, в котором он существенно изменил терминологию применительно к учению о воле и волевом акте, использовавшуюся до этой полемики и им самим, и предыдущей православной традицией. В частности, если прежде он прилагал ко Христу по Его человеческой природе προαίρεσις (произволение), то в поздних сочинениях он уже эксплицитно отвергает приложимость προαίρεσις ко Христу, что же касается обоженных святых, то и у них, согласно позднему Максиму, προαίρεσις всецело деактивируется (то есть не действует и даже не может действовать). Соответственно само понятие προαίρεσις он теперь понимает как преднамеренный выбор или «выбирание» и четко отличает его от природной воли. Природная человеческая воля у Христа им отстаивается, а преднамеренный выбор во Христе и в обоженных отвергается.

Учение прп. Максима по этому поводу достаточно хорошо известно². Здесь же хотелось бы упомянуть о примечательной параллели к этому учению в неоплатонической мысли V–VI вв. Речь, скорее всего, идет не о заимствовании прп. Максимом

¹ См. об этом: *Беневич Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М.* Византийская философия, философия или богословие. Переписка из трех углов // Вестник ЛГУ им. Пушкина, 2:2. Философия 2011. С. 25–34.

² Подробнее со ссылками на последние исследования по теме см. в: *Беневич Г. И.* Об одном сюжете с ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις в поздней античности // *Nurperboreus*. 16–17, 2011. С. 362–366. В настоящей статье мы уточняем и развиваем некоторые положения этой статьи 2011 г. Подробнее эта

у неоплатоников³, а о некоторых параллелях (при наличии общих источников в античной философии), которые тем интереснее, что позволяют лучше понять сходства и отличия учения прп. Максима не только по сравнению с предыдущей православной традицией (например, св. Григорием Нисским), но и с языческой философской мыслью поздней Античности.

Исследователи уже не раз отмечали⁴, что само различие между природной волей и преднамеренным выбором, которое проводит прп. Максим, скорее всего, восходит к различению между понятиями *προαίρεσις* и *βούλησις* (желание) у Аристотеля⁵; в патристической традиции оно встречается у Немесия Эмесского⁶ (он повторяет в этом пункте Аристотеля), на которого в своем учении о волевом акте во многом опирается прп. Максим, в частности когда, пользуясь этим различием, отвергает *προαίρεσις* во Христе или говорит, об отсутствии *προαίρεσις* у святых в воскресении⁷.

Однако еще задолго до прп. Максима это различие было использовано Проклом. В трактате *О промысле*, в полемике с механиком Феодором, придерживавшимся детерминистского учения и утверждавшего, что свободой, которую он отождествлял с «зависящим от нас» (*ἐφ' ἡμῖν*), обладает только Властитель (*προστάτης*) всех сущих, а в нашем мире все им определено, Прокл делает несколько важных утверждений, проливающих свет на его понимание того, что зависит и что не зависит от нас. Для начала он обращается к сделанному Аристотелем различению, которое встречается и у Немесия: «Древние всегда принимают выражение “зависящее от нас” как относящееся к действию выбора... Они не отождествляют выбор (*προαίρεσις*) и желание (*βούλησις*): они говорят, что желание всегда обращено к благу, в то время как выбор может быть обращен на вещи благие и дурные»⁸.

Сделав это различие, Прокл, который практически приравнивает сферу *προαίρεσις* к сфере зависящего от нас⁹, утверждает далее, что богам преднамеренный выбор (*προαίρεσις*) не свойственен, у них есть только желание (*βούλησις*), устремленное к Благу¹⁰. Соответственно, было бы ошибочно считать, как делает оппонент Прокла, что зависящим от нас, понимаемым как ничем не детерминированная свобода, обладают боги, а в нашем мире все предопределено. Это понятие, как и *προαίρεσις* следует

тематика рассматривается нами в готовящемся к печати издании русского аннотированного перевода *Богословско-полемических сочинений* Максима Исповедника.

³ Впрочем, полностью влияния исключить нельзя. В частности, сочинения Иоанна Филопона прп. Максим мог знать (см. подробнее в: *Benevich. G. John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity // Scrinium. 7–8: Ars Christiana. In memoriam Michail F. Murianov (21. XI.1928–6. VI.1995). Ed. R. Krivko, B. Lourié, and A. Orlov (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011–2012) Part One. P. 102–130.*

⁴ См. ссылки в: *Беневич. 2011.*

⁵ Никомахова этика. III, 4.1111b.20–25.

⁶ О природе человека. 32 (ed. V. Einarson).

⁷ См.: Богословско-полемическое сочинение 1.

⁸ О промысле. 57, P. 68 (ed. Steel). Здесь и далее ссылки на трактат Прокла по изданиям. *Proclus. Trois études sur la providence. Tome II: 2e étude: Providence, fatalité, liberté. Texte établi et traduit par D. Isaac. 2e tirage. Paris, 2003* — первая ссылка и *Proclus. On Providence. Ed. and tr. by Carlos Steel. London, 2007* — вторая ссылка. Ниже мы увидим, что речь у Прокла идет не о выборе между добром и злом (зла как зла никто не выбирает), а о возможной ошибке в выборе блага.

⁹ Ср.: «способность выбора и зависящее от нас, кажется, тождественны» (О промысле. 59, P. 69).

¹⁰ О промысле. 57, P. 68.

правильно употреблять. Если у богов нет преднамеренного выбора, но лишь благая воля (желание – βούλησις), то человек, как находящийся на границе духовного (умного) и материального мира, в той мере, в какой он именно таков, вовлечен в процесс выбора. Это не выбор между добром и злом, так как никто, как подчеркивает Прокл, не выбирает зло¹¹, но выбор дурного совершается душою по неведению истинного блага. Здесь можно вспомнить, что и прп. Максим в *Диспуте с Пирром* дает определение γνῶμη: «Намерение есть не что иное, как какое-нибудь воление (θέλησις), относительно придерживающееся или настоящего, или мнимого блага»¹². Сходное понимание находим и у Прокла для προαίρεσις¹³. В этом определении важно упоминание, наряду с настоящим, мнимого блага.

Человек может ошибаться, и возможность ошибки заложена как в только что приведенном определении γνῶμη прп. Максима, так и в понятии προαίρεσις у Прокла. Душа по природе, говорит Прокл, имеет внутреннюю любовь к истинному Благу, но она не знает, в чем оно заключается, и зачастую совершает ошибку. Коль скоро προαίρεσις (точнее, совершенный нами выбор) заслуживает порицания или похвалы, προαίρετικόν, наша способность выбора принадлежит сфере, где возможна ошибка, которой не бывает ни у богов, ни у неразумных существ. В этом особенность положения человека в иерархии существ, которой оперируют неоплатоники. Προαίρεσις, говорит Прокл, принципиально двойственен: если мы движемся к лучшему, мы ведем себя как умные существа, если к худшему (принимая его за лучшее) — как существа чувственные¹⁴. Если бы мы могли жить только в соответствии с желанием ума, мы жили бы в соответствии с Благом и были бы подлинно свободны и богоподобны¹⁵. Но такова жизнь богов и душ, уподобившихся им. Что касается обычных людей, то для них характерно пребывание в сфере зависящего от нас выбора. От нас же в полной мере зависит только то, что относится к нашей душе, то есть к сфере προαίρεσις¹⁶.

Тенденция — противопоставления желания (βούλησις) и преднамеренного выбора (προαίρεσις) прослеживается в неоплатонизме, начиная с Ямвлиха, который, в частности, писал: «Божественное желание (θεία βούλησις) блага превосходит жизнь по преднамеренному выбору (τῆς προαίρετικῆς ὑπερέχει ζωῆς)»¹⁷. Итак, уже у Ямвлиха

¹¹ О промысле. 57. Р. 68.

¹² Диспут с Пирром. PG 91, 308С / пер. Д. Е. Афиногенова с изменением по: Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 175.

¹³ См.: О промысле. 58. Р. 69. Если у Аристотеля βούλησις может быть устремлено как к подлинному, так и к кажущемуся благу (Никомахова этика. 1113a15–25), то у Прокла βούλησις, как и у прп. Максима его природная воля, устремлена к благу (ср. у Платона в Горгии 468С; Государство 505D–E), а вот προαίρεσις у Прокла и γνῶμη и προαίρεσις у Максима придерживаются настоящего или мнимого блага.

¹⁴ О промысле. 60. Р. 69.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ О промысле. 61. Р. 70.

¹⁷ О египетских мистериях. 1.12.8–9. Понятие о божественном желании имеет важное значение в теургии Ямвлиха. Так, сразу за приведенной цитатой он пишет: «Благодаря этому желанию боги, будучи милостивыми и благосклонными, в изобилии изливают свет на теургов, призывая к себе их души, сообщая им единение с собой и приучая их, пусть даже пребывающих в телах, отделяться от тел и обращаться к своему вечному умопостигаемому началу» (Ibid, 9–12 пер. И. Ю. Мельниковой по: Ямвлих О египетских мистериях. СПб., 2004. С. 43).

желание характеризует жизнь богов (и ума), а *προαίρεσις* – жизнь души в теле. Прокл продолжает и развивает эту традицию.

Наконец, ученик Аммония (ученика Прокла) Иоанн Филопон — этот крупный представитель позднего неоплатонизма и Александрийской школы комментирования Аристотеля, философские сочинения которого по некоторым гипотезам были знакомы прп. Максиму¹⁸ — использовал различие *βούλησις-προαίρεσις*, говоря о силах души человека: «Практические силы души — это желание и преднамеренный выбор (*βούλησις καὶ προαίρεσις*). Желание направлено только к благу, тогда как преднамеренный выбор альтернативен (или амбивалентен – *ἐλαμφότερίζει*). Желание (*βούλησις*) принадлежит разумной душе как таковой и самой по себе, а преднамеренный выбор (*προαίρεσις*) души сплетен (*συμπεπλεγμένης*) с неразумностью (*τῆ ἀλογίᾳ*). И когда душа пребывает вне области становления, она действует только в соответствии с желанием, поскольку она только во благе; а когда она оказывается в области становления, с ней сплетаются неразумные способности (или силы)... тогда-то она, будучи переплетенной с неразумной душой, имеет преднамеренный выбор, поскольку он происходит иногда от неразумия, а иногда от разума и предпочитает одно другому»¹⁹. При этом в Толковании на «О душе» Аристотеля 2.2, 241.7–9 Филопон говорит, что ум является практическим только «от своего отношения к телу, вот почему после своего освобождения от тела он является исключительно созерцательным».

При всем отличии в оттенках учений перечисленных выше авторов, представляющих неоплатоническую традицию, все они ставят наличие *προαίρεσις* в прямую связь с реальностью бытия человека в этом мире, утверждая за желанием (*βούλησις*) иерархически более высокое место. Именно *βούλησις* (воля ума, его стремление к Благу и только к нему) характерна для божеств, а для человека в той мере, в какой он является созерцателем, то есть «умом», а не сплетается с неразумными силами, телесным и материальным²⁰.

¹⁸ См.: *Benevich*. 2012. В современной науке философское образование прп. Максима, хотя и с некоторыми оговорками, связывают со Стефаном Александрийским, последним главою Александрийской философской школы (сам Стефан, вероятнее всего, был учеником Филопона). Прп. Максим мог учиться у Стефана в Константинополе, куда, согласно некоторым свидетельствам, Стефан был приглашен императором Ираклием (если только Максим в самом деле жил в Константинополе). Однако, если Максим (как следует из Сирийского *Προβόλα*) был палестинского происхождения и покинул Палестину после вторжения туда персов, переехав на время в Александрию (см.: *Boudignon C. Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?// Philomathestatos, Etudes patristiques et byzantines offertes à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, éd. B. Jannsens, B. Roosen & P. Van Deun (Orientalia Lovaniensia Analecta 137). Paris-Louvain, 2004. P. 1–43), он мог быть в контакте с философами и иметь доступ к библиотеке в Александрии. В любом случае, авва Софроний, будущий патриарх Иерусалима, с которым Максим был близок, возможно, и до Карфагена, но уж наверняка со времени своего переселения в Карфаген, точно был в хороших отношениях со Стефаном (о философских источниках прп. Максима, которые включали Филопона, см.: *Mueller-Jourdan P. Typologie Spatio-Temporelle de l'Ecclesia Byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive*. (Supplements to Vigiliae Christianae, 74). Leiden, 2005. P. 44–48). О корнях прп. Максима в Византийской школьной философской традиции см.: *Lackner W. Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner* (diss.) Graz, 1965.

¹⁹ Толкование на «О душе». 15.5.25–33.

²⁰ Немесий Эмесский, который испытал влияние платонической мысли, тоже говорит о возможности неколебимого утверждения во Благе в случае удаления от практической деятельности и сосредоточения на одном созерцании. Такая неизменность характерна для состояния обращенных

Концепция отсутствия проαίρεσις у Христа, как и отсутствия проαίρεσις у святых в состоянии обожения-воскресения, которую в полемике с монофелитами выдвинул прп. Максим, в большой степени сходна с этим учением неоплатоников, если только заменить «желание» неоплатоников (βούλησις) на «природную волю» (θέλημα). Разница состоит в том, что неоплатоники не предполагали возможности жизни на земле человека, который бы с рождения не имел и не мог иметь проαίρεσις, каковым мыслил прп. Максим Христа (впрочем, это был не просто человек, а воплощенный Бог, так что речь должна идти об отсутствии у неоплатоников учения о Воплощении во всем его, характерном для христиан, сотериологическом смысле). Что касается отсутствия проαίρεσις у святых в состоянии обожения-воскресения, о которой учил прп. Максим, то состояние обожения и устремленность к одному лишь Благу без возможности ошибки при его выборе — то общее, что мы находим в понимании божественной жизни как у неоплатоников (согласно которым этой жизни могут быть причастны и души людей, отделившиеся от материального и плотского и устремленные к Единому), так и у прп. Максима.

Прп. Максим характеризует это состояние как такое, в котором «нет... преднамеренного выбора, так как нет уже двусмысленности в том, что существует»; в этом состоянии, говорит он, «действовать будет только стремление ума (у тех, кто по природе к такому стремлению способен), невыразимо достигшее единственного, какое доступно посвященным, наслаждения тем, что является предметом стремления по природе»²¹. «Стремление ума», о котором здесь идет речь, чрезвычайно напоминает то состояние божественной жизни, о котором говорят и неоплатоники. Отличие учения прп. Максима от неоплатонического, возможно, состоит в отношении к состоянию неразумных сил души в обожении, но рассмотрение этой темы выходит за рамки настоящей статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Benevich. G. John. Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity // Scrinium. 7–8: Ars Christiana. In memoriam Michail F. Murianov (21. XI.1928–6. VI.1995). Ed. R. Krivko, B. Lourié, and A. Orlov (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011–2012). Part One. P. 102–130.*

к созерцанию Бога ангелов и уподобляющихся им созерцателей среди людей: «Из нематериальных природ (существ), те, которые находятся в среде обитателей земли и по причине общения, какое имеют с людьми, занимаются практической деятельностью, более изменчивы по сравнению с другими; а те (существа), которые, благодаря превосходству природы, приближаются по общению к Богу и в созерцании Его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отделили самих себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, — остаются неизменными. Хотя они самовластны (αὐτεξούσιοι), вследствие того, что разумны, однако неизменны (ἄτρεπτοι) по вышесказанным причинам. И нет ничего удивительного. Ведь и из людей те, которые, ставши созерцателями (θεωρητικοί), отрешили самих себя от деятельности (πρακτῶν), остались неизменными» (О природе человека. 40.45–56 / Пер. Ф. С. Владимирского с измен. по: Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М., 1996. С. 177). Однако Немесий, несмотря на то что у него есть различие βούλησις-προαίρεσις, говоря о достижении неизменности в Боге, не связывает напрямую это с отсутствием проαίρεσις, а скорее придерживается близкой св. Григорию Нисскому терминологии.

²¹ Богословско-полемическое сочинение 1: PG 91, 24С, пер. А. М. Шуфрина по: Антология восточно-христианской богословской мысли (ортодоксия и гетеродоксия) / Сост. Г. И. Беневиц, ред. Беневиц Г. И., Бирюков Д. С. М.; СПб., 2009. В 2 т. Т. 2. С. 190.

2. *Boudignon C.* Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain? // *Philomathestatos, Etudes patristiques et byzantines offertes à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, éd. B. Janssens, B. Roosen & P. Van Deun, (*Orientalia Lovaniensia Analecta 137*). Paris-Louvain, 2004.
3. *Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner (diss.). Graz, 1965.
4. *Mueller-Jourdan P.* Typologie Spatio-Temporelle de l'Ecclesia Byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive. (*Supplements to Vigiliae Christianae, 74*). Leiden, 2005.
5. *Proclus.* On Providence. Ed. and tr. by Carlos Steel. London, 2007.
6. *Proclus.* Trois études sur la providence. Tome II: 2e étude: Providence, fatalité, liberté. Texte établi et traduit par D. Isaac. 2e tirage. Paris, 2003.
7. Антология восточно-христианской богословской мысли (ортодоксия и гетеродоксия) / Сост. Г. И. Беневиц, ред. Беневиц Г. И., Бирюков Д. С. М.; СПб., 2009.
8. *Беневиц Г. И.* Об одном сюжете с ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις в поздней античности // *Hyperboreus.* № 16–17. 2011. С. 362–366.
9. *Беневиц Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М.* Византийская философия, философия или богословие. Переписка из трех углов // *Вестник ЛГУ им. Пушкина.* № 2:2. Серия «Философия». 2011. С. 25–34.
10. Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004.
11. *Немесий Эмесский.* О природе человека. М., 1996.
12. *Ямвлих.* О египетских мистериях. СПб., 2004.

Платон и немецкая философская традиция

А. С. Журавлева

ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ. ЛАВДЖОЙ О ПРИНЦИПЕ ИЗОБИЛИЯ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И ЛЕЙБНИЦА

Одним из традиционных способов историко-философской реконструкции является анализ источников той или иной философской доктрины. Тем самым предопределяется и сам ход исследования: основные моменты теории описываются с точки зрения большего или меньшего соответствия своему источнику. Такой подход заранее предполагает, что существуют линии передачи основных «блоков» философского знания от одного мыслителя к другому.

Наравне с ним существует сходный взгляд на историю философии. Он также опирается на предположение о существовании «линий» истории философии, но оперирует более мелкими единицами анализа в качестве констант рассуждения. Мы имеем в виду историков идей и, в частности, монографию Артура Лавджоя, «Великую цепь бытия», в которой он и представил свои методологические установки.

Попытка написать историю идей выявляет множество внутренних проблем в системах философов и ставит более общий вопрос о возможности выстроить единую историю философии. Однако предложенный Лавджоем анализ сам не лишен некоторой неясности. Его проблематичность обнаружилась сразу после выхода «Великой цепи бытия»¹. В качестве единицы анализа Лавджой выбрал элементарные идеи, единицы-идеи (unit-ideas), имеющие свое специфическое выражение в каждом из анализируемом им учений. Элементарные идеи являют собой достаточно подвижное образование: Лавджой говорит о трех взаимосвязанных принципах, называя их принципом изобилия, непрерывности и градации сущего от низшего к высшему. Выраженное впервые

¹ Подробный обзор всех критических замечаний собран в статье Daniel J. Wilson «Lovejoy's The Great Chain of Being after Fifty Years» (<http://www.jstor.org/stable/2709553> (ссылка доступна на 05.06.2013)). Особенно среди оппонентов Лавджоя выделяется Хинтикка, доказывающий несостоятельность самой идеи принципа изобилия (см.: *Hintikka J. Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas.* <http://www.jstor.org/stable/3129989> (ссылка доступна на 05.06.2013); ed. by *Knuuttila S. Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories.* <http://proxy.library.spbu.ru:3930/book/10.1007/978-94-015-7662-8/page/1> (ссылка доступна на 05.06.2013)). Апология методологии Лавджоя представлена в статье *Gram M. S., Martin R. M. The Perils of Plenitude: Hintikka Contra Lovejoy.* <http://www.jstor.org/stable/2709409> (ссылка доступна на 05.06.2013).

Платоном, осуществление принципа изобилия прослеживается Лавджоем во всей истории философии вплоть до романтиков.

Несмотря на критику нам представляется продуктивным принять идею великой цепи бытия и принципа изобилия в качестве инструмента для описания. Принцип изобилия, несмотря на всю свою спорность и неясность, побуждает к более подробному исследованию метаморфоз повторяющихся моментов в истории философии. Хотя анализ Лавджоя в некоторых пунктах весьма неудовлетворителен (что требует дополнительного прояснения и побуждает к дальнейшему размышлению), однако это не лишает поставленные им вопросы их значимости и обязательности для рассмотрения. Торопясь дать представление о принципе изобилия в теориях Платона и Лейбница, Лавджой упускает некоторые частности, существенные для общей картины. Тем не менее его намерение представляется нам достойным внимания. Поэтому за основу нашего рассуждения мы возьмем проделанный им анализ и несколько его исправим для того, чтобы точнее показать, как именно Лейбниц видоизменил зародившееся в метафизике Платона представление о великой цепи бытия.

Образ общего для всей европейской метафизики убеждения в существовании великой цепи бытия Лавджой, как уже сказано выше, анализирует с помощью трех принципов, обнаруженных им в философии Платона. Принцип изобилия являет собой полноту «реализации того, что мыслится как возможное, в актуальности»². Более подробно Лавджой описывает его следующим образом: «я буду <...> обозначать этим понятием не только тезис о том, что Вселенная *plenum formarum* [преисполнена форм], в которых исчерпывающе представлено все мыслимое множество разнообразия типов живущего, но также и любые другие умозаключения из предположения о том, что никакая подлинная потенция бытия не может остаться неисполнившейся; что протяженность и изобильность сотворенного должны быть так же велики, как беспределен потенциал существования, и должны соответствовать продуктивным возможностям “совершенного” и неисчерпаемого Источника; и что мир тем лучше, чем больше вещей он содержит»³. Как уже ясно, отсюда следует принцип непрерывности: должны быть реализованы все возможности, то есть не существует *vacuum formarum*. Третий принцип, принцип различия идей по степени совершенства, согласно Лавджою, отчетливо сформулировал не Платон, а Аристотель, продемонстрировав три основания, по которым возможно выстраивать линейную классификацию существ. «Результатом тому было возникновение определенного представления о замысле и структуре мира <...> как “Великой цепи бытия”; цепи, связывающей необозримое, а вернее <...> бесконечное число звеньев, расположенных в иерархическом порядке: от ничтожных существ, балансирующих на грани не-существования, по «каждой возможной» ступени и вплоть до *ens perfectissimum*»⁴.

Пятая глава монографии Лавджоя посвящена осуществлению принципа изобилия в философиях Лейбница и Спинозы. Самой главной отличительной чертой принципа изобилия в метафизике Лейбница Лавджой полагает принцип достаточного основания. Основные проблематические пункты его рассуждения могут быть представлены следующим образом.

² Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 55.

³ Там же. С. 55.

⁴ Там же. С. 62.

(1) Лейбниц выставляет принцип достаточного основания в качестве противодействия мнению о случайности мира. Сам Лейбниц именно верил в принцип достаточного основания, считает Лавджой. Этой вере он находит два основания. Во-первых, это «психологическая аксиома»: «Точно так же, как все физические явления имеют свои действующие причины, так и любые разумные “избрания” должны иметь свои основания»⁵. Но есть и «прагматические» основания веры: мир не может быть основан на случайности.

(2) При анализе этого принципа обнаруживается его состав. Одним из его элементов является онтологическое доказательство бытия Бога. Связь принципа достаточного основания и доказательства божественного бытия очевидна: Бог выбирал наилучший мир, что доказывает, что мир не случаен, иначе Бог был бы несовершенен. В таком ходе мысли Лавджой усматривает платонизм Лейбница⁶.

(3) Вторым элементом является «квазимеханическая» теория выбора. Именно она, будучи полностью логически детерминирована, сближает Лейбницу и Спинозу.

(4) В теорию божественного выбора необходимым элементом входит идея возможности понятий: осуществляется не все возможное, а только возможное. «Своему открытию понятия возможности Лейбниц придавал очень большое значение, но оно не имеет конкретного смысла, пока нам неизвестны эти критерии возможности. А о них он мало что сказал, и то немного, что было сказано, крайне туманно»⁷. В итоге, интерпретируя понятие возможности, Лавджой присоединяется к Расселу, утверждая, что «между возможностью (в традиционном философском смысле) и возможностью нет принципиальных различий; возможность — это лишь частный случай возможности»⁸.

(5) Следующим шагом в описании теории выбора является проводимое Лейбницем различие между метафизической и моральной необходимостью. Выбор Бога был необходим лишь морально, но не метафизически. Тем самым Лейбниц по видимости избегает спинозовского детерминизма. Но, как замечает Лавджой, «дистинкция, которую пытается ввести Лейбниц, откровенно лишена всяких логических оснований. Это настолько очевидно, что трудно поверить, будто мыслитель такого масштаба мог не отдавать себе в этом отчета»⁹. Поэтому детерминизм Лейбница в итоге ничем не отличается от позиции Спинозы, полагает Лавджой.

(6) Этот детерминизм также виден и в логической теории Лейбница: в том, что контингентные истины должны сводиться в ходе бесконечного анализа к истинам разума, то есть к полному тождеству.

Так, Лейбниц, по мнению Лавджоя, отрицая случайность мира, обосновывает его логическую мыслимость и абсолютную детерминированность. Эти положения и будут предметом нашего внимания, ведь многие из них явно недостаточны и не учитывают важные аспекты монадологии Лейбница. Ниже мы хотели бы указать на то, как

⁵ Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи. С. 174–175.

⁶ «Для Лейбница, как и для других платоников до него, совершенно непостижимо, почему некоторые считают, что мы можем прибавить нечто к славе Бога или человека, если будем считать, что Бог или человек действуют или могут действовать без определенных на то причин...» Там же. С. 174.

⁷ Там же. С. 177–178.

⁸ Там же. С. 178–179.

⁹ Там же. С. 179.

можно исправить неточности, допущенные Лавджоем, не изменяя всей конструкции принципа изобилия.

(1) Даже если для Лейбница принцип достаточного основания являлся предметом веры, как и для большинства его современников, нельзя утверждать, что он его принимал только по этой причине. В «Началах природы и благодати, основанных на разуме» Лейбниц сначала постулировал существование основания, а потом спрашивал о том, почему же оно должно быть. «Раз такое начало допущено, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: почему существует нечто, а не ничто, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто? Далее, если предположить, что вещи должны существовать, то должна быть возможность указать, почему они должны существовать так, а не иначе»¹⁰. Наличие достаточного основания является для Лейбница проблемой, требующей разрешения, а не принятия на веру.

Лейбниц во многих своих метафизических работах обращен к проблеме описания мира в терминах порядка и гармонии, что должно предполагать существование первопричины. Это то, что выделил Лавджой в качестве сходного с античными прообразами. Но важно отметить, что для Лейбница, по верному замечанию Н. Решера, определяющим принципом для описания мира является не принцип достаточного основания, а принцип выбора наилучшего¹¹. Именно последний объясняет суть контингентности как характеристики мира, а не те два принципа, на которые обращается внимание в «логической» интерпретации наследия Лейбница (мы имеем здесь в виду работы Кутюра, Рассела и Лавджоя): принципы противоречия и достаточного основания. Они недостаточны для описания существующего мира. Принцип противоречия верен для всех возможных миров, тем самым он не дает индивидуальности и определенности выбранного, существующего мира. Принцип достаточного основания постулирует то, что выбор Богом совершился по определенным причинам. И только принцип совершенства, наилучшего определяет мир в его частностях.

(2) Это заставляет нас переспросить Лавджоя: так ли очевидно, что онтологическое доказательство является аспектом принципа достаточного основания. Согласно логике Лавджоя, этот принцип требует существования необходимого существа, обосновывающего все сущее, поскольку в нем сущность и существование одно. Такая позиция действительно имеет подтверждение в текстах Лейбница. Например, в отрывке, озаглавленном «Порядок есть в природе», ход мысли Лейбница совпадает с тем, как представил его Лавджой: «(1) Есть в природе порядок (Ratio), по которому предпочтительно существует нечто, а не ничто. Это следствие того великого принципа, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не другое. (2) Этот порядок должен исходить от некоего Реального Существа или причины. <...> (3) Это существо должно быть необходимым, иначе приходилось бы вне его искать причину того, почему его существование предпочтительно перед несуществованием против гипотезы. Итак, это Существо есть последнее основание вещей и обычно называется единственным словом “Бог”»¹².

¹⁰ Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 408.

¹¹ См.: Rescher N. Contingence in the Philosophy of Leibniz. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28195201%2961%3A1%3C26%3ACITPOL%3E2.O.C0%3B2-4> (ссылка доступна на 05.06.2013).

¹² Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 234.

Однако мы знаем, что Лейбниц доказывает недостаточность традиционного онтологического доказательства. «В этом доказательстве есть нечто прекрасное, и все же оно несовершенно (и нуждается в дополнении). <...> Эта аргументация достигает цели, если только допустить, что существо совершеннейшее, т. е. необходимое, возможно и не заключает в себе противоречия, или — что то же самое — что возможна сущность, из которой следует существование. Но коль скоро такая возможность не доказана, не следует, по крайней мере, полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно»¹³. Поэтому сам Лейбниц доказывает бытие Бога иным путем, отталкиваясь от понятия совершенства. «Совершенством я называю каждое простое качество, которое является положительным и абсолютным, т. е. без каких-либо ограничений выражает то, что оно выражает. Будучи простым, качество такого рода неразложимо и неразграничимо, иначе оно или не будет единым простым качеством, а будет соединением многих...» Следовательно, «все совершенства совместимы между собой, т. е. могут принадлежать одному и тому же субъекту»¹⁴, ведь несовместимость предикатов доказывается только аналитически. Следовательно, Бог существует.

Мы видим, что Лейбниц доказывает бытие Бога, исходя из принципа противоречия, а совсем не из принципа достаточного основания.

(3) Выбор наилучшего из миров также не является аспектом принципа достаточного основания. Скорее, как мы уже указывали, он определен принципом выбора наилучшего. Упреки Лавджоя в «квазимеханичности» этого процесса справедливы. Однако следует рассмотреть, что же означает этот «инструмент» понимания в общем проекте монадологии. Действительно (и Лавджой здесь совершенно прав), этого события никогда не было, это скорее метафора, созданная специально в качестве уступки слабому человеческому мышлению. Она демонстрирует несколько важных пунктов в теории Лейбница. Во-первых, она показывает, каков сам механизм выбора наилучшего: он заключается в пересчете возможностей (из какого минимального сочетания исходных положений получится максимальное количество следствий при условии их логической непротиворечивости). Во-вторых, из нее видно, что выбор был совершен, а следовательно, мы живем в лучшем из миров, что означает, по крайней мере, его доступность для познания. Всё, что мы можем знать, уже существует и открыто нам. В-третьих, из этой метафоры мы понимаем также и уникальность мира: он определен в своих первых и последних элементах. Определен именно тем, что элементов существует бесконечное количество, следовательно, не может быть пустот в формах. И наконец, в-четвертых, с ее помощью мы понимаем, что мир случаен: он мог бы быть другим, наилучшее не обязательно могло быть представлено в том виде, в котором мы его знаем.

Итак, конечно, теория божественного выбора связана с принципом достаточного основания, но для ее понимания важнее то, что она определяется как выбор наилучшего.

(4) Лавджой правильно указывает на неясность понятия совозможности, центрального для теории божественного выбора и для определения контингентного мира. Тем не менее неправомерно отождествлять возможность и совозможность, ведь

¹³ Лейбниц Г. В. Замечания к общей части Декартовых «Начал» // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 3. С. 177–178.

¹⁴ Лейбниц Г. В. Есть совершеннейшее существо // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 116.

осуществляется лишь возможное, то есть не противоречащее друг другу и имеющее в итоге больше совершенства. Следовательно, для того чтобы понять отличие двух этих близких понятий, мы должны проанализировать то, как именно возможное зависит от полных понятий монад и их законов стремлений. Полное понятие представляет собой совокупность определений монады, всех событий, что произойдут с ней в прошлом и в будущем. Оно показывает, в какой субъект должен включаться определенный предикат (*in esse*), но не объясняет, как возможна предустановленная гармония монад. Понимание гармоний их действий и страданий требует введения в анализ закона стремлений, заставляющих монаду переходить от одного восприятия к другому. Так монада охватывает в своем выражении весь мир. Согласование выражений происходит «лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее. <...> И вот почему действия и страдания между творениями взаимны. Ибо Бог, сравнивая две простые субстанции, находит в каждой из них основания, побуждающие его приспособлять одну к другой; и, следовательно, то, что в известном отношении деятельно, с другой точки зрения — страдательно: оно деятельно постольку, поскольку то, что познается в нем отчетливо, служит к объяснению причин того, что происходит в другом, и оно же страдательно, поскольку причина того, что происходит в нем самом, находится в том, что отчетливо познается в другом»¹⁵. Таким образом, возможно лишь то, что согласовано в законах стремлений.

(5, 6) Лавджой верно указывает на неясность разделения необходимости на метафизическую и моральную и, следовательно, на метафизические и контингентные истины. Однако ее характер не обусловлен противоречиями в логике Лейбница, как полагает Лавджой. Он возникает благодаря специфическому действию бесконечности в мире. Известно (и Лавджой указывает именно на этот факт, обосновывая «абсолютный логический детерминизм» Лейбница), что Лейбниц постулирует возможность сведения контингентных высказываний к метафизическим, пусть и за бесконечное количество шагов. Здесь возникает очевидная трудность, ведь человек не в состоянии длить бесконечный анализ. Следовательно, не всегда возможно продемонстрировать основание, по которому существует эта вещь, а не иная. Для того чтобы найти принцип такого предпочтения, Лейбниц предлагает вывести формулу, повторяющееся основание, из которого будет видно, что в дальнейшем анализе не возникает противоречия. Это будет означать не совершенный анализ, но возможность истины. Если же выяснится, «что различие между теми, которые должны совпадать, становится меньше любого данного, то будет доказано, что предложение истинно»¹⁶.

Однако существуют и такие последовательности, в которых подобное основание не обнаруживается: «Дать полное основание для случайных вещей мы так же не можем, как не можем непрерывно следовать асимптотам и пробегать бесконечные ряды прогрессий чисел»¹⁷. Поэтому всякий раз, когда мы имеем дело с любым фактуальным высказыванием (даже если оно тождественно по форме, к примеру,

¹⁵ Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 422.

¹⁶ Лейбниц Г. В. Общие исследования, касающиеся анализа понятий и истин // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 3. С. 590.

¹⁷ Там же. С. 605.

«Цезарь есть Цезарь»), мы не можем с абсолютной достоверностью утверждать, что оно тождественно, ведь для этого потребуется бесконечный анализ. Вполне вероятно, что в данном случае мы не сможем продемонстрировать то божественное решение, которое повлекло за собой существование этой истины.

Следовательно, мы теряем различие между истинами разума и факта, метафизической и моральной необходимостями, потому что бесконечность «размывает» прежде отчетливые границы между ними.

Теперь мы представляем себе уточненный вариант принципа изобилия в лейбницеvской трактовке. Мы увидели, что лейбницеvский универсум невозможно мыслить исключительно логическим и, соответственно, абсолютно детерминированным. Детерминация не означает индивидуации мира. Индивидуальность его оснований достигается за счет введения в размышление монады, субстанции, обладающей силой. Это меняет вид того принципа изобилия, который был у Платона.

Платон находил основание тому, что существует все возможное, в благодати Демиурга, подробнее не проясняя это положение. Лейбниц же спрашивает о том, что значит для мира то, что его создал благой Бог. Поэтому для него сам принцип изобилия зависит от более «глубинных» условий: от согласованности (априорной совозможности) видений монад друг друга, то есть одного и того же мира: именно они выстраивают великую цепь бытия. Она проявляется на двух «уровнях»: в законе непрерывности на уровне вещей (виды непрерывно переходят друг в друга) и на уровне выражений монад, согласованных друг с другом и отличающихся друг от друга бесконечно малыми величинами. При этом второй «уровень» прерывен: в нем есть принципиально невозполняемый промежуток между духами и душами, животным и человеком. Именно так Лейбницу удастся различить (и одновременно согласовать) два царства Природы и Благодати.

Найденное нами различие очень важно. Поскольку мы имеем дело с индивидуальным миром (выбранным и «дарованным» для познания), мы не вправе выстраивать его единый порядок. Всякий раз рассуждая о цепи бытия, мы должны уточнять, о чем именно мы говорим: о порядке восприятий, взаимодействий субстанций, о взаимоотношениях причин и следствий и т. д. Ведь на уровне субстанции мы имеем дело с прерванностью, которая показывает нам важную вещь, а именно то, что монады не располагаются иерархично (вопреки третьему элементу — принципу градации сущего). Как показывает К. А. Сергеев, упорядоченность монад производится скорее по различию в «фильтрах» восприятий, зависящих от силы (совершенства) монады, а не по подчинению высшими низших¹⁸ (так, монада выражает весь мир, но местами отчетливо, а местами нет).

Так, обнаруженная Платоном великая цепь бытия несомненно присутствует в текстах Лейбница. Однако она получила новую трактовку, что связано с занятиями Лейбницем бесконечности. Теперь великая цепь бытия не является иерархией всех возможных существ по степени их совершенства, а это распределенность их взаимодействия друг с другом, образующая универсум.

¹⁸ См.: Коваль О. А., Сергеев К. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина. <http://anthropology.ru/ru/texts/sergeev/slinin.html> (ссылка доступна на 05.06.2013).

ЛИТЕРАТУРА

1. Коваль О. А., Сергеев К. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина. <http://anthropology.ru/ru/texts/sergeev/slinin.html> (ссылка доступна на 05.06.2013).
2. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982–1984.
4. Gram M. S., Martin R. M. The Perils of Plenitude: Hintikka Contra Lovejoy. <http://www.jstor.org/stable/2709409> (ссылка доступна на 05.06.2013).
5. Hintikka J. Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas. <http://www.jstor.org/stable/3129989> (ссылка доступна на 05.06.2013).
6. Knuuttila S. (ed.) Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories. <http://proxy.library.spbu.ru:3930/book/10.1007/978-94-015-7662-8/page/1> (ссылка доступна на 05.06.2013).
7. Rescher N. Contingence in the Philosophy of Leibniz. <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28195201%2961%3A1%3C26%3ACITPOL%3E2.0.CO%3B2-4> (ссылка доступна на 05.06.2013).
8. Wilson Daniel J. Lovejoy's The Great Chain of Being after Fifty Years. <http://www.jstor.org/stable/2709553> (ссылка доступна на 05.06.2013).

Н. Н. Сотникова

ОНТОЛОГИЯ ПЛАТОНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. ШОПЕНГАУЭРА

Артур Шопенгауэр был одним из первых мыслителей в постклассической философии, который за первосущность бытия взял иррационалистическое начало, Мировую волю, способную к саморазвитию. Одновременно он был одним из последних философов, который создал целостную систему, в которой осмысливаются онтологические, гносеологические, этико-эстетические и аксиологические проблемы, причем, по своей сути метафизику, противоположную рационалистической философии Г. Гегеля, хотя по динамике развития близкую гегелевской. История философии представляет собой сложный процесс, где каждый мыслитель создает свою концепцию, опираясь на идеи мыслителей прошлых эпох, используя и переосмысливая основные моменты их концепций, А. Шопенгауэр не является исключением.

В третьей книге своего главного сочинения «Мир как воля и представление» Артур Шопенгауэр честно признавал, что «платонова идея и кантовская “вещь в себе”, два великих темных парадокса двух великих философов Запада»¹ являются теоретическими истоками его метафизики. Эта парадоксальность представлена в метафизике А. Шопенгауэра в противоречивости, а порой и в алогичности всей его системы. Как отмечено в интерпретации А. Шопенгауэра, «Платонова идея и кантовская “вещь в себе” родственны», но не тождественны. Родственность онтологии Канта и Платона видится великому пессимисту своего времени в признании дуализма бытия. По утверждению А. Шопенгауэра, учение о бытии в концепциях Платона и Канта представлено двумя мирами: миром истинного, подлинного бытия (идеи и «вещи в себе») и порождаемым им, зависимым от него миром чувственно воспринимаемых вещей, явлений.

Представляется, что Шопенгауэр в данной интерпретации следует за первым критиком онтологии Платона Аристотелем, утверждавшим, что Платон «удвоил мир». Но данное понимание и интерпретация онтологии Платона, представленное Шопенгауэром, вызывает сомнение. Следует согласиться с А. Ф. Лосевым, утверждавшим, что «Платон, формально противопоставивший свой идеальный мир чувственному,

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Мн., 1999. С. 332.

фактически не мог оставаться при таком дуализме раз и навсегда»². Следовательно, концепция Платона, представляющая собой объективный идеализм, не может быть дуалистической в традиционном понимании, она скорее монистическая. Диалектика мира идей и чувственных вещей, представленная Платоном в диалогах «Федр» и «Парменид», позволяет нам при внимательном прочтении и осмыслении его онтологии, что его концепция предстает перед нами как целостная монистическая система. Кантовская же концепция бытия, как и онтология Шопенгауэра, по сути своей дуалистичны и этим отличаются.

Платоновская онтология интересна для Шопенгауэра признанием мира идей как умопостигаемых сущностей, образцов и моделей для мира чувственных вещей. Идеи Платона как вечные, неизменные, самодостаточные сущности представляют собой иерархическую систему, где главной является идея Благо (Бог), которая порождает и подчиняет себе все другие идеи. Осмысливая теорию идей Платона, Шопенгауэр отмечал, что основными свойствами идей являются их объективность, вневременность, независимость от каких-либо связей и закономерностей. Мир же чувственных вещей, зависимый от мира идей и порождаемый им, в онтологии Платона представляет собой копию мира идей, вторичен, множественен и изменчив, «они все время меняются и процесс этот бесконечен»³. Шопенгауэр находит во взаимодействии этих двух миров основания для своей онтологии, возможность для объективации Воли в множество различных воль.

А. Шопенгауэр в интерпретации платоновских идей и чувственных вещей акцентирует внимание именно на дуализме как противопоставлении этих двух миров. Онтология А. Шопенгауэра по сути своей дуалистична, ибо она представлена двумя мирами: миром как воля и миром как представление. В этом дуализме Шопенгауэр, следуя скорее за Кантом, чем за Платоном, создает свою собственную концепцию, отличную от указанных истоков, несомненно уникальную и самобытную. А. Шопенгауэр был первым мыслителем в западной философии XIX в., кто попытался синтезировать философию Запада (взгляды Канта и Платона) и Востока, основные идеи Упанишад. Но за основу метафизики взял нерациональное начало, Мировую Волю. Мировая Воля понимается им как слепое влечение, желание, хотение, стремящееся к постоянному развитию и превращению, находящееся в вечном становлении. Воля как первосущность и основа бытия в метафизике Шопенгауэра иррациональное, непознаваемое начало, именно этим она отличается от идеи Платона, но приближается к «вещи в себе» Канта. Одновременно воля есть вечное и самодостаточное начало, находящееся вне времени, пространства и причинности и не подчинена никаким законам, и этими своими свойствами она приближается и к кантовской «вещи в себе», и миру идей Платона. Следует отметить, что с кантовским миром «вещи в себе» сближает шопенгауэровский мир как воля мысль о непознаваемости их. Но познание Воли возможно не на основе разума и рассудка, а на основе некоей мистической интуиции, «чистого» созерцания, доступного только «чистому» субъекту, «оку мира», некоему мировому субъекту, гению. Следовательно, сама сущность Воли в конечном итоге, согласно Шопенгауэру, загадочна, ибо мировой субъект — нечто неопределенное, отличающееся от простого субъекта познания. Поэтому темная,

² Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 48.

³ Платон. Федон // Платон. Собр. соч. Т. 2.. М.: Мысль, 1993. С. 65.

таинственная, иррациональная первооснова бытия, то есть непознаваемая «вещь в себе» Канта, превращается у Шопенгауэра в мистически таинственную Мировую Волю⁴. Воля — это уже не идея и не «вещь в себе». Представляется совершенно верным утверждение Б. Э. Быховского, что нельзя соединить, «мощные голоса» Канта и Платона — кантовский агностицизм и платоновский объективизм влекут в разные стороны. Последовать за Платоном можно, только расставшись с Кантом, и наоборот⁵.

Противоположностью миру Воли в онтологии Шопенгауэра является мир как представление, который изменчив, находится во времени и пространстве, подчинен закономерностям и не является истинным бытием, а существует в представлении познающего субъекта, сущностью которого является «воля к жизни». По Шопенгауэру, мир представлений, включает в себе все, что дано нам, как в чувственном восприятии, так и в понятиях. В отличие от платоновского мира чувственных вещей, мир представлений в метафизике Шопенгауэра включает в себя не только вещи, воспринимаемые органами чувств, но также разумные и рассудочные понятия о данных вещах. В такой трактовке мир как представление близок кантовскому миру явлений, но отличен от мира чувственных вещей в онтологии Платона, так как мир идей и мир физических вещей у Платона существуют объективно, тогда как мир представления существует субъективно в сознании познающего субъекта и в его представлении.

Концепция бытия Платона как единство мира идей и чувственных вещей, изложенная в диалогичной и дискуссионной форме, позволяет ему диалектически осмыслить проблему соотношения единичного и общего, причем общее выступает как принцип существования единичного и оформляет единичное. Именно диалектика общего и единичного в платоновской концепции привлекла внимание А. Шопенгауэра и была использована им в решении проблемы объективации Мировой Воли.

Проблема как единая, неизменная Воля может объективироваться во множество различных волей от бессознательной воли в неживой природе к сознательной воле, представленной в мире живой природы и человеку, где воля превращается в разумную «волю к жизни», решается А. Шопенгауэром при помощи онтологии Платона. Для решения проблемы немецкий мыслитель обращается к платоновскому миру идей, которому суждено было занять промежуточное место между миром как воли и миром как представлением. Идеи в данной интерпретации Шопенгауэра предстают как модели, образцы вещей, и это еще идеи в платоновском смысле, но Шопенгауэр далее отмечает, что «между отдельной вещью и вещью в себе стоит еще идея как единственная и твердая ступень объективации воли»⁶. А. Шопенгауэра убежден, что между единством воли и индивидуальным явлением необходим «средний мир», где Воля, сохраняя свое единство сущности, в то же время раскрывает его как ряд последовательных ступеней в форме развития, объективации. Этот «средний мир» представляет собой мир «Платоновых» идей. Причем Шопенгауэр различает идею и понятие, «идея, как утверждал Шопенгауэр, — это единство, распавшееся на множество вследствие временной и пространственной формы нашего интуи-

⁴ Сотникова Н. Н. Платоновские истоки метафизики А. Шопенгауэра // АКАДЕМЕИА: Материалы по исследованию истории платонизма. Вып. 1. СПб., 1997. С. 162.

⁵ Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М., 1975. С. 63–64.

⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 335.

тивного схватывания; напротив, понятие — это единство, вновь восстановленное из множества посредством абстракции нашего разума»⁷. Именно идеи, а не понятия являются первоначальным объективированием воли, которое еще не стало представлением. В таком понимании и интерпретации платоновские идеи теряют свой истинный смысл, становясь средним миром, посредником между двумя мирами в философии Шопенгауэра.

Идеи Платона, помещенные Шопенгауэром между Волей и миром ее индивидуализации, эмпирического бытия индивидуальных вещей, утрачивают свой истинный смысл и суть. Находясь в промежутке между миром Воли и ее представлением — человеческим миром, подчиненным принципу борьбы за существование, вечной борьбе всех против всех, эти идеи оказались в положении богов Эпикура и были столь же бессмысленными и безвольными. «Вечные идеи», которые у Платона несут в себе всю полноту и значение всего сущего, в трактовке Шопенгауэра полностью утрачивают прежний статус. То, что, по Платону, имело высший закон бытия в себе, предстало теперь лишь как существующее милостью Воли⁸.

Взяв платоновские идеи в качестве связующего звена двух половин, как ему казалось единого мира, Шопенгауэр лишает их самостоятельности и подчиняет Воле, превращая всего лишь в определенные ступени ее объективации. Шопенгауэр нигде конкретно не поясняет, как же происходит сам процесс объективации Воли на основе платоновской иерархии идей, утративших свой прежний смысл. Он просто констатирует, что на основе иерархии идей как посредников Воли возникает мир представлений во всем своем многообразии и красочности, будучи всего лишь копией мира идей, бледным подобием, тенью, подчиненный закону достаточного основания во всех его формах. Подобная констатация — одна из неясностей метафизики Шопенгауэра. Проблема возникновения из единого многого, из бытия истинного видимости бытия оказалась решенной только формально; по сути, данная проблема остается в метафизике Шопенгауэра открытой. Переход от мира воли к миру представлений есть скачок, который не получил объяснения в самой концепции Шопенгауэра⁹.

Итак, в интерпретации онтологии Платона в метафизике Шопенгауэра платоновские идеи играют неоднозначную, но достаточно важную роль. Во-первых, взяв платоновские идеи за первоначала своей метафизики, как роды истинно сущего, неизменные идеальные сущности, являющиеся основой возникновения мира представлений, Шопенгауэр переосмыслил платоновскую теорию идей таким образом, что идея должна была стать не чем иным, как Волей. Но Воля по сути свое есть иррациональное начало и как основа и сущность мира отличается как от главной идеи в онтологии Платона «Благо», так и от мира идей вообще, который объективен и рационален. Во-вторых, в интерпретации Шопенгауэра платоновские идеи, ставшие связующим звеном между миром Воли и миром представления, являют собой не самостоятельные, вторичные сущности. В этом значении идеи хотя и представляют собой мир подлинного бытия, но уже не есть идеи в платоновском смысле, а всего лишь ступеньки объективации Воли. Идеи, представленные как посредники «отно-

⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 332.

⁸ Давыдов Ю. Н. Эволюция взаимоотношений искусства и философии // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 302.

⁹ Сотникова Н. Н. Платоновские истоки метафизики А. Шопенгауэра // АКАДЕМЕИА. С. 162.

сятся к единичным вещам как формы и образцы», но ими управляет слепой порыв, вечно стремящийся к действию Воли, использующий идеи для превращения себя из единого, неизменного, вечного во многое, временное, преходящее.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Быховский Б. Э.* Шопенгауэр. М., 1975.
2. *Давыдов Ю. Н.* Эволюция взаимоотношений искусства и философии // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.
3. *Лосев А. Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон: Собрание сочинений: В 4 томах. Т. 1. М., 1990.
4. *Платон.* Федон // Платон. Собр. соч. Т. 2. М., 1993.
5. *Сотникова Н. Н.* Платоновские истоки метафизики А. Шопенгауэра // АKAΔHMEIA: Материалы по исследованию истории платонизма. Вып. 1. СПб., 1997.
6. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Мн., 1999.

Н. В. Голбан

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПЛАТОНОВСКИХ ИДЕЙ КАК ВСЕОБЩЕГО

Нет, пожалуй, более загадочных образований в истории философии, чем платоновские идеи. И свидетельство тому — невероятное многообразие их интерпретаций, каждая из которых имеет право на существование, ибо исходит из какого-либо возможного измерения творчества Платона. Это многообразие порождено также тем обстоятельством, что теория идей у самого Платона претерпела значительную эволюцию, и различные интерпретации берут за основу понимание существа идеи самим Платоном на той или иной ступени его творчества (как правило, на первой). Например, хайдеггеровская интерпретация идей Платона соответствует тому их пониманию Платоном, которое он развил в период создания учения об идеях (ибо оно наиболее близко феноменологическому методу Хайдеггера). Как я постараюсь показать, гегелевское понимание природы платоновских идей соответствует высоте их осмысления Платоном в зрелый период его творчества, в период создания диалогов «Теэтет», «Софист» и «Парменид». Надо сказать, что от гегелевской интерпретации платоновских идей мы загодя ждем глубины, фундаментального прояснения, ибо именно Гегель вернул идее то важнейшее значение, которое она имела у Платона, — значение быть подлинной реальностью.

Гегель в своих «Лекциях по истории философии» дает следующее истолкование платоновской идеи: «Идея есть не что иное, как то, что нам более знакомо и привычно под названием “всеобщего”, и это последнее... рассматривается не как формально всеобщее, которое есть лишь некое свойство вещей, а как само по себе сущее, как сущность, как то, что единственно лишь истинно»¹. Платоновскую идею, согласно Гегелю, надо понимать как основу бытия вещей, подобно тому, как род — основа бытия своих видов. Идея Платона, утверждает Гегель, «определенное внутри себя, в себе и для себя всеобщее». «Определенное внутри себя всеобщее», объясняет Гегель, — это такое общее, которое в себе содержит свои различия, например как род, который содержит в себе свои виды. «В себе и для себя всеобщее» — такое всеобщее, которое само полагает то, для чего оно является всеобщим, т. е. бытие

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 138.

единичного, всеобщее как единое, являющееся причиной бытия многого. «Сущность учения об идеях состоит... в воззрении, что не чувственно существующее есть истинное, а лишь определенное внутри себя, в себе и для себя всеобщее есть сущее в мире, лишь интеллектуальный мир есть, следовательно, истинное, достойное познания и вообще вечное, в себе и для себя тождественное»². И далее Гегель рассматривает те ошибочные представления о природе идей, которые связаны прежде всего с непониманием того, что идея у Платона есть единство мысли и бытия.

Здесь сразу возникают следующие сомнения:

Во-первых, у Платона среди идей встречается множество «формально всеобщего» и просто формально общего, которое отнюдь не является сущим самим по себе, сущностью. И этот факт отмечает Аристотель: в «Метафизике» (990b–991a) он говорит в том числе и о следующем противоречии учения об эйдосах: с одной стороны, они суть бытия вещей, их сущности, поэтому «должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей», но поскольку сущность эйдоса — быть единым, Единое — начало эйдосов, а «мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином», поэтому у Платона возникают эйдосы и о многом другом. Другими словами, не только «сущее само по себе», «сущность» попадает в число идей, но и нечто привходящее. «И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего» (987b20). Уже этот фрагмент из «Метафизики» свидетельствует о том, что Аристотель понимал основным способом образования платоновских идей принцип «единого во многом», принцип, который приводил Платона к многочисленным затруднениям. Но если идея есть «единое во многом», то она по природе нечто общее. Аристотель отмечает, что для сторонников идей «существуют идеи всего, что сказывается как общее...» (Мет. XIII 4, 1078 b). Поэтому к миру идей относились весьма разнородные сущности: родовые понятия наряду с видовыми, общие определения. Так, по мнению Райла³, идея соответствует любому общему предикату, будь то существительное, прилагательное или глагол. И именно благодаря тому, что такие идеи существуют, многие обыкновенные вещи могут характеризоваться с помощью общего предиката. Рунциман⁴ считает, что Платон столкнулся со следующей трудностью при развитии своего учения об идеях: на начальных этапах своего существования теория идей имела дело с этическими и эстетическими понятиями, в «Федоне» же и «Государстве» появляются такие идеи, как единство, подобие и пр. С другой стороны, уже в достаточно ранних диалогах, считает этот автор (Государство 596a, Федр 75c–d, Кратил 386d–e), полагание идеи вызвано употреблением общего имени. Таким образом, под идеями одновременно подразумевались Платоном, во-первых, этические и эстетические, во-вторых, логические и математические сущности, в-третьих, ими могли быть денотаты любых общих имен. Из-за этого и возникают многие неясности...

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 138.

³ Ryle G. Plato's Parmenid // Mind. 48. 1939. P. 129–151, 302–325. Цит. по: Бугай Д. В. Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. № 4. 1997.

⁴ Runciman W. Plato's Parmenides // Studies in Plato's metaphysic / ed. by R. E. Allen. New York, 1967. P. 154–155. Цит. по: Бугай Д. В. Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. № 4. 1997.

Во-вторых, всеобщее — единство всего, а идеи скорее относятся к сфере особенного, занимают промежуточную область между трансцендентным Единым и миром вещей. Третий момент. Все существует лишь постольку, поскольку причастно идеям, но является ли общее подлинной формой бытия идеи? Для Платона в период создания теории идей — определенно нет. Так, в «Теэтете» Сократ говорит о том, что никакое ощущение не может ухватить общее, «ощутимое посредством одних способностей невозможно ощущать посредством других» (184e), поэтому «душа сама по себе... наблюдает общее во всех вещах» (185e). Сущностью чувственных вещей является общее, наблюдаемое душой самой по себе (без обращения к ощущениям) в вещах. Но затем Сократ спрашивает о «том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего», и Теэтет отвечает, что это называется «составлять мнение» (187a). Заметим, усматривать общее в вещах — лишь «составлять мнение»! Истинное же познание для Платона — это восхождение к идее в ее чистоте, ибо бытие единым — вот подлинная форма бытия идеи. На том этапе своего творчества, когда учение об идеях только рождалось, Платон говорит о себе-равности идей, их самотождественности, их иноприродности чувственному миру, их отделенности от него, для него это как бы атомы определенности. При этом идея не испытывает перемен никогда ни в каком отношении и никоим образом, идея лишь отражается в единичных вещах, находящихся с идеей в отношении подражания. Это по сути сущее (τὸ ὄντως ὄν), «бытие само по себе» (αὐτὸ ὁ ἑστί). Идея есть «единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению» (Федон 78d). Идеи не переходят друг в друга и не возникают друг из друга, как это происходит с вещами (Федон 103b–107b). При построении теории идей Платон определенно исходит из парменидовского понятия бытия, и идея у него обладает всеми предикатами парменидовского бытия — самотождественностью, вечностью, неизменностью и т. д.

Дело меняется, когда Платон от сферы особенных сущностей восходит к сфере действительно всеобщего. Перед ним встают проблема бытия и проблема единого. Интересен тот метод, который избирает Платон для восхождения к этой сфере. Можно сказать, что мы имеем здесь дело с зарождением трансцендентальной философии, трансцендентального метода: Платон так мыслит бытие вообще, чтобы оно обеспечивало возможность и человеческого бытия в целом, а также отдельных очевидных для человека феноменов: например, возможность ложного мнения (Теэтет, Софист), возможность ощущения (Теэтет), возможность речи (Софист)... Платону приходится перейти на новый уровень обоснования теории идей, и перед ним с необходимостью возникают фундаментальные проблемы: проблема соотношения бытия и небытия, бытия и становления, Единого и Многого, идеи и вещи и т. д.

Так, в диалоге «Софист» Платон пытается обосновать возможность заблуждения в области чистой мысли и возможность проникновения лжи в логос (т. е. показать онтологическую возможность софистики). Элеатский гость — Чужеземец — приходит к тому, что ложь была бы возможна лишь при предположении, что небытие существует, и предлагает присмотреться к его природе. Платон отказывается решать вопрос о существовании небытия в парменидовском смысле, небытия как абсолютного отрицания бытия. «Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили решить, существует оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» (Софист, 259a). У Платона небытие существует в форме *инойбытия*. Признание существования небытия заставляет философа переосмыслить понятие бытия и определить

его следующим образом: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью (*δύναμις*) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность» (247e). Это определение кажется неожиданным, ибо оно очевидным образом удаляет его прежнее различие способа бытия идей и способа бытия вещей. Способность «воздействовать на что-то другое либо испытывать хоть малейшее воздействие» становится *всеобщим свойством бытия*. Согласно этому определению, бытие множественно и относительно, само отношение одного к иному и получает значение бытия. Чистая способность быть — это способность относиться к иному. Не чистое, лишённое различий бытие становится предметом философии и диалектики, а бытие, представляющее собой «койнонию родов». Не изолированные идеи являются предметом познания, а их отношения друг к другу. Остаются ли самотождественными в этом процессе воздействия-претерпевания то, что подлинным образом есть, — идеи? Это определение бытия очень важно, так как именно оно, на наш взгляд, привело Платона к переосмыслению природы идей. Идея сама по себе как «что-бытие» равна себе, но ее *способ бытия* не прост и весьма противоречив. Как только Платон дал определение бытия (как единого способа быть всему — и телесному, видимому миру, и невидимому), то *бытие* идеи оказалось противоречащим самотождественности ее чуждости. Вступление идеи в бытие (представим этот процесс логически) сразу же приводит к элиминации ее самотождественности: она сразу же должна вступить в отношение к иным, а следовательно, отличаться и от самой себя. *Бытие идеи* — вот истинная проблема Платона. Этой проблеме в разных ее изводах посвящен диалог «Парменид».

В «Пармениде» Платон исследует природу Единого исходя, из понимания бытия, сформулированного в «Софисте»: для него бытие множественно, всякое сущее есть лишь в отношении к иному. Более того, в исследовании отношений Единого и многого он исходит из некоего основания, которое прямым образом не формулирует. Для него всякое существующее обладает всеобщей определенностью — количественной (единое или многое), является целым или частью целого, не только бытием, но и определенным *способом бытия* — движением, покоем, бытием во времени и месте, определенностью отношений к себе и другим (тождественность, равенство, иное), другими словами, ничему нельзя *быть* и не быть определенным в отношении этих общих родов бытия. Что бы мы ни мыслили, мы все мыслим сквозь призму этих всеобщих определений, которые затем Аристотель назовет категориями. Как только Платон начинает мыслить Единое, он также начинает определять его в свете этих общих определений, а также в отношении к его иному — многому. Если Единое едино, т. е. суть его просто быть единым (хотя здесь не законно даже употреблять слово *быть*), и его нельзя определить всеобщим образом через способ бытия, время, место и т. д., то оно не существует. Существует лишь нечто определенное. Заметим, что для всех платоновских рассуждений в «Пармениде» свойственно различие понятия бытие и единого. Это, безусловно, шаг вперед по сравнению с Парменидом, отождествляющего эти понятия. Бытие множественно, вступить в бытие — значит, вступить в отношение к иному. В области чистой мысли всякая идея определена высшими родами бытия. Платон рассматривает в «Пармениде» все гипотезы соотношения единого и многого, исходя именно из этого основания, именно из этого понимания бытия. (На начальном этапе построения теории идей он трактует их природу, исходя из парменидовского пони-

мания бытия, которое он критически переосмысливает, как известно, лишь позднее.) Та истина, к которой приходит Платон после всей этой сложнейшей диалектики, — это необходимость признания утверждения — «Единое существует». Полагаю, это важнейшая метафизическая истина для Платона. Если Единое не вступает в существование, а следовательно, не переходит во многое, не становится иным себе и т. д., то ничего не существует. Первоисток всякого существования — это вступление Единого в бытие. Это первоусловие всякого бытия и всякого познания. Природа Единого — раскрывается ли она в этой диалектике, в этих постоянных взаимопереходах всеобщих идей друг в друга? Смееу высказать предположение, что для Платона его диалектика вскрывает лишь *присутствие* Единого в существующем, но его природа, сущность остаются трансцендентными. Возможно, на пороге познания Единого и прекращает свое действие диалектика, душа соединяется с утраченной сутью...

Для Платона, когда единое едино, оно не различено в себе, даже не тождественно себе, ибо чтобы быть тождественным самому себе, надо себя отличать от себя. Следовательно, истина заключается в переходе Единого во многое, и лишь тогда Единое получает бытие. Таким образом, подлинно всеобщим для Платона является этот процесс перехода единого во многое, для Платона «абсолютная сущность» (как выражается Гегель) есть подвижное единство единого и многого, бытия и инобытия. Этот диалектический процесс перехода единого во многое, бытия и инобытия, идеи и вещи и т. д. и есть подлинно всеобщее у Платона. Гегель в своей лекции о Платоне говорит, что «понятие истинной диалектики состоит в обнаружении необходимого движения чистых понятий... познание, что они суть это движение, и всеобщее именно и есть единство таких противоположных понятий», и отмечает, что хотя «у Платона мы не находим полного осознания этой природы диалектики, но мы находим самое ее, а именно находим абсолютную сущность, познанную таким способом в чистых понятиях»⁵.

Что в самости, чтойности, глубине Единого (и любой идеи) принуждает его к столь различным, даже противоречащим способам бытия, это не становится предметом размышления для Платона. Но это важнейший пункт в построениях Гегеля. У последнего Абсолютная Идея в силу своей отрицательности (самоотрицательности) порождает все многообразие сущего, а затем через отрицание многого возвращается к единству. Поэтому подлинной всеобщностью у Гегеля и является сама Абсолютная Идея, внутреннее противоречие которой и заставляет ее в диалектическом процессе разворачивать из себя все богатство бытия.

У Платона же скорее *бытие Идеи* противоречиво, и здесь — поле действия платоновской диалектики. Позднейшие диалоги, в том числе и дошедшие сведения об эзотерическом учении Платона, которое удалось восстановить прежде всего благодаря трудам Тюбингенской школы — Х.-Й. Кремера и К. Гайзера, косвенно подтверждают это⁶. Согласно этому учению, *наряду* с единым принципом-монадой, замкнутым и сверхсущим, не допускающим причастности себе, Платон полагает пару принципов: единицы — $\epsilon\nu$, начала тождественности и неопределенной двойцы — $\acute{\alpha}\beta\rho\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\alpha\varsigma$, начала инаковости и недостаточности, а также порождаемой двумя основными принципами иерархии сущностей, к каковым относятся, во-первых, числа и идеи, во-вторых, души и геометрические фигуры и, в-третьих, чувственно воспринимаемые

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 154–155.

⁶ См.: Никулин Д. В. Истина, сеть и путь в философии Платона // ИФЕ. № 94. М., 1995. С. 5–13.

тела и вещи видимого космоса. Другими словами, божественное бытие идей и чисел возникает в результате диалектического взаимоотношения Единицы и Диады, Единое же как Единое — над бытием, и потому лишено противоречий. Видимо, на пороге познания этого надбытийного Единого и прекращается диалектика. При этом генезис Единицы и Диады не понятен, если они произошли из Единого, то как?

Мы видим, что если ранее Платон считал подлинной формой бытия идеи — ее бытие единым, то в «Пармениде» же Платон совершенно определенно высказывает нечто другое: если идея едина, то она себе не тождественна, ибо нет того различия (пусть в ней самой), которому бы она была тождественна. Самотождественность идей требует выхода из изначального единства. Единое как таковое должно стать многим, чтобы быть самотождественным, чтобы существовать и быть познаваемым. Другими словами, единое с необходимостью должно стать всеобщим, чтобы *быть* и быть *познаваемым*. Платон приходит к тому, что бытие всеобщим — необходимая форма бытия идеи. Если это так, то мы должны согласиться с интерпретацией Гегелем платоновской идеи как всеобщего, интерпретации, исходящей из высоты понимания более зрелого Платона.

И у Платона, и у Гегеля высшее Единое или конкретное единство — Идея существуют в двойной форме: как собственно единое — противопоставленное множому, так и воплощенное во многом. Пока идея является иной бытию, она себе равна, едина, но как только вступает в бытие, она и равна, и не равна себе. Момент себе-равности позволяет ей вернуться к форме единого, идея едина потому, что способна вернуться к себе. Единое то, что из своего инобытия способно вернуться к себе, восстановить свое единство. Гегель нашел механизм, объясняющий переход Единого во многое и многого в единое — а именно процесс самоотрицания внутренне противоречивого высшего начала, его саморазвития. Платон, как представляется, близок был к принципу эманации, принципу, который получил высшее развитие в неоплатонизме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бугай Д. В. Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. № 4. 1997.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994.
3. Никулин Д. В. Истина, сеть и путь в философии Платона // ИФЕ. № 94. М., 1995.

И. Г. Ребещенкова

ПАУЛЬ НАТОРП: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПЛАТОНИЗМА КАК «ПРЕДЧУВСТВИЯ» ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

Представители неокантианства как баденской, так и марбургской школы на всем протяжении существования этого направления достаточно много внимания уделяли и личности Платона, и его философской системе. В этой связи можно напомнить о таких работах, как: «Die platonisch Ideenlehre psychologische entwickelt» Г. Когена (1866), «Plato» В. Виндельбанда (1901), «Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus» П. Наторпа (1903).

В данном случае речь пойдет о трактовке ядра философской системы Платона — учения об идеях — одним из создателей марбургской школы — Паулем Наторпом (1854–1924), изложенной им в упомянутой выше работе. Эта работа спустя пять лет после ее появления получила в нашей философской литературе высокую оценку. В частности, В. Зеньковский назвал ее «самым ценным и интересным явлением в литературе о Платоне» того времени (начала XX в.), «грандиозным комментарием» к платонизму, «оригинально задуманной и выполненной с редким мастерством работой», а самого Наторпа — «выдающимся знатоком Платона», который полон «живого философского сочувствия к Платону» и который вводит нас «в самую атмосферу философского творчества»¹.

Наторп был убежден в том, что на протяжении многих веков учение Платона было не понято, что, по его словам, «впервые возрождение кантовского идеализма принесло и настоящее понимание Платона», что только с принятием кантианства можно разобраться в платонизме. Более того, учение Платона было представлено им как «предчувствие», как набросок и даже — как гениальное раскрытие системы трансцендентального идеализма.

У Наторпа в таком толковании платонизма были предшественники, например тот же Г. Коген, который в указанной выше статье видел в понятии «идея» античного философа активную функцию человеческого духа в процессе познания. Однако Наторп пошел дальше. Он предпринял попытку систематически и последовательно рассмо-

¹ Зеньковский В. Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 588, 589.

треть эволюцию взглядов Платона на познание, поставив их в центр его философской системы, и показать их определяющее значение для онтологических, этических и религиозных его воззрений. Платонизм трактовался при этом совершенно в кантианском духе, именно как форма постижения тайны познания, а его внутренний пафос, его творческая основа — как все более глубокое проникновение в проблему знания, т. е. как гносеология по преимуществу.

Наторп стремился выяснить сущность «гносеологической потребности» Платона, ее истоки и место в структуре личности последнего и особенности ее реализации, принижая при этом значение «метафизической потребности». При этом надо помнить о существовании у Платона иных (эстетических, этических, религиозных) воззрений, которые предполагают реальность. Но все они были представлены немецким философом в качестве вторичных, побочных продуктов гносеологических воззрений.

Кантианский дух наторповского толкования платонизма отчетливо проявился в его убеждении в том, что на всем протяжении духовной эволюции древнегреческого философа под идеями понималась не сфера высшей реальности, не метафизические «вещи в себе», а положения чистого мышления, методы познания, т. е. то, что обосновывает бытие предметов. Говоря другими словами, чувственное бытие существует в силу причастности этому чистому бытию; эмпирические факты укорены в основных положениях мышления — основаниях действительности. Именно в этом видел Наторп методологический смысл платоновских «идей», составляющих принцип критического идеализма².

Для доказательства правомерности интерпретации учения об идеях Платона как провозвестника критического трансцендентального идеализма и даже как того, что делает его (а не как принято считать — Аристотеля) отцом европейской науки, Наторп предпринял анализ платоновских диалогов в их хронологической последовательности.

Уже в ранних, преимущественно этических, диалогах Платона появились признаки выхода за пределы эмпирического, и как следствия — противопоставления идей и опыта. Уже в «Меноне» была обнаружена ясная и определенная мысль о том, что у нас есть знание, не получаемое из опыта (знание *a priori*), связанное с учением о воспоминании.

Что касается известного учения Платона о воспоминании, то надо заметить: его Наторп назвал серьезным уклонением в сторону психологизма, религиозно-мистическим, «поэтическим придатком» к его философской системе. Он считал, что Платон придал этой своей гипотезе, психологической по самой своей сути, большее значение, чем следовало бы сделать для логической интерпретации идей. Этот элемент психологизма в платонизме был обусловлен, по мнению этого неокантианца, другой его известной особенностью — поэтической образностью изложения. Понятно, что такая трактовка платоновского сюжета о воспоминании определялась известной борьбой неокантианцев против психологизма в теории познания.

Далее речь может идти о диалоге «Федр», главная цель которого усматривалась в развитии понятия и разработки формальной философии или диалектики. В нем выделяется «чистое» содержание, данное лишь в мышлении и благодаря ему. В этом

² Natorp P. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Berlin, 1903. S. 150.

диалоге Платон говорил о том «первоначальном», что созерцала душа прежде чувственного опыта; он учил о том, что лишь воспоминание об этих чистых образах делает возможным чувственный опыт. Смысл этих рассуждений усматривался в признании чистого бытия, понятие которого не выводимо из чувственного опыта, который, более того, должен быть сведен к первому.

Известные рассуждения Сократа в диалоге «Теэтет» о майевтике были трактованы как утверждение наличия априорного знания. Он же содержит в себе известное положение теории познания о том, что всякое познание начинается с опыта, с чувственно данного материала. В «Федоне» Платон указал на два рода бытия — бытие неизменное и бытие преходящее, основание которых находится в двух, соответствующих им, родах суждений, т. к., согласно идеалистической сути кантианства, всякое бытие означает только функцию суждения и вне его не имеет никакого значения. Понимание априоризма и конструктивной сущности познания в кантовском духе обнаруживается Наторпом и в диалоге «Пир», в котором утверждается то, что Эрос стремится не к прекрасному, а к созданию прекрасного, не к занебесной «вещи в себе», а к полагаемому, «рождаемому» мышлением принципу³.

Результатом последовательного анализа платоновских диалогов, как было видно, с позиций, определенных Кантом, стало утверждение о том, что идеи — это «не вещи в себе», а методы познания, законы бытия; чувственные же вещи становятся предметом опыта, могут быть нами познаны, лишь потому, что логически ими обрабатываются. Говоря иначе, эмпирическое познание возможно лишь благодаря трансцендентальным условиям познания.

При этом проблематизировалось понятие «опыт» — излюбленный объект критического рассмотрения неокантианцев.

В диалоге «Парменид» Наторп усмотрел то, что мир понятий, обособленный от опыта, не представлял для Платона интереса. И далее, в «Софисте», «Филебе», «Тимее» им прослеживались такие процессы, как: «развертывание общего в эмпирическое», переход от логической природы суждений к опыту, раскрывающие методологический смысл платоновского учения об идеях как о нормах нашего мышления.

Интерес представляет то, что названо сверхчувственным опытом. Для Платона знание, не полученное из чувственного опыта, — это все-таки опытное знание, но в определенном смысле: в его основе лежит сверхчувственный опыт, воспоминание о котором создает априорное познание. Значение понимания сверхчувственного опыта так велико, что от него зависит решение вопроса о метафизическом смысле платоновских идей, о его метафизике вообще.

Стремление Наторпа выявить кантианские мотивы в платоновских диалогах привело к следующим выводам. Идеи у Платона — это не метафизические, а гносеологические и трансцендентальные понятия, нормы мышления как законы бытия, не оторванные от познающего мышления, выступающие как его определения и полагания. Идеи — это правила познания, регулирующие и процесс, и содержание последнего. «Вот почему лишь Кант объясняет нам вполне Платона; не войдя в дух кантианства, как он реконструируется кантианцами идеалистического толка, нельзя избежать той ошибки, которая привела к общему для всех историков непониманию Платона» — так резюмировал реконструкцию наторповского анализа эволюции

³ *Natorp P. Platos Ideenlehre. S. 174.*

учения об идеях Платона В. Зеньковский⁴. После реконструкции «остова» учения Платона с учетом концепции Наторпа далее можно предложить более подробный критический анализ его неокантианской интерпретации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский В.* Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 588–619.
2. *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Berlin, 1903.

⁴ *Зеньковский В.* Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. С. 602.

С. Л. Катречко

ПЛАТОНОВСКИЙ ЧЕТЫРЕХЧАСТНЫЙ ОТРЕЗОК (ЛИНИЯ): ПЛАТОН И КАНТ О ПРИРОДЕ (СПЕЦИФИКЕ) МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ¹

Концепт «четырёхчастного отрезка» (*the Divided Line*), приводимый в кн. 6 «Государства» (509d–510a), занимает важное место в учении Платона и, в частности, выступает концептуальным основанием для знаменитого платоновского мифа о пещере. Вместе с тем платоновская *Линия*, которая лежит в основе античной проблемы Единого — Многого², предопределяет, начиная с неоплатонического учения о Едином, онто-гносеологическую парадигму последующего европейского философствования.

В частности, имеется существенная связь между платоновским концептом Линии и трансцендентализмом Канта. Так, А. Доброхотов³ отмечает концептуальную близость платоновского беспредпосылочного *начала* (resp. неоплатонического Единого) и кантовского концепта *трансцендентального единства апперцепции*. Развивая этот мысленный ход можно сказать, что Кант, как представитель Нового времени, совершает своеобразное эпистемологическое переосмысление платоновской (античной) онтологической проблемы Единого и Многого. В процессе нашего познания чувственное *многообразие* (Многое) оформляется априорными формами познающего субъекта и синтезируется в знание, основанием для чего и выступает *единство* (Единое) нашего сознания (апперцепции): «внешнее» чувственное многообразие, оформленное нашей познавательной способностью в качестве *представлений*, располагается на внутреннем [трансцендентальном] «экране сознания»⁴.

¹ Данное исследование поддержано грантом РГНФ № 12–03–00503.

² В рамках нашей интерпретации мы располагаем платоновскую Линию вертикально, а три ее нижние части рассматриваем как разные типы *множественности*, каждая из которых представляет собой «размножение» сущностей предшествующего типа. Тем самым платоновская Линия сопоставима не только с мифом о пещере, но и «гипотезами» из платоновского «Парменида», которые соответствуют разным типам бесконечности вплоть до «дурной бесконечности» (в смысле кантовской теории множеств).

³ Доброхотов А. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Его же. Избранное. М.: Изд. дом. «Территория будущего», 2008. С. 228–244.

⁴ Неправильно трактовать данный «экран сознания» как субъективный. Скорее он напоминает линзу телескопа (пример — метафора Г. Фреге), на котором формируются изображение,

Однако сейчас я хотел бы подробнее остановиться на другом аспекте платоновской Линии, а именно: на сопоставлении взглядов Платона и Канта по поводу ее третьей части, в которой Платон определяет рассудочное познание (*διάνοια*; *dianoia*), основополагающим модусом которой выступает математическая деятельность (на примере геометрии). Платон определяет ее специфику следующим образом:

«Те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее... [И] когда они пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит [чертеж же является “образным выражением [подобием] того, что можно видеть не иначе как мысленным взором” (*там же*)]. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили...» [510c–511a; вставки и выделение жирным наши. — С. К.]⁵.

Обратим внимание на выделяемые здесь Платоном собственно *математические предметы*, фиксируемые выражениями типа «четырёхугольник сам по себе» и/или «диагональ сама по себе», которые, в отличие от их визуальных подобий, т. е. образов (= «образных выражений»), выраженных, например, чертежами, «видятся» (точнее, мыслятся) *мысленным взором*. Стандартным образом платоновский мысленный (или идеальный) четырёхугольник понимается как *идея*, однако следует обратить внимание на то, что это только интерпретация, а не прямое текстологическое соответствие: сам Платон здесь (напрямую) об *идеях* не говорит⁶.

Привлечение трансцендентальной концепции (математики) Канта позволяет прояснить (и уточнить) онтологический и эпистемический статус выделяемых Платоном *математических предметов*⁷, которые отличаются, например, от физических

или образ, звезды (как вещи для нас): этот образ, конечно, не является самой звездой, т. е. вещью самой по себе, но он и не ментальный (субъективный) образ нашей психики. Изображения на линзе телескопа (resp. представления на «экране сознания») имеют интер- или транс-субъективный, или *трансцендентальный* статус.

⁵ [510c] ἀλλ' αὐθις, ἦν δ' ἐγώ: ῥᾶον γὰρ τούτων προειρημένων μαθήσῃ.οἶμαι γάρ σε εἶδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν τε καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τὸ τελεριττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἐκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡσεὶ δότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι [510d] ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὐκ ἂν ἐπισκέψιν ὀρμησῶσι... οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὀρωμένοις εἶδει προσχωρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοῦς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ [510e] ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὑδασι νεϊκόνες εἰσίν, τοῦτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτὸν χρῶμενοι, ζητοῦντες [511a] δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα εἶδέναι ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆς διάνοιας (Plato. Plato in Twelve Volumes. Voll. 5 & 6. London, 1969.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D510c>.

⁶ В наши цели не входит подробный текстологический анализ данного платоновского фрагмента, который выражает самую суть его понимания (концепции) математики. Скорее здесь мы хотели бы обратить внимание на возможность такой нестандартной трактовки математических предметов (самих по себе), основой для которой и выступает прочтение Платона через концепцию схематизма Канта.

⁷ Гениальность Платона состоит в том, что он впервые в истории мысли выявил и отрефлектировал особый статус (специфику) математических (точнее — геометрических) предметов. Более того, это понимание можно распространить (конечно, с некоторыми *mutatis mutandis*) на любые математические объекты, в том числе и современные сложные математические конструкции.

объектов, или «вещей», принадлежащих второй области платоновской Линии⁸. Кант определяет природу (специфику) математической деятельности в качестве «познания посредством *конструирования* понятий»⁹ и характеризует ее следующим образом:

«Конструировать понятие — значит показать а priori соответствующее ему созерцание. Следовательно, для **конструирования понятия требуется не эмпирическое созерцание**, которое, стало быть, как созерцание есть единичный объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно а priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду **только действие по конструированию понятия**, для которого многие определения, например величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от [их точного задания], не изменяющих понятия треугольника» ([КЧР, В741–2]; выделение наше. — С. К.).

Прежде всего, хотелось бы обратить внимание на удивительное сходство в понимании математической деятельности у Платона и Канта, хотя эти описания разделяют более чем две тысячи лет, в течение которых облик этого типа познания значительно изменился (усложнился). Однако, несмотря на значительное усложнение техники математической работы, суть математики остается неизменной: наглядные образы (чертежи) или другие вспомогательные конструкции, которые использует математик в своей деятельности, важны не сами по себе, а служат для выражения *общезначимых* «идей», или связанных с этими «подобиями» предметов самих по себе.

Одной из важнейших здесь выступает характеристика *общезначимости* математического знания, поскольку хотя математик и иллюстрирует свой результат лишь каким-то частным случаем, например чертежом (образом) того или иного определенного треугольника, — однако полученный результат верен для любого предмета данного типа. Доказывая, например, теорему о сумме углов треугольника, геометр доказывает ее для любого треугольника (треугольника самого по себе), хотя и обращается при этом к чертежу лишь какого-то частного/конкретного треугольника¹⁰. Этим математика (как «знание») принципиально отличается от «мнения» предшествующей части платоновской Линии: она рассуждает не о той или иной (конкретной) «вещи», а вещи самой по себе (Платон), или некоторой «понятийной» вещи (Кант). И именно поэтому математическое знание занимает срединное положение между Единым и Многим (множественностью вещей): ее выводы справедливы для некото-

⁸ Об отличии (и сходстве) *математических предметов* от *идей*, находящихся в более высокой области Линии (при ее вертикальном расположении) мы еще будем говорить ниже.

⁹ При этом Кант так же, как и Платон, противопоставляет математику философии: «Философское познание есть *познание разумом посредством понятий* [т. е. философия является не предметным типом познания. К. С.], а математическое знание есть познание посредством *конструирования понятий*...» [КЧР, В741–2; см. продолжение этой цитаты в тексте]. Однако и эту интересную тему соотношения философии и математики у Канта (как, впрочем, и у Платона) мы оставляем здесь без проработки.

¹⁰ Это кантовский пример собственно математического [остенсивного] конструирования (см. [В741] и далее), приводимый Кантом в продолжение приведенной выше цитаты.

рого ниже лежащего множества (класса) вещей. В отличие же от *идей*, математические предметы являются не *качественным* (объединение по какому-то содержательному признаку¹¹), а *количественным* единством¹², т. е. выступают как другой тип «единения» множественности. В концептуальном отношении математические концепты являются не *универсалиями* (общими понятиями), а (символическими) *переменными*, значениями которых выступают конкретные вещи, точнее ментальные образы или чертежи.

Вместе с тем Кант вносит в платоновское понимание математики несколько новых моментов, существенно проясняющих (уточняющих) специфику этого типа познания и природу математических предметов. Выделим два главных из них.

Во-первых, математическая деятельность, по Канту, является не чисто рассудочной («дианойной»), или умозрительной. Рассудок осуществляет свою математическую деятельность не чисто умозрительно, а «работает» в паре с воображением, которое поставляет необходимые для математического познания *образы* (resp. предметы). Математика, в отличие от философии, является познанием *предметного типа*: свои выводы математик делает о некоторых общезначимых — математических — предметах. Хотя об этом знает уже и Платон, который в «Тимее» [52 b] говорит о «незаконном умозрении» или «гибридном рассуждении» (П. Дюгем), сочетающем мышление и чувственное ощущение (resp. воображение). В этом смысле область математического должна располагаться несколько ниже на платоновской Линии, ближе к чувственно-постигаемому: или занимать нижнюю часть второй (если считать сверху) области, или образовывать дополнительную пятую, между второй и третьей частями, часть Линии. Хотя, по другому основанию, поскольку математика отвлекается от *качественных* (содержательных) признаков или (как говорит Аристотель) абстрагируется от «материи» вещей, — то ее статус может быть даже выше, чем область «идей» (хотя в большей степени это относится к «числовой» (арифметике, алгебре...), а не к «пространственной» (геометрии, топологии...) математике)¹³.

Во-вторых, Кант не только подробнее (и точнее) говорит об *общезначимой* природе математических (созерцательных) конструкций, которые как бы просвечивают сквозь единичные эмпирические образы/чертежи, но и предлагает в этой связи объяснительную концепцию этого феномена математики¹⁴. Такими общезначимыми мысленными конструктами в кантовской концепции выступают *схемы*, которые

¹¹ Грамматически выражаемых, как правило, *прилагательными*.

¹² Грамматически выражаемых *числительными*. Подробнее о специфике «математических» предикатов мы говорим в: «Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике» (Вопросы философии. № 3. 2012. С. 3–15 (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489&Itemid=52)).

¹³ Заметим, что к подобному решению склоняются неоплатоники (Плотин, Прокл), которые в этой связи выделяют обычные (математические) и «эйдосные» (идеальные) числа. Кант в этой связи говорит о другом типе конструирования, *символическом конструировании* (см. [B745]).

¹⁴ Приведенная выше цитата [B741–2] неявным, но недвусмысленным образом отсылает к главе «О схематизме чистых рассудочных понятий» *Критики* (см. [B179–81] и особенно [B180]), в которой под «чистыми чувственными понятиями» как раз и фигурируют математические концепты/предметы (в отличие от «эмпирических» понятий физики). В частности, вот что Кант пишет там, продолжая тему треугольника из [B741–2]: «Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве» (ср. с «мысленным взором» из платоновского описания математической деятельности в фр. [510e]).

представляют собой «действия» по построению соответствующего рассудочного концепта, т. е. алгоритм его конструирования. *Схема*, по Канту, отличается от *образа* (во — *образ* — ения) тем, что она существует только в мысли и суть «представление об общем способе (или методе), каким воображение доставляет понятию (рассудка) образ» [В180–1]. Например, *схемой треугольника* выступает следующий алгоритм его построения (который в логике именуют также «генетическим определением»): «Треугольник — это замкнутая плоская геометрическая фигура, образованная двумя изломами (изменениями направления) в ходе проведения некоторой прямой линии». Именно «деятельностный» подход (= «деятельность по конструированию понятия» [В 741]) гарантирует схеме ее общезначимый характер, т. е. применимость этого [чистого] «чувственного понятия» [В 186] «без ущерба для его всеобщности» к любому треугольнику вне зависимости от величины его сторон и/или углов [В 741], или (все) общность подобного понятия, благодаря которой оно «приложимо ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т. п.» [В 180]¹⁵. Общезначимый характер схемы связан не с переходом к более высокому роду (посредством отвлечения от некоторых признаков), как это происходит при образовании универсалий, а с общностью алгоритма построения некоторого класса фигур. Тем самым Кант развивает учение о новом типе абстракции, которая отличает математические концепты/предметы от других типов понятий, соотносимых с платоновскими «идеями».

Соответственно, математические предметы не являются абстракциями от реальных физических предметов (Платон vs. Аристотель), а имеют особый онтологический (трансцендентальный) статус и вводятся как некие ментальные умозрительные конструкции по определению [В755–60], согласно *принципу абстракции* Юма — Фреге¹⁶.

В заключение снова вернемся к Платону. Переходя на платоновский язык, кантовские *схемы* точнее всего соотнести не с *идеями*, а с *эйдосами* (*idéa* (*idea*) vs. *είδος* (*eidōs*); А. Лосев). Об этом говорит уже Гуссерль (опять-таки на примере математических предметов; см. его *Идеи-1* (§§ 3–8, 69–72 и др.) в своей *эйдетической интуиции* (*eidetic intuition*), в основе которой лежит процедура (свободного) *варьирования* (*variation*): эйдосы (сущности) образуются путем варьирования несущественных признаков предметов (ср. с кантовским описанием конструирования: *схема/эйдос* как *общезначимое созерцание*). Тем самым Гуссерль продолжает дело Платона и Канта в осмыслении математической деятельности как особого рода познания, находящегося в середине платоновской *Линии* между философией и эмпирическими науками, и определенным

¹⁵ Конструктивный подход Канта в XX в. получил дальнейшее развитие в эрлангенской программе «методического конструктивизма» (Г. Динглер, П. Лоренцен, П. Яних). Правда, в отличие от *физикалистского* характера «эрлангенского конструктивизма», схематический конструктивизм Канта имеет *ментальный* характер: *схемы* являются не физическими, а наши ментальными «действиями чистого мышления» [В 81]. Для фиксации этого отличия конструктивизм Канта можно назвать *трансцендентальным*. Подробнее об этом см. нашу работу «Трансцендентальный конструктивизм как программа обоснования математики» (http://philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_philmath2009.html). Тем самым Кант предвосхитил не только математический интуиционизм, но и математический конструктивизм.

¹⁶ Подробнее о принципе *абстракции Юма* см.: http://en.wikipedia.org/wiki/Hume's_principle или наш доклад «Трансцендентальный анализ математического знания: математика как “работа” с абстрактными объектами (Платон, Аристотель, Кант, Фреге, Гильберт, Гудстейн, Хинтикка, Залта)» (http://www.philosophy.ru/library/katr/phil_math/katr_philmath_doclad_18032011.doc).

образом синтезирует их подходы к пониманию (специфики) математики своих великих предшественников. Но это уже тема для следующей статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Доброхотов А.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Его же. Избранное. М.: Изд. дом. «Территория будущего», 2008. С. 228–244.
2. *Катречко С. Л.* Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 3–15.
3. *Катречко С. Л.* Трансцендентальный конструктивизм как программа обоснования математики (http://philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_philmath2009.html).
4. *Катречко С. Л.* Трансцендентальный анализ математического знания: математика как «работа» с абстрактными объектами (Платон, Аристотель, Кант, Фреге, Гильберт, Гудстейн, Хинтиikka, Залта) (http://www.philosophy.ru/library/katr/phil_math/katr_philmath_doclad_18032011.doc).
5. *Plato.* Plato in Twelve Volumes. Voll. 5 & 6. London, 1969; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D510c>

И. А. Протопопов

ИДЕЯ НЕБЫТИЯ В ДИАЛЕКТИКЕ. ОТ ПЛАТОНА К ГЕГЕЛЮ

Свое рассмотрение диалектики бытия и небытия вместе с определением природы того, что собой представляет небытие, Платон начинает в диалоге «Софист», с выявления онтологического статуса лжи. Этот статус связан с разрешением вопроса о том, обладает ли ложь каким-либо бытием, являясь сама по себе призрачным подобием чего-либо существующего. Если действительно можно думать о чем-то ложном, то ложь каким-то образом должна существовать, но это утверждение, вопреки позиции Парменида, предполагает сразу существование небытия. Это небытие, вопрос о котором труден и почти совершенно неразрешим, как утверждает Платон, определяется таким образом, что оно не относится к чему-либо из сущего и не является чем-то определенным в принципе.

Тем самым мы вообще ничего о нем не можем ни помыслить, ни высказать; оно невыразимо и лишено смысла, о чем, собственно, и говорил Парменид. Причем все это основано на том, что бытие со всеми его определениями мы не можем соотносить с небытием. Однако, приняв, что небытие не имеет никакого отношения ни к единому, ни к множому, мы говорим о нем как о чем-то одном и едином по своей сущности, причем именно как противоположном всему тому, что существует. Но если небытие обладает единой сущностью, то о нем можно, как считает Платон, предположить, что оно определенным образом существует, подобно тому, как можно предположить, что и бытие в определенном смысле не существует. Тем не менее, чтобы обосновать это понимание небытия, необходимо, отказавшись от положений Парменида, стать в некотором смысле отцеубийцей по отношению к нему.

В связи с этим Платон ставит в диалоге вопрос о бытии, которое определяется у Парменида как единое, и замечает, что следует узнать по возможности у тех, кто считает все единым, что они называют бытием. При этом если мы признаем, что бытие существует как единое, то оно все равно будет отличаться от единого, о чем подробно говорится также в диалоге «Парменид». Таким же образом, если бытие будет определено как целое, то оно будет относиться ко множому, поскольку оно будет иметь середину, начало и конец. В этом случае ему, как не единому, с самим собой будет не хватать самого себя и оно будет уже небытием¹.

¹ См.: Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993 С. 313 (245 с)

Платон показывает, что бытие как бытие, относящееся к различному сущему, становится возможным благодаря отрицанию бытия в нем самом или благодаря тому, что бытие в самом себе тождественно с тем, что ему противоположно с небытием, равно как и наоборот. Но в этом случае возникают отрицательные выводы в отношении существования бытия. Установив это, участники диалога приходят в затруднение и задаются вопросом о том, можно ли считать все то, что существует в чувственно воспринимаемом мире соответствующим понятию действительного бытия, и приходят к выводу о том, что здесь возникает нечто вроде борьбы гигантов друг с другом из-за спора о бытии.

Платон дает следующее общее определение того, что действительно существует, независимо от того, понимает ли под действительно существующим бытием (*οὐσία*) идеи или тела, — это все то, что обладает способностью либо действовать на что-либо другое, либо, наоборот, испытывать воздействие в отношении каких-либо вещей. Однако способность страдать или действовать принадлежит становлению, к бытию же, которое остается всегда тождественно себе, все это не относится. Познать означает в некотором смысле действовать, тогда как быть познаваемым означает испытывать воздействие и тем самым изменяться. Но истинное бытие, к познанию которого мы должны стремиться, определяется как неподвижное и тождественное себе. Поэтому оно не подвержено никакому становлению и не может быть познаваемым.

В связи с этим Платон задает главный вопрос относительно сущности бытия: «Дадим ли мы в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?»² Такое положение вещей признается им невозможным, поскольку истинное бытие как причастное уму и жизни должно быть подвижным, таким же образом, как оно должно оставаться в некотором смысле покоящимся. Движение и покой, будучи противоположны друг другу, однако, одинаковым образом существуют, поэтому, помимо них самих, мы допускаем как нечто отдельное от них бытие, которое охватывает их как существующие роды, при этом они, взятые вместе, вовсе не составляют бытия.

Ведь, если бытие было бы тождественно и покою, и движению, то, поскольку они противоположны друг другу, они сразу и двигались, и покоились бы, что невозможно. По ходу этого обсуждения возникает вопрос о соотношении единого и многого, которые могут без противоречия относиться к одной и той же вещи, поскольку она рассматривается не в одном и том же, но в различных отношениях. В связи с этим между различными и противоположными друг другу идеями должно быть установлено соотношение, которое определенным образом познавалось. Такое философское познание природы идей в их соотношении друг с другом, исходя из единого всеобщего основания, Платон определяет как диалектику.

Задачей диалектики является «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый»³. Следуя основным принципам диалектического познания, которое единственное может нас приблизить к постижению высшего бытия, равно как и противоположному ему небытия, Платон выделяет сначала три основных рода идей, это само бытие, покой и движение. Но если о движении и покое он говорит как несовместимых друг с другом родах, то бытие определяется им как совместимое

² Платон. Софист. С. 317 (249а).

³ Там же. С. 324 (253d).

с двумя другими родами; при этом каждый из этих родов представляет иное по отношению к двум остальным и тождественное, по отношению к самому себе. Отсюда Платон делает вывод о том, что и тождественное и иное должны составлять отдельные самостоятельные роды или идеи. При этом природа иного оказывается определяющей для диалектического соотношения и отрицания по отношению ко всем родам, «ибо она проходит через все остальные виды, а каждое из них есть иное по отношению к иному не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного»⁴.

Таким образом, Платон выделяет в своей диалектике пять основных родов, при этом каждый из этих родов оказывается иным в отношении бытия, поскольку бытие есть нечто отдельное от них и самостоятельно существующее. Но если каждый из этих родов как существующий рассматривается в то же время как иной по отношению к самому бытию, в отношении которого мы можем сказать как о действительно существующем, то все остальные роды будут причастны небытию, «ведь распространяющаяся на все природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием, и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим»⁵.

Но в силу тех же причин и само бытие выступает как иное по отношению к прочим родам, и если их принимать как существующие, то бытие как отличное от них и иное было бы причастно небытию. Следовательно, делает вывод Платон, во всех тех случаях, где есть другое, у нас не будет бытия и раз оно не есть другое, оно будет единым, а не всем тем, что отличается от него. Высказав эти положения, Платон приближается к определению природы небытия: «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное»⁶. Природа небытия как иного по отношению к бытию проясняется через платоновскую концепцию определенного отрицания, которое подразумевает не отсутствие или полное небытие по отношению к отрицаемому существу, но такое сущее, которое существует в случае своего полагания как иное по отношению к тому, что оно отрицает. Например, некрасивое — это не просто отрицательное или иное по отношению ко всему иному существу, но отрицательное и иное именно по отношению к прекрасному в качестве такого же существующего, что и это прекрасное: «Не выходит ли, что некрасивое есть нечто отделенное от какого-то рода существующего и снова противопоставленное чему-либо из существующего»⁷.

Некрасивое не в меньшей степени оказывается в этом смысле существующим, чем прекрасное, будучи противопоставлением бытия — бытию, равным образом это относится к справедливому и несправедливому. Тем самым Платон приходит к тому, что «небытие, бесспорно, имеет свою собственную природу, и подобно тому, как большее большим, прекрасное — прекрасным, небольшое — небольшим и некрасивое — некрасивым, так и небытие, будучи одним среди многих существующих видов, точно таким же образом было и есть небытие»⁸. Он считает доказанным не только то, что небытие определенным образом не существует, но и указывает на то, к какому виду относится небытие: «...ведь указывая на существование природы иного и на то,

⁴ Платон. Софист. С. 327 (255с).

⁵ Там же. С. 329 (256е).

⁶ Там же. С. 329 (257б).

⁷ Там же. С. 330 (257е).

⁸ Там же. С. 331 (258с).

что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставляемая бытию, и есть действительно то самое — небытие»⁹.

Тем самым мы можем сделать вывод из платоновского рассуждения о том, что все имеющее значение отрицания сущего подобно некрасивому, небольшому имеет определенность небытия не просто как отрицательную определенность по отношению к сущему, но как свою собственную положительную определенность в качестве существующего. То же самое, однако, должно относиться не только к таким отрицаниям сущего, но и ко всем основным идеям Платона, которые, отличаясь от бытия, как иное по отношению к нему, будут иметь своей собственной определением и сущностью вовсе не бытие, но именно небытие, на основании которого они полагаются как существующие в бытии. Такая концепция небытия как определенного отрицания, в смысле реальной противоположности, была затем реализована (после практически повсеместного отрицания реальности ничто и небытия в средневековой философии и в лейбнице-вольфовской метафизике) в немецком идеализме у Канта.

Разъясняя выдвинутое им понятие отрицательной величины, Кант еще в своей «докритической» работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) выделяет два типа противоположности: логическую противоположность, которая приводит к формальному противоречию между бытием и небытием одного и того же мыслимого предмета, каковое противоречие определяется в виде отрицательного ничто, и реальную противоположность, которая не включает в себе такого противоречия и приводит к понятию относительного ничто, мыслимого положительным образом. Относительное ничто у Канта — это, с одной стороны, действительная противоположность таких существующих определенностей, которые взаимно отрицают друг друга в своем бытии (некрасивое и прекрасное в случае Платона), тем не менее обладая при этом положительным бытием в одном и том же субъекте.

С другой стороны, ничто, понимаемое в положительном смысле, есть действительное отрицание, которое, устраняя свою противоположность, выступает положительным основанием для существования какого-либо нечего (некрасивое, например, существует также, как существует прекрасное). Таким образом, ничто, понимаемое у Канта сущностным и утвердительным образом, есть также как небытие или не-сущее у Платона, вовсе не отсутствие бытия и не простое отрицание бытия какого-либо сущего, а прежде всего утвердительное основание для полагания иного бытия того, что выступает противоположностью того, что им отрицается. Гегель, развивая эти положения¹⁰, определяет ничто как принцип определенной негации или абсолютного отрицательного единства, исходя из развития форм которого раскрывается становление и развитие самости духа в форме научной системы.

Понятие отрицания внутренне выражает собой, согласно Гегелю, не отрицание какого-либо предмета в нашем мышлении, подразумевающее его небытие, но собственную определенность бытия всего сущего в соотношении и связи противоположных вещей друг с другом. В этом отношении Гегель сознательно ориентируется на платоновские положения. Но утверждая концепцию такого рода небытия, Платон приходит

⁹ Платон. Софист. С. 332 (258e).

¹⁰ Как считают некоторые современные исследователи (например, Микаэль Вольф), именно кантовская теория реальных противоположностей подготовила основополагающее для гегелевской диалектики понятие негативности.

как будто к тому самому отрицанию позиции Парменида, о котором уже шла речь в диалоге. Тем не менее Платон считает, что поскольку небытие было определено им вовсе не как нечто противоположное бытию в смысле его отсутствия, о котором говорилось бы как существующем, но как иное по отношению к бытию, постольку «о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли оно смыслом или совсем бессмысленно»¹¹.

В то же время «бытие и иное пронизывают все и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием»¹². С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для всех остальных родов и как иное для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого. Однако Платон вовсе не считает, что идея иного должна быть тождественна в отношении себя самой, также как идея тождественного не должна быть иной, ведь основная задача диалектики — различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый.

В этом отношении «трудно, и в такой же мере прекрасно... отвечая на каждое возражение в том случае, если кто-либо станет утверждать, будто иное каким-то образом есть тождественное или тождественное есть иное в том смысле и отношении, в каких, будет он утверждать, это каждому из них подобает. Но объявлять тождественное каким-то образом иным, а иное — тождественным, большое малым или подобное неподобным и находить удовольствие в том, чтобы в рассуждениях постоянно высказывать противоречия, — это не истинное опровержение»¹³ в отношении позиции софиста. Тем самым, в отличие от того, как трактует определение платоновской диалектики в «Софисте» Гегель и что представляется здесь как будто бы необходимым, понятие «иного самого себя» «Andere seiner selbst» Платону, по-видимому, чуждо, так как он, вопреки представлению Гегеля, считает необходимым уклоняться от мышления тождественного как иного по отношению к себе¹⁴.

Гегель, в частности, переводит приведенное выше высказывание Платона с прямо противоположным смыслом¹⁵. Тем не менее небытие как иное иного в то же время определяется у Платона как обладающее единой природой. Обладает ли в этом смысле небытие такой своей собственной природой, которая в то же время отличалась бы и от природы иного как отличного от тождественного? Небытие, будучи иным по отношению к бытию и делая все иным по отношению к иному, тем не менее не может быть чем-либо, кроме как иным в отношении себя самого.

В этом смысле платоновскую идею небытия следует понимать таким образом, что небытие обладает своей природой не просто потому, что оно тождественно в отношении себя самого, но именно потому, что оно отличается от себя и в этом отличии полагает себя как тождественное в отрицательном соотношении с самим собой. Тем самым именно идею небытия как иного в отношении себя можно действительно мыс-

¹¹ Платон. Софист. С. 332 (258e).

¹² Там же. С. 332 (259a).

¹³ Там же. С. 333 (259d).

¹⁴ Об этом свидетельствуют такие исследователи, как К. Дюзинг, Хенрих, Гадамер.

¹⁵ См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. Кн. 2. СПб., 2003. С. 166.

лить как глубочайшее основание того, что Гегель понимал под ничто и негативностью в своей спекулятивной понятийной диалектике.

Основным определяющим положением гегелевской диалектики выступает рефлексия в инобытии в самое себя или такое отрицательное соотношение субъекта с самим собой, который, полагая себя полностью отличным от самого себя, отрицает это отличие и осуществляет себя в этом инобытии как в своем собственном для себя бытии. Процесс рефлексии в инобытии в самое себя есть, поэтому у Гегеля процесс реализации абсолютного через себя само, которое конституирует себя как отрицательное единство тождественности и инаковости или как отрицательное единство тождества и различия. Таким образом, негативность у Гегеля — это, так же как небытие у Платона, — не нечто несуществующее, или просто отрицательное, но как то, что приводит все в движение или как деятельную самость (субъект как подлежащее).

В этом смысле мы должны сказать, что идея небытия как иного себя самого имеет подспудное решающее значение и для Платона, для платоновской диалектики в целом, обеспечивая в принципе саму ее возможность и для того определяющего ее положения, согласно которому бытию должен быть присущ ум, жизнь и становление. Бытие непосредственно не есть единое, как говорит Платон в «Софисте» и «Пармениде», тем самым оно может быть тождественным с самим собой не как единое, но именно как отличное или иное по отношению к себе самому, т. е. оно едино с самим собой благодаря небытию по отношению к себе, а не просто как иное или небытие по отношению к иному.

Полагая себя как тождественное себе, оно может обладать умом, жизнью и таким становлением, в котором оно остается всецело завершенным и осуществленным только благодаря тому, что оно едино с небытием как иным в отношении себя самого. Идея небытия в этом смысле абсолютного отрицательного единства самим собой в отличие от себя, исходя из которого определяются и осуществляется бытие всего сущего, возможно имеет ключевое значение в самом таинственном определении идеи блага в «Государстве», согласно которому она дает всем вещам и бытие, и существование (действительную сущность), сама же она за пределами бытия, превышая его достоинством и силой.

Единое в диалоге «Парменид» точно так же может существовать само по себе как единое, будучи тождественным самому себе в своем бытии, в отличие от всего существующего, исходя из него иного, не благодаря своему безусловному бытию, в котором его самого нет (абсолютное полагание с выводами для единого и многого), и не благодаря безусловному небытию, в котором его, так же как и иного, нет (абсолютное отрицание единого с выводами для единого и многого), а только, отличаясь от себя самого как иное в отношении себя, т. е. благодаря своему небытию, в котором, оно, отрицая, полагает себя, (однако не в тождестве со всем иным как многим в относительном полагании и в относительном отрицании единого с выводами для единого и многого), и дано в своем изначальном отрицательном единстве с собой, из которого возникает иное как многое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. Кн. 2. СПб., 2003.
2. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. М., 1993.

Платонизм и история культуры

А. Г. Погоняйло

ЭНЕРГИЯ ОБРАЗА

В докладе Ирины Николаевны Мочаловой «Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия» убедительно рассказано о том, как Аристотель «перевел» Платона с языка диалога на язык трактата и заместил платоновскую миметическую модель собственной, генетической. Это, наверное, так. И конечно, не было у Платона никакого эзотерического учения, его создатель — Аристотель, и оно — в качестве вполне экзотерического — вошло в учебники по истории философии в виде «учения об идеях», «учения о душе» и т. д. Однако слово осталось: «эйдос» как вид, сущностный вид, умственный образ, симптоматичным образом переделанный Аристотелем в «форму».

Я забуду обо всех различиях между Платоном и Аристотелем, а также даже между Античностью и Средневековьем, между последним и Новым, и равно нашим временем, и поверх всех различий попытаюсь усмотреть общность в том, как понимают образ самые разные философы (богословы). Мне кажется, что это понимание всегда скрывает или, напротив, эксплицирует сущностную антиномичность образа, благодаря которой он и *действителен* в аристотелевском смысле действительности, или *энергии* как «совершенного действия». Нынешнего обиходного смысла «энергии» я тоже не исключаю.

Об энергии образа лучше всего говорит русское слово «образ», происходящее, согласно словарю Павла Яковлевича Черных, от о.-с. *obrazъ с корнем *raz-, тем же, что и в *raziti и *rezati. И.-е. корень *ureg, *urog со значением «рвать», «ломать», «нарушать». Старшее значение о.-с. obraz — «нечто, получившее (новый) облик или определенный вид»¹. Резать можно из камня или дерева, но *разити* — только на поле брани. Дух нашего родного языка встретился с духом Гераклита, чтобы подтвердить: «Война — отец всего».

Греч. schema, «наружный вид», «образ», «форма», «осанка», «склад», «красота», «геометрическая фигура» связывает определенность, или определенность, вещи с ее способностью *быть*: иметься в наличии, держаться в бытии.

¹ Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1–2. 2-е изд. М., 1994. Т. 1. С. 588.

Лат. *imago*, однокоренное с *imitor*, акцентирует момент подражания, воспроизведения, подмены...

Во всех трех языках, однако, смысл «образа» двоится. С одной стороны, лексема отсылает к определенности самой вещи, ее *эйдосу*, или сущностному «виду», благодаря которому она «отрезана» от вещей другого вида и рода, граница с которыми как раз и определилась в ходе «военных действий», придавших вещи ее специфическую «огранку», сущностную форму. В этом случае «образ» действительно соотносится с *образованием* вещи, с ее становлением *чем-то*, неким *quid*, представляющим ее «вещность», или *realitas*, т. е. качественную определенность, благодаря которой она на самом деле *может быть*, ибо *быть*, во всяком случае в традиционной метафизике, означает именно *быть чем-то* (определенным и в этом смысле *одним*). Этому сущностному виду вещи внешний ее вид, воспринимаемый «внешними» чувствами, может только более или менее соответствовать. А значит, может обманывать. «Образ» может выступать неким подобием вещи — ее повторением или *воспроизведением* «в образе» (*imago ficta, picta*).

Однако «образование» — это еще и образование такого особенного сущего, которое своей «вещностью» не исчерпывается, и образуется еще и в другом смысле, — в смысле пайдеи, или культуры. И это совсем другое образование. Только образованный в этом втором смысле задается вопросом о себе, живущем в целом мире, о проблематичной целостности этого мира и о том, что такое вообще быть. Собственно, его образование в том и заключается, чтобы хорошо эксплицировать этот фундаментальный вопрос, прояснить для самого себя свое вопросительное состояние, как бы устояться и устроиться в нем², так как парадоксальным образом это сущее, спрашивающее о смысле бытия, ставится в бытии самим поставленным им вопросом о сущем как сущем. Как ему спросится, таким оно и сбудется.

Оно может избегать этого вопроса, и тогда его удел — мельтешение в мире, несобственное существование, не своя жизнь. Пайдейя — тот путь, ступив на который имеешь шанс стать собой и жить незаемной жизнью. Вступление на этот путь называется у Платона «искусством обращения», и это *рефлексия* в изначальном смысле обращения на себя, делающего — впервые — самим собой. Платон на века закладывает основания того, что можно назвать теорией образа, его онтология это теория образа. Но только это не теоретическое знание, как мы себе сейчас его представляем, и, вообще, не теория даже и в смысле *созерцания*, греческой *theoria*, а *полновесная наука бытия*, где *бытие* в родительном субъекта выступает также и предметом этой науки. То есть то, о чем наука (ее предмет) и *сама наука* (знание об этом предмете) странным образом совпадают, хотя при этом радикально расходятся. Образ — средоточие этой апорийной онто-логии, этого схождения/расхождения знания и того, о чем (чего) оно, это знание.

Единый и неделимый образ может быть условно рассмотрен с трех сторон: собственно, бытийной, познавательной и этической. Этим сторонам будут соответствовать три антиномии: бытийная, гносеологическая и этическая.

Бытийная заключается в том, что образ (фигура, эйдос) есть основа бытия *чем-то*. Быть — значит, во всяком случае для античного ума, быть определенной *формой*, быть неким *quid*. Это «что» есть то, в чем вещь стоит, соответствуя своему роду и виду. Так вот, этот вид невозможно увидеть. *Он действителен как отсутствующий*. Пример:

² Устроиться в радикальной бездомности.

геометрические фигуры. Но и всякий вообще образ заряжен самоотрицанием. Либо он отрицает себя в *образце*, либо как определенность вещи уходит корнями в самое начало определенности, восходя к тому самому последнему пределу, который не ограничен ничем и который поэтому обнимает все, — к одному-единому, воплощенному в себестождественности всякой вещи и мира-в-целом, в его, как говорит В. В. Библихин, *таковости*. Это то самое *само то же самое*, которое надо опознать на себе Алкивиаду и — тем самым — впервые стать самим собой. Стать собой — значит пожертвовать всеми столь дорогими и близкими тебе образами, прежде всего — образом себя.

Гносеологическая антиномия образа отсылает к образу-представлению как средству познания. Да, конечно, мы мыслим образами и иначе не можем. Но познавательный потенциал образа — в том, насколько хорошо обменивается он на безобразное *одно*. Потому что в качестве образа он настолько же показывает, насколько и скрывает сущность показываемого.

И наконец, этическая антиномия связана с представлением о благе, к которому, так или иначе, стремится все (бытие=благо), при том что наилучшим осуществлением такого стремления оказывается *отреишенность* в смысле ненавязывания вещам и миру своих представлений о благе, но «отпускания» их в их *свое*, в свободу (в христианстве это формулируется так: я свободен, когда я раб Божий).

Мыслитель, творивший на рубеже Средневековья и Нового времени, говорил: малейший образ Бога застит тебе целого Бога. Смысл этих слов трудно до нас доходит, потому что мы все-таки заслоняем его *образом* средневекового мистика, говорившего об этом. Мистик на то и мистик, чтобы говорить вещи мистические, на обычном языке невыразимые. Сугубая разумность этой мистики как мышления изначального нами плохо улавливается. Мы предпочитаем говорить о двух направлениях мысли — мистическом (иррационалистическом) и рационалистическом, поднимая на щит либо одно, либо другое, либо «веру», либо «разум». Но на щите у нас то, чему и положено быть на щите, — лишь труп мысли. Потому что мысль — либо мысль, и тогда она изначальна, либо ее симулякр — мышление в согласии с *образом* мысли, или, по современному, менталитетом.

Но что такое мышление изначальное? Из какого начала оно начинается?

Мейстер Экхарт — о том, что истина (Бог-Слово) рождается в человеческой душе³, и о том, что происходит это рождение в самом чистом, в самом благородном, что есть в душе, — в ее основе и сущности. «Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари...»

Упоминание св. Августина не случайно. Напомню, отец Церкви писал о человеческой душе как образе Троицы: обращаясь от внешнего видения к созерцанию собственной души (*noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*), мы в самих себе узнаем сей высочайший образец, ибо и мы существуем, и знаем об этом своем существовании, и любим его; в этих трех вещах — бытии, знании и любви — мы не можем сомневаться, поскольку для того, чтобы сомневаться, мы должны, конечно, существовать...⁴

³ «Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения, которое Бог Отец непрестанно совершал и совершает в вечности, и празднуем это самое рождение, совершившееся в природе и в человеческой природе. Рождение это происходит всегда, говорит Августин. Но если оно происходит не во мне, какая мне от этого польза? Ибо ведь все дело в том, чтобы оно совершилось во мне...»

⁴ Августин А. О граде Божием. 11. 26.

Мейстер Экхарт вполне согласен с такой образностью, но все «силы», действующие в душе, и рождающиеся в ней «образы» он решительно выводит за пределы «основы и сущности души».

Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Все, что она познает, она познает разумом. Когда думает — пользуется памятью. Любит ли — любит волей [это августиновы *esse, nosse, velle*]. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Всякое внешнее дело ее всегда связано с посредником <...>. Но в самой сущности нет действия. Ибо хотя силы, посредством которых она действует, вытекают из основы души, в самой основе — одно глубокое молчание. Только здесь покой и обитель того рождения, для того чтобы Бог Отец изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь Бог входит в душу всецело, а не частью Своей <...>. Тварь не проникает в глубину души, она должна оставаться снаружи вместе с силами. Ибо, когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и созидают ее образ и подобие, и вбирают это в себя. <...> Только посредством осуществленного в воображении образа она приближается к творениям <...> Но всегда, когда человек таким способом воспринимает образ, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя. Один мудрец говорит: душа не может создать или получить своего образа, потому что ей нечем познать себя самое. <...> Поэтому она знает все, только не самое себя. Из-за отсутствия этого посредника [образа, архетипа, *которым*, посредством которого, она познает вещи] ни о какой вещи не знает она так мало, как о себе самой. <...>

Сын Небесного Отца не один рождается из этого мрака, который принадлежит Ему, но и ты рождаешься там, как дитя того же Небесного Отца и никого иного; и тебе дает Он власть... Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь⁵.

Сказано, что, когда душа *действует*, она действует «посредством сил», всякое действие ее связано с посредником. Думая, она пользуется памятью, любя — волей, познает разумом. Все эти действия предполагают «соприкосновение с тварью»: силы (способности) души «берут и созидают» в душе образ твари. Только посредством осуществленного в воображении образа душа приближается к вещам. И этот осуществленный в воображении образ «входит в душу» не иначе как при помощи внешних чувств. Но это только «приближение к твари». Постижение же истины сущего требует отключения сил/способностей, отрешения от всякой образности.

Образ — это фигура, так или иначе очертание. В седьмой книге «Государства» Платон объясняет на пальцах науку бытия. Он говорит, что это счет. Правда, не рыночный, а фундаментальный. Вот три пальца: указательный, безымянный и средний. Сосчитать их нетрудно, но не в этом дело. Откуда известно, что это пальцы? Зрение — самое острое — нам этого не покажет, хотя пальцы мы именно видим. Но сколько ни будем рассматривать пальцы, эйдоса пальца, самой пальцевости, мы не увидим. И вот душа в смущении: что же такое, собственно палец? Откуда ей известно, что палец это палец? Что его делает пальцем?

Телесное зрение с его изменчивыми восприятиями лишь побуждает к вопросу о неизменности устоя, в котором стоят, т. е. покоятся, вещи, все такие разные. Такие и другие одновременно. Это и провоцирует поворот от восприятия телесными чув-

⁵ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. Репр. изд. 1912 г. М., 1991. С. 11–21.

ствами к умозрению. Узреть надо что-то такое, что будет для тебя ориентиром и выведет к истине, добру и красоте.

Палец сам по себе не особенно прекрасен, но и он хорош, если уж половник, и тот... Он хорош как полноценный палец. Образцовый палец. Полноценность, образцовость, степень красоты пальца — все они от образца, идеального пальца, которого никто никогда не имел, не видел и не увидит. К нему — этому занебесному архетипу пальца — эмпирическими шагами не прийти, потому что все эмпирическое «потом», «после архетипа», хотя оно, как говорит Аристотель, первое для нас. Мы видим глазами палец только в свете идеи пальца, которой не видим. Платоновские идеи-архетипы, наличествуя в душе, позволяют воспринять вещь, «вспомнить» ее: все, что мы привычным образом почитаем за действительное, мы видим в свете идей. Но самих идей мы не видим. Они зримы умом. Это как?

Платон объясняет не очень внятно: надо, говорит он, увидеть палец как что-то себестождественное и через это видение — *само то же самое*.

«Не геометр да не войдет», ибо негеометру нечем взяться за философию, геометры же привыкли иметь дело с невидимыми геометрическими фигурами, начертанными на песке... След на песке, который должен быть стерт, чтобы возник предмет идеальный, от песка независимый. Умственный взор геометра улавливает в рисунке на песке идеальный объект, которого там нет: круг, треугольник... Но точно так же «точка, точка, запятая, минус» оказываются совсем не идеальной кривой рожицей благодаря незримому архетипу лица, элементу, как скажет семиотик, нашего визуального кода.

У Аристотеля восприятие фигур — функция *общего чувства*, своего телесного органа не имеющего. Нет у нас органа чувства для восприятия фигуры, числа и движения. И однако мы со всей очевидностью видим в Дон Кихоте Ламанческом Рыцаря печального образа, *caballero de la Triste Figura*, запросто считаем и видим движущиеся вещи.

Вся средневековая полемика об универсалиях — ровно об этом, о том, что роды и виды суть нечто странное, их вроде бы и нет, а с другой стороны, как раз они-то и есть, причем так, что в каком-то смысле они фундаментальнее есть, чем сами вещи, ведь они всегда *уже были*, еще до того, как мы в их свете узрели некую вещь — стол, чернильницу. Но до того как мы в свете родов и видов увидели стол и чернильницу, мы не знали ничего о родах и видах. И они не продукты плохо понятого «абстрагирования», но скорее *отрешения*, отрешающего в том числе и от любой попытки «решать» по поводу родов и видов. К ним не только не придешь в опыте, но и решать в их отношении нам не дано, тут все решено без нас, надо это увидеть.

Когда Аристотель говорит о первой (эта вот вещь) и второй (родо-видовой) сущностях, они у него — одна сущность, просто форму вещи, то, *что* она есть, или ее определенность, никак не отделить от ее материи, того *из чего* возникла (сделана) вещь. Материя видна сквозь форму, форма — это форма материи, и мы не видим ни той ни другой, но видим вещь, странным образом одну и всякий раз разную.

Структурная лингвистика XX в. хорошо раскрыла эту парадоксальную природу образа. В звуковом континууме мы выделяем только те звучания, которые важны для различения смысла (мягкость, твердость и пр.), и пропускаем все остальные «факультативные варианты». Система смыслоразличителей — это, собственно, языковой код, язык как *langue*, то, к чему подключается каждый говорящий на данном языке. Иначе разговор (взаимопонимание) невозможен. Но язык как таковой — это по меньшей

мере два языка (два в одном), иначе взаимопонимание не имеет смысла: понимать нечего. Язык дwoится в себе, он по сути *pluralia tantum*. Понимание сообщений, даже вполне тривиальных, насчет прибытия поезда, всегда есть некоторая их перекодировка, перевод на индивидуальный язык говорящего, при котором именно факультативные варианты неожиданно становятся смысловоразличителями. На этом принципе строится поэтическая речь и всякое художественное произведение.

Но та же процедура многократно применена Платоном в «Кратиле»⁶. Сократ «препарирует» имена, раскладывая их на значащие (целые) части, провоцируя не что иное, как само рождение смысла. Процедура эта сомнительна самому Сократу, но такое «жертвоприношение слов» он оправдывает сошедшим на него «Эвтифроновым вдохновением».

Тут важно, что ничего в слова Сократ не вкладывает, никаких значений; смысл, значение (даже в словарной статье) — это всегда то, что *возникает само*, а тот, кто понимает смысл, на самом деле ему *внимает*, обретая себя внутри этого события смысла.

Вот почему призыв Августина «не блуждать вовне» никак не означает замыкания в «субъективности», психологизма и пр., а слова Мейстера Экхарта о том, что «тварь должна остаться снаружи вместе с силами (способностями души)», противопоставляют «внешнее» — «внутреннему» лишь в том плане, что «внешнее» — это то, что зримо, «пойманная вещь» (см. выдержку из «Кратила»), а внутреннее невидимое — это то, в чем она поймана (эйдос, образ).

Итак, образ — это артикуляция образа. Но надо понимать, что за привычным словом «артикуляция» скрыта антиномия, составляющая таинство рождения образа. Образ — артикуляция образа, это значит, что он никогда не «готовый», не завершенный, вернее, он завершен в своей незавершенности. И тогда это — действительность, т. е. Аристотелева *энергия* («совершенное действие»)⁷. Или разумная гегелевская действительность *схватывания вещей в понятии* в отличие от рассудочных «только понятий» (*nur Begriff*), готовых, так сказать, понятий.

Тут есть нюанс. Как понимать гегелевское «схватывание» в понятии или, соответственно, платоновское «уловление» вещи словом. Очевидно, что как самопроизвольный процесс. Не мы схватываем вещи понятиями, а вещи сами схватываются, определяются, находят себя в слове. Что это были бы за вещи, которые должны

⁶ Гермоген. Я спрошу у тебя о самом великом и прекрасном — об «истине», о «лжи», о «сущем», а также о том самом, о чем у нас идет сейчас речь, — об «имени». Откуда эти имена?

Сократ. Так вот, называешь ли ты что-нибудь словом «поймать» (μαίεσθαι)?

Гермоген. Называю. Это значит «искать».

Сократ. Видно, это слово не что иное, как сокращенное выражение, в которое входит слово «имя», означающее то сущее, коего достигает наш поиск. Скорее ты смог бы это понять из выражения «называемое поименно» (ὀνομαστόν): здесь ясно сказано, что сущее — это то, что уже поймано. А что касается «истины» (ἀλήθεια), похоже, что и это имя составлено из других слов. Очевидно, им назван божественный порыв сущего (θεία τοῦ ὄντος φoρὰ) — так, как если бы это было божественным наитием. А вот «ложь» — это имя противоположно порыву. Ведь все, что порицается, обращается вспять и этой задержкой как бы принуждается к покою. Поэтому имя «ложь» (ψεύδος) выражает лежание спящих (καθεύδουσι), а звук «пси» придан этому слову, чтобы скрыть значение имени. «Сущее» же (τὸ ὄν) и «сущность» (οὐσία) согласуются с именем «истина», так как здесь отнята йота, ибо «существующее» означает «шествующее» (ίόν)...» и т. д. (421a–b. С. 657–658).

⁷ *Metaph.* IX 6, 1048b 18–35.

были бы сообразовываться с нашими понятиями? Они ведь сами и помимо нас. Это наши понятия должны им соответствовать. Но такие вещи, сообразующиеся с нашими о них представлениями, существуют тоже: это упомянутые искусственные вещи. Они и впрямь должны сообразовываться со своей формальной причиной, находящейся в голове у ремесленника. Но они никогда полностью ей не соответствуют. Тем не менее формальная причина — это готовый образ, образ-образец, канонический образ, в параметры которого надо обязательно уложиться. Например, скульптору соблюсти канон Поликлета. Такие канонические образы, образы-схемы, суть те же роды и виды, только технические. Как таковые они служебные, они служат разным целям, важно, что цель — вне их. Она постольку «вне», поскольку положена нами. И вот парадокс, особенно явный в так называемых творческих профессиях, но присутствующий везде, где человек что-то задумывает и старается воплотить в жизнь: чем больше навязывается вещи некая идеальная норма, тем хуже вещь получается, из нее улечивается совершенство, присущее вещи, она оказывается плохо пригодной к исполнению своей функции: поэты знают, что надо дать слово самому слову (суметь это сделать), сама фигура показывает рисовальщику, какой ей быть, камень... То есть вещь надо отпустить на свободу, чтобы она раскрыла свой потенциал... Тогда, может статься, наилучшим образом осуществляется и наши цели. И мы, умерив наш формообразующий пыл, окажемся ближе в себе⁸.

Казалось бы, исключение составляет современная машинная техника. Но такое мнение основано на глубоком непонимании сущности «технической цивилизации». Она не хуже и не лучше всякой другой, но имеет, так сказать, свои «особенности». Особенность ее в том, что математика спустилась с небес на землю и стала физико-математикой. Речь не только о физико-математическом естествознании, но и о том понимании бытия, которое сделало его возможным. Соединение физики с математикой — движущихся тел с геометрическими фигурами и алгебраическими формулами, т. е. с числами, — к древнему пифагореизму отношения не имеющее, стало возможным благодаря «картезианскому жесту» разведения души и тела как *res cogitans* и *res extensa*. Первая в принципе безобразна, т. е. она не фигура, вторая же именно *фигура* в пространстве, неважно, воображаемом или реальном. Это стало основанием *философского механицизма*, т. е. осознанной редукции вещи (явления) к порождающему ее механизму (алгоритму), при ясном — правда, далеко не всегда — сознании несводимости вещи к механизму. Так или иначе, но *образом* мира (внешнего) стали часы, механизм *par excellence*. Энергия этого образа и породила техническую цивилизацию.

В самом деле, механизм — система в строгом смысле слова, т. е. определенные части, соединенные в строго определенном порядке и образующие целое, способное функционировать так-то и так-то. Элемент «отпуска на волю», игры тут исключен: если механизм начинает «играть», пора его ремонтировать. Если мир — механизм, то человек, редуцируя вещь в механизму, получает доказательное и проверяемое о ней знание, вполне независимое от душевных состояний исследователя или «неповторимых» состояний вещи, ее неисчерпаемой «полноты» и т. д., потому что как раз эти состояния и эта неисчерпаемость элиминированы из вещи (явления) путем ее редукции к механизму. Кроме того, знание механизма вещи, ставшее знанием ее *сущности*, позволяет воспроизводить эту вещь в ином — более прочном

⁸ Об этом сказал В. В. Библихин в курсе «Собственность»: Библихин В. В. Собственность. Философия своего. СПб., 2012.

и надежном — материале, создавать невиданные вещи, лучше выполняющие свои функции, чем их природные аналоги, и т. д. Например, знание *механизма* общения (теория информации, структурная и математическая лингвистика, семиотика) позволило создать компьютерную технику — посадить этот механизм (программы) в «железо».

Но редуцированная «полнота» вещи никуда не делась. Она все время дает о себе знать. Сама идея научно-технического *прогресса*, неотъемлемая от технической цивилизации, ясно указывает на ее основания, заставляя не забывать о них: научная теория как предположение об устройстве вещи (явления) считается в той мере научной, в которой помнит о своих границах и своей предположительности, нуждается в проверке на практике и в случае необходимости в соответствующей корректировке. Метафизическим основанием (метафизика — это представление о мире в целом) научно-технического прогресса служит представление о мире как о бесконечном механизме. Бесконечный механизм — механизм в каждой своей части. Таким никакой механизм никогда нам не предстанет. И тем не менее с этим целым бесконечного механизма как-то надо считаться, ведь он — буквально *наше все*.

Куда, к примеру, деть изгнанные из вещи протяженной душевные качества: желания, ощущения, переживания, идеалы, ценности? Физико-техническая цивилизация находит для них место в *гуманитарной* сфере. И преимущественно в сфере *творчества*, каковое как раз и ценится по противоположности машинному производству. Ущербность редуцированного образа (мир-механизм) восполняется полнотой образа нередуцированного, *художественного образа*. Не забудем, что Маркс хотел поднять всякий труд на высоту искусства. Его неверные последователи превратили искусство в идеологическое орудие...

Другое дело Кант и его «целесообразность без цели», точно схватывающая антиномию образа. Если он — *образ чего-то*, то только производным, вторичным образом. Образом чего-то он может быть только потому, что сам по себе есть образ всеединства, космического начала, космоса. «Игра способностей» нужна для того, чтобы дать сыгратся самой Игре, — той самой, которой Гераклит дал столь полемическое имя. Анаксимандр, например, выражался иначе, он говорил о «правозаконном возмещении», которое вещи друг другу выплачивают. А это — артикуляция, по-русски *со-членение*.

Сочленение — значит, соединяющее разделение, или разделяющее соединение. И оно — само, а мы — внутри. Пока Сократ в «Кратиле» не разделал слово на части, оно было чужим, внешним, обесмыслившимся. Чтобы вернуть слову (образу) *свой* (его собственный) смысл, надо было его разнести, разделать, — и есть только один способ сделать это: наитие, исступление, вдохновение. Состояния опасные, поскольку неконтролируемые. Поэтому Сократ облекает все в шуточную форму, мол, сегодня — уж ладно, а завтра принесем искупительную жертву богам. Все-таки жертву. Жертвовать тут приходится — если приходится опять же *образом* — привычным образом мира, себя и своим неотъемлемым образом мысли, что, разумеется, просто так по желанию не делается, да и вообще вряд ли возможно. Испанская поговорка гласит: *Genio y figura hasta la sepultura*, что соответствует примерно русской — «Горбатого могила исправит». Воистину только «могила» и исправит. «Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь». Но ведь не о загробной жизни говорит Мейстер Экхарт, а о рождении Слова в человеческой душе...

Соединяющее членение режет по живому, но это *не наше дело*, никто не может взять его на себя, оно — *само*, то есть диктуется — если диктуется — тем *одним, которого нет*, но которое сплавивает *все* в единство образа. Надо услышать голос этого собирающе-разносящего Логоса, чтобы... обрести мир и самого себя в мире. То есть сбыться.

И последнее.

Мысль — как мысль — всегда начинается с самого начала, даже если мыслящий не всегда об этом догадывается. Ведь что в данном случае мы пытаемся взять в скобки? Не что иное, как разные *образы* философии, которые — вполне по Платону — загораживают нам самое философию. И не в том дело правильные это образы мышления или неправильные; в качестве *образов мышления* — образов мыслей — они уже опоздали: плетутся позади самого мышления и тем закрывают доступ к нему, мешают мыслить самостоятельно, или просто мыслить. Нам важен не образ мысли, а сама мысль.

Это прямо обращает нас к теме образа, к Платону, к Аристотелю, Мейстеру Экхарту, не преодоленным, не поставленным на место в истории философских учений.

Похоже на то, что действительность образа прямо соответствует градусу его развоплощения, или, пользуясь словом Жака Деррида в переводе В. В. Библихина, *разнесения*⁹. Образ в той мере действителен, в какой идет в разнос формирующими его противоположными «тенциями»: он *сразу, зараз, вместе* раз- и со-средоточение, рас-сеяние и кон-центрация, *средоточие рассеяния, или разнесение*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Аурелий*. О граде Божием.
2. *Библихин В. В.* Примечание переводчика // Деррида Ж. *Позиции*. Киев, 1996. С. 183–192.
3. *Библихин В. В.* *Собственность*. Философия своего. СПб., 2012.
4. *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. Репр. изд. 1912 г. М., 1991.
5. *Мочалова И. Н.* Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия (в наст. изд.).
6. *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1–2. 2-е изд. М., 1994.

⁹ *Библихин В. В.* Примечание переводчика // Деррида Ж. *Позиции*. Киев, 1996. С. 183–192.

Н. И. Ковалев

ПЛАТОН В ТВОРЧЕСТВЕ Г. БЕННА

На протяжении всего творчества немецкий поэт-экспрессионист Готфрид Бенн (1886–1956) обращался к различным античным темам и мотивам. Вероятно, из всех античных авторов наиболее часты в его текстах отсылки к Платону. При этом на протяжении жизни представление Бенна о Платоне претерпело значительную метаморфозу. По словам В. Водтке, исследователя вопроса «Готфрид Бенн и Античность», «бенновское понимание Платона, бывшее в его раннем творчестве, под влиянием обучения в Марбурге у Когена и Наторпа, негативно-полемиическим, решительно преобразилось благодаря <...> отказу от неокантианской трактовки Платона Паулем Наторпом» [5, 123]. Проследив за траекторией, намеченной исследователем, мы выявим платонические мотивы в творчестве Бенна и представим эволюцию взглядов Бенна на философию и творчество Платона.

Пауль Наторп, автор вышедшей в 1903 г. книги «Учение Платона об идеях», был известен своей трансцендентальной трактовкой Платона, однако при своем анализе философа он, по мнению А. Ф. Лосева, «игнорировал <...> опытно-интуитивные стороны в Платоне» [8, 295]. Существенным для нас моментом будет также тот факт, что Наторп, как замечает А. А. Глухов, недооценил «политическое измерение платоновской мысли» [7, 158]. При этом Наторп, вслед за Лейбницем, рассматривал Платона как родоначальника идеализма: «Учение об идеях Платона — рождение идеализма в истории человечества» [3, V]. Кроме того, Наторп всячески подчеркивал значение неокантианства для понимания наследия философа: «Только возрождение кантовского идеализма привело к полному пониманию идеализма Платона» [3, VI]. Бенн недолго обучался на философском факультете в Марбурге, и его преподаватели, по нашему мнению, оказали на него не столько прямое влияние посредством своих идей, сколько разделяли присущее и самому Бенну стремление найти точки соприкосновения платоновской философии с современностью. В дальнейшем, как мы увидим, Бенн проявлял интерес именно к тем сторонам учения Платона, которые неокантианцы игнорировали — к интуитивной и политической.

Как представляется, в своем раннем творчестве Бенн мало обращался к платонической проблематике, в центре его интереса в то время стояло учение Ницше. О более

серьезном же влиянии платонического дискурса можно говорить применительно к зрелому и позднему творчеству поэта (30–50-е гг.).

В «Речи к 60-летию Генриха Манна» (1931) у Бенна впервые проявляется тенденция трактовать платоновское учение, сближая его с современностью. Так, говоря о культурной ситуации в Германии начала XX в. Бенн пишет: «Искусство в Германии все еще находится на уровне восемнадцатого столетия: в науке — первые шаги, познавательные способности — второго разряда, духовное созерцание чистых понятий — на низком уровне. Здесь не любят формы, контуры, пластику, здесь все должно течь: *lávta řeí*, философия бегемотов, Гераклит — первый немец, Платон — второй, все это — гегельянцы, даже если тогда и не было никакого Гегеля, Вам должен быть знаком этот далеко идущий параллелизм эллинского и немецкого духа, мы все существуем только благодаря этому переплетению» [1, 975].

Здесь «модернизация» Платона доходит до крайнего предела, до анахронического определения его как «гегельянца». Бенну была необходима эта связь Платона с современным идеализмом, и он всячески утрировал ее.

Отголоски влияния Наторпа, сближавшего Платона с Кантом и современной ему идеалистической философией, появляются у Бенна и много после его обучения в Марбурге. Так, в эссе «Дорический мир» (1934) Бенн говорит: «Идеалистические системы некоторых современных философов куда ближе к Платону, чем к современным эмпирикам» [6, 343]. Для Бенна это, однако, ни в коей мере не уничижительная характеристика, напротив, это доказательство тесной связи современности с Античностью и платоновским учением, в частности.

Однако тот же «Дорический мир» свидетельствует, несмотря на некоторое «осовременивание» Платона в неокантианском духе, о попытке формирования собственного видения Платона. Это эссе, имеющее подзаголовок «Исследование об отношении искусства и власти», представляет собой попытку своеобразной реабилитации аполлонического начала античности, которое отождествляется здесь Бенном со спартанским, дорическим началом.

Поскольку этот текст является своеобразной репликой на платоновский диалог «Государство», касается затронутого в нем вопроса о взаимоотношениях искусства и власти, и прямо цитирует его, представляется целесообразным остановиться на нем поподробнее. Эссе состоит из пяти главок. Первый раздел, «Мир, залитый светом, как его часто описывали», содержит сжатое изложение бенновской концепции Античности. Второй и третий разделы, «Оно стояло на костях рабов» и «Серая колонна без пьедестала» посвящены конкретным вопросам, касающимся часто умалчиваемых сторон Античности, таких, как рабовладение и любовь к мальчикам, здесь формулируются основные дорические добродетели. Четвертая часть, «Рождение искусства из власти», постулирует значимость роли Спарты для всего античного мира, для зарождения античного искусства, здесь Бенн формулирует свои главные идеи, апеллируя в первую очередь к Платону. Заключительная главак названа цитатой из Новалиса «Искусство как прогрессивная антропология». Она содержит резюме касательно отношений государства и искусства, где последнее объявляется «способом сохранения народа» [6, 347], и Бенн перебрасывает мостик к нашей эпохе, провозглашая крайнюю важность Античности для современности: «Античность очень близко, она — в нас, культурный круг еще не замкнулся» [6, 343]. Но античность, нарисованная Бенном в этом эссе, — это Античность исключительно военная, спартанско-дорическая, и одним из ее краеугольных камней становится учение Платона об идеальном государстве.

Начинает эссе Бенн с противопоставления: «С критским тысячелетием, тысячелетием без войны и без мужчины <...> граничит — через эпоху Микенского царства — дорический мир» [6, 326]. Бесконечно идиллическое описание критской эпохи «без охот и крови, без коней и оружия» приобретает совсем другие интонации при описании дорийцев: «Этот народ крушил и растаскивал циклопические стены, рушил купола могильных склепов и, нищий, на раздробленной, многосоставной, неплодородной почве закладывал стилистический фундамент своего бесконечно панического господства» [6, 327].

Эта тема важности для дорийской эпохи стиля проходит через весь текст и в конце оно кристаллизуется в общеисторическую формулу: «Каждая жизнь хочет большего, чем жизнь, она хочет облика, стиля» [6, 347]. Впервые же стиль, по Бенну, появился у дорийцев, именно поэтому отзвуки той эпохи слышны до сих пор.

Текст Бенна построен как своеобразный художественно-исторический очерк. После заявленной вначале антиномии матриархальной критской и патриархальной дорийской цивилизации Бенн ненадолго отступает от темы дорийского мира и говорит о классической, афинской античности. Делается это, как станет видно из дальнейшего текста, затем, чтобы сопоставить афинский мир с дорийским и показать, что осталось в нем дорического. Мир афинянина описывается здесь через повседневность, например через практику чтения. Бенн обрисовывает процесс чтения, каким он был в том числе и во времена Академии: «Открытый, физиологический мир. Человек читает вслух, работают гортань и уши, период — телесное целое: то, что можно сказать на одном дыхании. В чтении участвует весь организм: правая рука держит плотный свиток, левая вытягивает столбцы текста на себя, один за другим, медленно, нежно, чтобы не повредить папирус; плечевой пояс и руки все время в напряжении» [6, 328].

После короткой экспозиции, рассказа о жизни афинян вообще, появляется конкретный горожанин, обозначенный просто как «благородный афинянин». Читателю предлагается последовать за ним в театр, попутно наблюдая за его распорядком дня, одеждой: «Он встает рано, надевает дорический, без рукавов, хитон, закрепляет на плечах застёжки; <...> чтобы не ходить, как раб, с голым плечом» [6, 329]. Здесь впервые, пока пунктиром, намечается главная тема второй главы — рабство. По ходу текста Бенн постоянно переходит от общего к частному, от размышления о судьбах цивилизации к сообщению конкретных фактов античного быта, вроде количественного отношения рабов к свободному населению, и обратно.

Складывается впечатление, что автор и на уровне организации текста выражает одну из главных его идей, отчасти наследующую Платону: видение государства как хранителя искусств и создателя возможностей для творчества. Ссылаясь на Ницше и Буркхардта, Бенн полагает, что без государства общество никогда не превзошло бы пределов семьи и не вышло из вечной междоусобной войны между разными семьями. Государство же, по Бенну, впервые делает человека способным к искусству, но достигнет ли он сферы искусства — этот вопрос уже не в юрисдикции власти: «Государство делает индивида способным творить искусство, но перейти в область искусства — тут власть бессильна. У них могут быть общие переживания, мистические, общественные, политические, но у искусства всегда остается уединенный высокий мир. Оно остается самозаконным и не выражает ничего, кроме себя самого» [6, 345].

Очевидно, что Бенн стремится примирить идеи Платона с Ницше и идеями «чистого искусства»; вероятно, поэтому он постоянно лавирует между культурно-историческими обобщениями и частными рассуждениями о судьбе человека

и художника в государстве. Так, индивидуальная история афинянина оказывается незначительным, но важным эпизодом в масштабном культурно-историческом панно Бенна.

Вторая глава построена как разоблачение идиллической картины античности, во многом сохранившейся, если так можно выразиться, в массовом художественном сознании до сегодняшних дней. Бенн описывает невольничий рынок, буквально забрасывая читателя фактическими данными. Описание ужасов рабовладения сменяется перечислением многочисленных обманов и предательств, которыми со времен хитроумного Одиссея «славилась» Античность. Следует вывод: «Была одна-единственная мораль, и для внутреннего пользования она называлась государство, для внешнего — победа» [6, 333]. Однако пафос данного заключения отнюдь не обличительный, как может показаться на первый взгляд. В конце третьей главы, после описания воинских порядков дорийцев автор приходит к заключению: «Дорический мир был высочайшей греческой моралью, античной моралью, и в то же время всепобеждающим порядком и силой, происходящей от богов» [6, 338].

Важнейшие для себя эстетические идеи Бенн проговаривает в четвертой главе: «Искусство статуи развивается одновременно с развитием общественных институтов, благодаря чему осуществляется становление совершенного тела, и происходит это в Спарте» [6, 339]. Бенн обращается к истории скульптуры как к самому древнему из классических искусств. Это традиционный взгляд: согласно Винкельману, скульптура предшествует архитектуре, поскольку непосредственно подражает действительности, архитектура же требует от художника развитого абстрактного мышления, следования идеальным пропорциям.

Военное устройство Спарты нисколько не противоречило, по Бенну, ее художественной прогрессивности, но, напротив, поддерживало искусство дисциплиной: «И солдатский город на плечах своей пехоты нес все это по всей Греции: дорическую гармонию, высокую хоровую поэзию, танцы, архитектуру, суровый солдатский порядок, совершенную наготу борца и гимнастику, возведенную в систему» [6, 340]. Здесь явственно слышны отголоски идей Ницше, его «тайного учения о взаимосвязи между государством и гением» [4, 286]. Согласно «базельскому отшельнику», «цель государства — <...> рождение и подготовка гения» [4, 285]. Именно эта мысль Ницше, как представляется, позволила Бенну связать идеи Платона с идеями «чистого искусства».

К авторитету Платона Бенн прибегает, как можно предположить, дабы придать своим культурно-историческим построениям большую весомость. Создатель Академии предстает на страницах эссе как лидер мощной духовной силы, противопоставившей своей «мякотелой» эпохе спартанскую дисциплину духа. Поэт пишет: «Платон, последний дориец по духу, предпринял еще один поход против индивидуализма, унылой прельстительности искусства «приятного времяпрепровождения», «полутонов» и в борьбе против «общего» и «благоразумного», «среднего человека» и «города с безупречной конституцией» выразил эту горькую ностальгию по Спарте. В «Теаге» он говорит об одном добродетельном гражданине, который держал речь о добродетели: «В замечательной гармонии его поступков и слов чувствуется нечто дорическое, а это и есть единственное по-настоящему греческое». И это через 500 лет после Ликурга» [6, 342].

На самом деле, здесь перед нами цитата из другого диалога Платона, «Лакхета», где Сократ говорит о дорийском ладе, являющем собой «единственно эллинскую

гармонию» (188d). Таким образом, Бенн с помощью отсылки к Платону обосновывает свою собственную концепцию, превозносящую дорийское начало над всем остальным греческим миром.

Далее Бенн обращается к диалогу «Государство», и здесь мы сталкиваемся с центральным предметом интереса поэта во всем наследии Платона — концепцией идеального государства. Бенн продолжает начатую мысль следующим образом: «Именно отсюда становятся понятными платоновские и поистине спартанские слова против искусства, почти непостижимые в устах создателя сверхидеалистической картины мира: “Когда ты, о Главкон, встречаешь почитателей Гомера, которые утверждают, будто этот поэт создал Элладу, то знай, хотя это и был самый поэтический и первый среди трагических поэтов, но в Государстве должно принимать только ту часть поэтического искусства, которая производит гимны богам и дифирамбы победителям” (у Бенна “treffliche Manner”, “выдающимся людям”. — *Примеч. авт.*). Так говорит высокий интеллект, великий художник и первый носитель до сих пор дрящущего психофизического раздвоения, которое не может завершиться вот уже две тысячи лет, устами этого запоздалого исследователя трансцендентных глубин обо всех критиках познания и диалогически-артистических тонкостях так говорит Спарта, так говорит власть» [6, 342].

В основание своей концепции Бенн берет несколько искаженную цитату из диалога Платона «Государство». Знаменитая фраза Сократа, напомним, звучит так: «Гомер — самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (607a). Примечательно, что Бенн после слов Платона добавляет комментарий, увязывающий эту цитату с его предшествующими мыслями о Спарте. Впрочем, и сам Платон в «Государстве» обращался к спартанскому опыту. В речи Сократа, незадолго до процитированного нами отрывка, он предлагает собеседнику обратиться к Гомеру с ироничным вопросом: «Дорогой Гомер, если ты в смысле совершенства стоишь не на третьем месте от подлинного, если ты творишь не только подобие, что было бы, по нашему определению, лишь подражанием, то, занимая второе место, ты был бы в состоянии знать, какие занятия делают людей лучше или хуже в частном ли или в общественном обиходе: вот ты и скажи нам, какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство, как это было с Лакедемоном благодаря Ликургу и со многими крупными и малыми государствами благодаря многим другим законодателям?» (599d–e). Разумеется, вопрос этот риторический, Платон стремился доказать бесполезность не-гимнического поэтического творчества в военном государстве, Бенн же в своих поисках гармонии между искусством и властью, учитывая опыт Ницше, приходит к совсем другим выводам.

Главный тезис Бенна звучит так: «Мы отделяем Спарту от Греции и дорически-аполлонический мир — от греческого. <...> Между экстазом и искусством должна появиться Спарта, Аполлон, великое воспитательное начало» [6, 342–343]. В тексте Бенна открыто просматривается полемика и с вагнеро-ницшеанской концепцией искусства: «Дионис по-прежнему стоит на границе, на которой он встал в 1871 году (“Рождение трагедии из духа музыки”)». У Бенна здесь речь идет о границе между дорийским миром и греческим, о которой мы сказали выше. Признавая положение ницшеанского Диониса, Бенн тем не менее не намеревается разрабатывать дионисийскую тематику, проблемы взаимоотношения искусства и власти представляются ему более актуальными.

В последней главе Бенн приходит к отождествлению воли к власти и воли к форме, при этом форма понимается «не как нечто усталое, утонченное и пустое в немецко-бюргерском смысле, но, напротив, форма как невероятная человеческая мощь, непосредственная власть, победа над голыми фактами» [6, 346]. Творчество как воля к форме, которая родилась из власти, — таково кредо Бенна, и предвестия этой идеи он находит не только у Платона и Ницше, но и у Гете, в «Ифигении», «Песни парок» и других его творениях. «Эти произведения не указывают ни на какие обстоятельства, не затрагивают никаких спорных проблем, за ними не стоят никакие наивные случаи из жизни, тут действуют далекие, внутренние, возвышенные, со времен античности выверенные законы» [там же]. Существование и жизнеспособность этих законов для автора несомненны, «и то, что таковые законы существуют, побеждают и переживают время, имеет свое основание в центральном положении антропологического принципа, в главном характере, который является осью, веретеном необходимости: человек, то есть биологический вид со стилем. Стилль выше истины, он несет в себе доказательство существования». Стилль же обуславливает возможность искусства, согласно Бенну, отличительной черты рода человеческого: «Человек, странная помесь, минотавр в вечном лабиринте природы, <...> только здесь он чист, как аккорд, в высоком смысле целен» [6, 347]. Получается, что искусство в этой утопии Бенна необходимо для того, чтобы очистить человека для построения нового государства. Синтезируя идеи Платона об идеальном государстве, Ницше о «связи между государством и гением» и собственные размышления по этому поводу Бенн приходит к вдохновенному видению взаимодополнения власти и искусства.

Помимо «Государства», значимыми для Бенна были диалоги, в которых разрабатываются интересовавшие его на протяжении всего творчества идеи: платоновский анамнезис («Федр») и концепция Эроса («Пир»).

Герои этих двух диалогов фигурируют в эссе «Паллада» (1943), важнейшим интертекстом для которого является именно платоновский «Пир». Бенн дважды обращается к образу Диотимы. Интересно, как немецкий поэт карикатуризирует знаменитую сцену с мантинейкой, излагающей Сократу учение об Эросе: «Диотима причесывалась, используя в качестве зеркала лысый череп Сократа, и что бы он там себе внутри ни думал, в любом случае он держал его ровно» [1, 926]. Это можно рассматривать как метафорическое изображение нарративной стратегии Сократа, в своей речи об Эросе пересказавшего речь мантинейки, послужив таким образом своеобразным зеркалом, ретранслятором ее мыслей.

Другое же упоминание Диотимы, напротив, лишено всякого иронического подтекста и преисполнено экспрессионистской, почти гелдерлиновской патетики. Бенн внезапно восхищается ее красотой, отразившейся в уже знакомом нам зеркале: «Под тем платаном в толстом, отвратительном черепе Сократа, возникли первые отражения и проекции — ах, а когда-то он отражал твои волосы и губы, о Диотима!» [1, 927]. Диалог под платаном из «Федра» и фигура Диотимы из «Пира» сливаются здесь у Бенна в синтетический образ, отсылающий к корпусу текстов Платона вообще.

Эссе «Паллада» написано Бенном в полемике с Эрнстом Бергманном, автором книги «Дух познания и материнский дух» (1932), чье видение античности как победы понимаемого сугубо в негативном смысле патриархата высмеивается поэтом. Вполне вероятно, что здесь Бенн подражает стилю Бергманна, завершающему одну из глав своей работы такими словами: «Когда уже царила Афина, среди эллинов еще был жив дух великих женщин доантичной поры, он жил и в Феано Пифагора, в Диотиме

Сократа и Платона, в Медее, Ифигении и Электре, в божественной Сапфо» [2, 248]. Характерно, что образ Диотимы у Бенна более не появляется, быть может ассоциативно накрепко связавшись у него с этим выступлением сторонника матриархата. Как мы видим, Бенн относится к Диотиме отнюдь не столь восторженно, как Бергманн, его взгляд скорее отстраненно-ироничен.

Критикуемый Бенном Бергманн сводит сюжеты Платона к бытовым подробностям. Так, его больше беспокоит, чем занимался Сократ со своими учениками, нежели то, о чем они говорили. В частности, он позволяет себе домыслить диалог «Федр» следующим образом: «Вот Сократ с Федром гуляют у Иллиса. Уже виден прорыв божественного Эроса из мира идей. Двое мужчин ложатся в траву, говорят о влечении к “сверхчувственному” и к миру чистых форм, нежно целуются и приносят жертвы богу у струящегося серебром ручья, под шелест платана» [2, 284]. Бенн ограничивается в «Палладе» иронической перефразировкой этого пассажа: «А чем занялся Сократ вслед за тем вместе с Федром у Иллиса? Это не понравилось бы всематери! (намек на Великую Мать, один из главных образов текста Бергманна. — *Примеч. авт.*). Поток порождающей жизни, предназначенный только для ее чрева, диалектически охладился в руках философствующего старика с рябым лицом!» [1, 926].

Таким образом, в этом эссе Сократ выступает у Бенна носителем холодного рассудка, поборником мужского воинского союза, противостоящего феминизированному не-дорическому миру.

Из обзора наследия Бенна очевидна значимость для него концепции анамнезиса из «Федра», учения об Эроса из «Пира» и утопии из диалога «Государство». На протяжении всего творческого пути немецкий поэт возвращался к этим темам, порой меняя свое отношение к ним, но неизменно признавая их важность и подчеркивая их современность.

Однако более интересными представляются обращения Бенна к платоновским персонажам. Фигуры Диотимы и Сократа, женщины, рассказывающей о любви, и мудреца, слушающего ее, помещаются Бенном в новый контекст, иронически остраиваются и служат иллюстрацией собственно бенновских концепций о противостоянии полов («Паллада») и превосходстве спартанского идеала военного государства над идеалом афинской демократии («Дорический мир»).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Benn G.* Gesammelte Werke in drei Bänden. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2004.
2. *Bergmann E.* Erkenntnisgeist und Muttergeist. Breslau, 1933.
3. *Natorp P.* Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
4. *Nietzsche F.* Der griechische Staat // Nietzsche F. Werke in drei Bänden. München, 1954. Band 3. S. 275–287.
5. *Wodtke W.* Die Antike im Werk Gottfried Benns. Wiesbaden: Limes Verlag, 1963.
6. *Бенн Г.* Двойная жизнь. М.: Летний сад, 2011.
7. *Глухов А.* Политическая логика Платона // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 157–170.
8. *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

А. Н. Крюков

ВЕЩЬ И ИМЯ. ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

«Кратил» Платона

Насколько остается актуальной до наших дней проблема соотношения мышления и реальности, настолько же актуальна и проблема соотношения имени и вещи. Проблематичность сопоставления данных регионов сущего берет свое начало в античности. И, если онтологическая, а равно и гносеологическая проблематика в Древней Греции разрабатывались достаточно основательно, если не сказать рафинированно, то исследования лингвистических проблем еще только начинались. Как правило, одним из первых текстов, посвященных данной теме, называют диалог «Кратил» Платона. Этот многократно цитируемый диалог важен для нашего исследования вот в каком ключе. Сложно говорить об однозначной теории референции в данном тексте, скорее речь идет в нем о диалектическом способе выискивания различных конфигураций, которые могли бы стать в дальнейшем путеводной нитью для выработки определенной методы в отношении философии языка.

Я укажу на несколько тезисов из этого диалога, которые в дальнейшей истории философии так или иначе будут появляться в различных концепциях, обосновывающих принципы «пригнанности» вещей и имен.

(1) Один из главных вопросов диалога заключается в том, чтобы выяснить, могут ли имена быть орудиями познания вещей. Слово — то же ли это самое, что и сверло или челнок в ремесленном деле, точно ли такой же это инструмент¹? Иными словами, мы имеем здесь дело с *инструментальной теорией имени*. (2) Но коль скоро имена существуют, то они должны быть каким-либо образом установлены. И здесь Платон, во-первых, говорит о том, что человек, который их устанавливает, должен обладать искусством диалектика², а во-вторых, указывает на двоякую возможность такого установления имен. Либо имена подражают сущности вещей³, либо же они

¹ Платон. Кратил // Платон: Собрание сочинений: В 4 томах / Под ред. Лосева А. Ф., Асмута В. Ф., Тахо-Годи А. А. Т. 1. М., 1990. С. 619.

² Там же. С. 622.

³ Там же. С. 672.

есть результат договоренности между людьми⁴. Речь идет о возможности принять либо *подражательную теорию имени*, либо *договорную основу языка*. (3) Далее следуют размышления по поводу того, что для нашего исследования наиболее интересно. А именно размышления о взаимоотношении слов и имен. Здесь проводится тонкая диалектика их взаимоитерации. Платон констатирует одну очень важную вещь. Он говорит: «Кто знает имена — знает и вещи»⁵. С одной стороны, конечно же, речь идет об идеализме Платона, в том смысле, что как для имен, так и для вещей существуют некоторые прообразы, и учредителю первичных имен, который некто иной, как диалектик по сути, несомненно, были знакомы идеи. Однако у Платона этот тезис может иметь и другой подтекст, совершенно в элеатовском смысле: истина может пониматься либо из вещей, либо из имен⁶, а возможно, что и из того и из другого одновременно. Назовем этот тезис *эпистемологической загадкой*.

Итак, я привел лишь некоторые тезисы диалога среди множества других, которые так или иначе скрывают в себе богатый потенциал для появления различных теорий соотношения имен вещей в дальнейшем. Рассмотрим, каким образом указанные мной тезисы были реализованы в последующей истории философии.

Философия языка Нового времени

Обратимся к философии Нового времени. Именно в этот период появляются первые систематические теории языка. Для философии этого периода принято общее разграничение философских способов отношения к миру на рационализм и эмпиризм. Это два диаметрально отличных варианта конструирования реальности: либо мир понимается как производное от действующей силы субъекта, его динамических свойств, либо за основу берутся опытные данные. Однако есть нечто общее, что их связывает в методологическом ключе. Укажем на два основополагающих принципа, которые функционируют и в области анализа соотношения имени и вещи.

Во-первых, в отношении языка (а равно, как и человеческого разума, в более широком контексте) превалирует *инструментальный подход*. Насколько нам необходимо правильно настроить человеческий рассудок, настолько же нам необходимо научиться правильно пользоваться языком. Для чего это нужно? Это необходимо для того, чтобы осуществился человеческий прогресс. А для этого и нужно пользоваться хорошо настроенными инструментами познания: человеческим разумением и речью. Так, Декарт вырабатывает новый метод посредством нахождения практически топографического положения достаточной близости по отношению к исследуемому предмету. Когда трансцендентальный субъект достигнет такого положения абсолютной ясности и отчетливости в рассмотрении исследуемой вещи, тогда только и стоит говорить о принципиальной возможности постижения этой вещи. Важно подчеркнуть, что вещь у Декарта и у большинства философов Нового времени (пожалуй, кроме Лейбница, в силу феноменального учения об онтологическом статусе монады, и Юма, из-за его учения об условной каузальности причинно-следственных отношений) существует реально и находится на определенном расстоянии от ее исследующего субъекта.

⁴ Платон. Кратил. С. 673.

⁵ Там же. С. 675.

⁶ Там же. С. 679.

Итак, у Декарта выстраивается трансцендентально-топографическое условие для схватывания *всего* предмета. Но исследуемый предмет мало схватить в свете достаточной ясности и отчетливости, его необходимо еще и описать. Описание же происходит языковыми средствами. И в Новое время появляется понимание того, что эти средства недостаточно прозрачны и в каком-то смысле произвольны. Я имею в виду теорию идолов Бэкона. Нет необходимости описывать это ставшее классическим учение. Необходимо лишь указать, что среди идолов рода, пещеры, площади и театра самые опасные — это как раз идолы площади, которые и представляют собой слова и фразы нашего языка, которыми человек и описывает события и вещи. Язык накладывает определенный отпечаток на описание, а тем самым и на адекватное познание вещи. И чтобы осуществился правильный акт познания, необходимо освободиться от неправильного употребления языка.

Во-вторых, для достижения человеческого прогресса и освобождения от неоднозначности нашего познания (идолы) необходимо особым образом выстраивать матрицу нашего понимания. Она формируется по принципу *mathesis universalis*, который применял Декарт, а в дальнейшем использовал Спиноза, Лейбниц, и отчасти в начале XIX века для обоснования системы трансцендентального идеализма использовал и Шеллинг. Принцип этот достаточно прост для понимания: законы нашего мышления необходимо выстроить по арифметическим принципам соизмеримости. Принципы сложения и вычитания, как в арифметике, так и в мышлении одинаковы, однако в области познания до Декарта они не применялись. Методологически это выглядит таким образом, что задается система отсчета (к примеру, Декартовы координаты) и в дальнейшем в ней оперируют принятыми единицами измерения. Это справедливо даже для метафизики, поскольку мыслящая субстанция равна, по Декарту, субстанции протяженной, поскольку последняя по своему модульному значению также есть единица. С этим перекликается рассуждение Гоббса о мышлении как математической операции: «Рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать»⁷. Размышления Гоббса таковы: когда я воспринимаю некую вещь смутно, то по мере приближения к этой вещи я прибавляю свойства этой вещи до того момента, пока я ясно не усмотрю сущность вещи. И наоборот, когда вещь отдаляется от меня или я от нее, эти свойства вычитаются. Мы видим, как функционирует модель познания как арифметического действия у новоевропейских философов.

Какова же функция языка в отношении вещей? Приведу еще одну цитату из «Основ философии» Гоббса:

«Имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки, чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, и одновременно, будучи вставленным в предложение и обращенным к кому-либо другому, служить признаком того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего»⁸.

Мы видим, что отношение к языку совершенно конкретно: язык — это инструмент, который дает метки для запоминания мыслей, единожды подуманных, как, например, фотокарточка из альбома напоминает о некогда пережитых событиях и о людях, с этим событием и временем связанных.

⁷ Гоббс Т. Основы философии // Гоббс Т. Собрание сочинений: В 2 томах / Под ред. Соколова В. В. Т. 1. М., 1989. С. 74.

⁸ Там же. С. 83.

Итак, язык предстает перед нами как система, которая арифметична и ее знаки (слова) устанавливаются произвольно и служат для вспоминания мыслей. В идеале все должно было бы выглядеть таким образом, что все наши представления накладываются и указывают на вещи однозначно. И не случайно идея универсального языка находит свое воплощение именно в Новое время.

Если же оставить в стороне сложность обоснования референции, то в размышлениях новоевропейских философов можно обнаружить, с моей точки зрения, ключевой момент, который указывает на некоторую подспудную проблему. Так, Бэкон пишет: «[...] ибо тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений»⁹. Под тонкостями как природы, так и рассуждений понимается многообразие всего сущего. Переинтерпретирую несколько иначе это выражение: мыслей, а равно как и слов языка явно недостаточно для того, чтобы описать все многообразие природы. В общем-то интенция была уже у Декарта, когда тот говорил, что причина наших ошибок в том, что рассудок всегда хочет большего, чем он способен постигнуть. А сама причина заключается в воле, которая всегда стремится к большему, нежели рассудок в состоянии сделать. Тем самым уже Декартом, хотя и косвенно, указывается на различие между познавательными способностями, на рассудочную деятельность и волевой акт.

Различие между этими способностями нашего разума были четко проведены в немецкой классической философии.

Кант

Три критики Канта были посвящены анализу трех познавательных способностей: рассудка, разума и способности суждения. Казалось бы, что в контексте темы работы правильнее было бы рассмотреть первую критику Канта, поскольку в ней четко проводится различие между рассудком и волей. То есть это именно то, о чем говорил Декарт. И Кантом это различие подтверждается, ноумен для Канта как раз такое знание, к которому воля стремится, но в реальности это знание не подтверждается опытом.

Однако для выбранной темы статьи я приведу цитату из третьей, «эстетической критики» Канта. Когда речь заходит об обосновании априорного принципа целесообразности, Кант в самом начале «Критики способности суждения» проводит различие между двумя типами способностей рассудка. Первая способность, «определяющая», — это когда частное подчиняется общим, уже заведомо данным законам. В этом ключе функционирует, к примеру, «Критика чистого разума». Иными словами, подведение многообразия частных проявлений под общее законодательство есть не что иное, как работа теоретического, научного мышления. Многообразие подводится под априорный категориальный аппарат и тем самым, во-первых, сбывается аристотелевский принцип мышления о сущем как субстанции, определенной различными категориями, а во-вторых, это сущее схватывается как предмет науки, но такой, который может быть определен только свойствами самого априорного категориального аппарата.

Кант, через несколько лет после написания первой критики, приходит к выводу, что этого явно недостаточно для объяснения многообразия феноменов сущего.

⁹ Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Собрание сочинений: В 2 томах / Под ред. Субботина А. Л. Т. 1. М., 1971. С. 15.

Но существует столько многообразных форм природы, так сказать, столько модификаций всеобщих трансцендентальных понятий природы, которые остаются неопределенными со стороны тех законов, какие чистый рассудок дает а priori, ибо эти законы касаются лишь возможности природы (как предмета [внешних] чувств), что для этих форм должны быть и законы, которые, правда, как эмпирические, могут согласно усмотрению нашего рассудка быть случайными, но которые, раз они должны называться законами (как этого и требует понятие природы), все же следует рассматривать как необходимые, исходя из некоторого, хотя нам и неизвестного, принципа единства многообразного¹⁰.

Итак, многообразия сущего намного больше, чем априорных законов, а значит и теоретический рассудок не может охватить весь мир. Не то ли имел в виду Бэкон, когда писал о «тонкостях природы», которых больше, чем «тонкостей рассуждений»?

Повторяется тот же мотив, только в другой тональности, а следовательно, и решение, предложенное Кантом, находится в иной плоскости, чем рассуждения Бэкона. У Фрэнсиса Бэкона это была скорее констатация по поводу существующего положения вещей. Кант же не только видит эту проблему, и, поскольку ему известна диалектика рассудка и воли и стремление разума постигнуть в принципе непостижимое, он говорит об априорном принципе целесообразности без цели. Последняя есть не что иное, как попытка подвести все многообразие природы посредством рефлексивной способности суждения под общий знаменатель. И таким образом функционирует вторая способность суждения, рефлектирующая.

Получается, что априорных понятий (знаний, представлений) не хватает, чтобы описать все многообразие сущего. Не хватает слов языка, и есть вещи, которые остаются неохваченными. Стиль новоевропейского мышления, как *mathesis universalis* предполагал бы составление бесконечных таксономических таблиц, создание своеобразной бесконечной знаковой системы, бесконечно стремящейся совпасть с бесконечным же многообразием природного. Решение, предложенное Кантом, находится в иной плоскости, а именно в сфере эстетического. Предположим, что все многообразие подчинено неведомым нам законам и мы его не в состоянии постичь, потому что не хватает априорных понятий. Но само многообразие-то существует. И поэтому должны быть в сознании какие-то законы, которые позволят связать все это многообразие в его единстве. Таким синтезирующим единством, по Канту, является красота. В каком-то смысле парадоксальное решение: все, что излишне с точки зрения теоретического разума, но кажется целесообразным, причем по неведомым законам и без определенной цели, то — красиво. Но, по большому счету, красота сама по себе — категория излишняя и не прагматическая...

Гегель

Предыдущие отсылки к истории философии показали, что заявленный Новым временем желаемый принцип совпадения мышления и бытия, а тем самым и проект универсального языка невозможен. Как я уже несколько раз говорил, Бэкон указал на большее количество «тонкостей природы», чем «тонкостей мышления».

¹⁰ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: В 8 томах / Под ред. Гулыги А. В. Т. 5. М., 1994. С. 19.

В каком-то смысле эта проблема находит свое разрешение у Канта в его третьей «эстетической» критике. Где все то, что не схватывается посредством априорных форм познания, систематизируется на основе априорного принципа «целесообразность без цели» и понимается как «прекрасное». То есть проблема соотношения языка и мышления может отчасти разрешиться в проблеме эстетического.

Но эстетическое решение проблемы находится совершенно в ином ключе, чем эпистемологическое. Последнее, кажется, предложено и разработано Гегелем. И именно в том ключе, который интересен для нашей темы. А именно у Гегеля речь идет о логико-онтологическом решении вопроса о соотношения бытия и мышления. Причем мышление понимается как мышление понятиями, т. е. проблема выстраивается совершенно в русле нами заявленной темы.

«Феноменология духа» — работа, в которой Гегель разрабатывает тему становления мирового духа в контексте размышлений об истине. Истина Гегелем понимается совершенно в классическом смысле как соответствие понятия своему предмету. Впрочем, с одной важной оговоркой. Истина не понимается таким образом, что понятие должно подстраиваться под предмет (как это было у Декарта) или что предмет зависит от понятия (об этом говорил Кант, вводя понятие априорного знания). Истина всегда понимается в контексте соотношения бытия и мышления и их взаимной диалектики. Это тот тип диалектики, которого не существовало ни в Античности, ни в более поздние времена. Нет изначально заданных масштабов, но взаимоотношения предмета и понятия всегда взаимонаправлено, взаимозависимо и взаимоопределяюще. То есть масштабы и сам критерий истины выстраивается в процессе диалектического саморазвития духа. Приведу очень характерную для понимания специфики диалектики Гегеля цитату:

«Если мы назовем *знание понятием*, а *сущность* или *истинное* — *сущим* или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или в-себе [-бытие] *предмета понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть для *некоторого иного*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое — одно и то же»¹¹.

Цитата очень хорошо определяет своеобразие гегелевской диалектики: мышление и предмет одно и то же и истина не зависит от исходной точки, за которую берется либо предмет, либо мышление, но заключается во взаимном отношении последних¹². Какие же следствия из этой цитаты? Так, Кожев в своих лекциях о Гегеле говорит о том, что структура мышления в каком-то смысле зависима от структуры открываемого ею бытия и, во-первых, мышление и бытие совпадают, а во-вторых, становится более понятным более поздний тезис Гегеля о совпадении разумного и действительного. Хотя Кожев предлагает и несколько неожиданную интерпретацию, говоря, что мышление Гегеля скорее онтологично, а не логоцентрично, как это было принято считать до сих пор. Впрочем, данное понимание «Феноменологии духа» Гегеля несколько не противоречит вышеприведенной цитате. Кожев пишет: «Истинное есть нечто реально сущее, поскольку оно правильно раскрыто логосом, или понятием *Begriff*»¹³. То есть в истине совпадают предмет и понятие.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 51.

¹² Впрочем, содержательно идея о совпадении понятия и объекта была высказана несколькими годами раньше у Шеллинга, в его «Системе трансцендентального идеализма».

¹³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. М., 2003. С. 554.

Таким образом, казалось бы, находит свое разрешение последний из указанных мной тезисов из «Кратила», *эпистемологический* по поводу возможности правильного применения имени. Однако позже в XX-м столетии появится Адорно, принципиальный противник гегелевской диалектики, которая, по его мнению, по сути своей глубоко идеологична, и тем самым в ней отсутствует возможность адекватного познания реальности.

Но это тема уже другого исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Бэкон Ф. Собрание сочинений: В 2 томах / Под ред. Субботина А. Л. Т. 1. М., 1971.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М., 2000.
3. *Гоббс Т.* Основы философии // Гоббс Т. Собрание сочинений: В 2 томах / Под ред. Соколова В. В. Т. 1. М., 1989.
4. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: В 8 томах / Под ред. Гулыги А. В. Т. 5. М., 1994.
5. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. М., 2003.
6. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 томах / Под ред. Лосева А. Ф., Асмува В. Ф., Тахо-Годи А. А. Т. 1. М., 1990.

Д. С. Курдыбайло

КОСМОГОНΙΑ ПЛОТИНА И УЧЕНИЕ О СПЕРМАТИЧЕСКИХ ЛОГОСАХ¹

Вопрос о влиянии стоицизма на философию Плотина неоднократно поднимался² в научной литературе, начиная по меньшей мере с 1930-х гг.³, однако некоторые концептуально значимые параллели остаются не исследованы до сих пор. Один из таких случаев — знаменитое стоическое учение о сперматических (семенных) логосах, которому отвечает излюбленный Плотинем образ семени (τὸ σπέρμα), встречающийся в *Эннеадах* сравнительно нечасто⁴, но всюду получающий сильный логический акцент. Собственно понятие «сперматического логоса» встречается еще реже, причем иногда в логически противоречивых контекстах⁵. С точки зрения строгой текстологии приходится признать, что у нас нет достаточного материала, чтобы достоверно реконструировать тот смысл, который мог вкладывать Плотин в этот стоический термин.

¹ Материал подготовлен при поддержке МОН РФ, ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., проект № 14.132.21.1039.

² Напр.: Бриссон Л. Λόγος и λόγοι у Плотина: их природа и функция. // Σχολή. Vol. 3, № 2, 2009. P. 433–444; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VI. М.: «АСТ», 2000; с. 492 и сл.

³ Witt R. E. The Plotinian Logos and Its Stoic Basis // The Classical Quarterly. Vol. 25. № 2, 1931. P. 103–111.

⁴ По моим подсчетам, не менее 17 раз.

⁵ А. Ф. Лосев дает концепцию сперматического логоса у Плотина в связи с представлением о «текущей сущности» (ИАЭ. Т. VI. С. 261), что, на наш взгляд, едва ли может быть обосновано одним лишь текстом *Эннеад* — хотя бы ввиду малочисленности употребления понятия λόγος σπερματικός Плотинем: нами найдено всего четыре таких места (Enn. III.1.7.3–4, IV.4.39.7–9 (дважды), V.9.9.9–10), содержание которых весьма разнородно, если не сказать противоречиво (от логосов то происходят все вещи в III.1.7.3–4, то они не способны сформировать новую вещь, но только наделить ее теми или иными качествами, структурой и т. д. в IV.4.39.7–9). Для понимания хода мысли А. Ф. Лосева ср. его интерпретацию стоического семенного логоса в ИАЭ. Т. V. С. 142. В упомянутой работе R. E. Witt (The Plotinian Logos and Its Stoic Basis...) Плотиново представление о логосах рассматривается в теснейшем переплетении с аналогичными воззрениями стоиков и даже Филона Александрийского. Несмотря на некоторую синкретичность анализа, автор выделяет все важнейшие, на наш взгляд, места в текстах *Эннеад* и отмечает имеющиеся среди них сложные, противоречивые моменты (Op. cit. P. 110).

Однако детальный анализ *Эннеад* позволяет сделать несколько, на наш взгляд, немаловажных наблюдений.

1. Диалектика семени. Плотин уделяет большое внимание, если не сказать, что заморожен особым качеством семени — семени любого, и растения, и животного, и человека — содержать в себе в потенции все сложное устройство будущего организма, содержать все его свойства и качества неким незримым образом, так что, исследуя само семя, ни этих качеств, ни строения, ни сложности обнаружить невозможно. Семя выступает как принцип дальнейшего развития, и каждый специфический момент этой принципиальной заданности, или предопределенности, Плотин называет логосом. Подчеркнем, что имеющиеся у нас текстуальные свидетельства не позволяют считать, что Плотин отождествлял этот «логос в семени» со сперматическим логосом.

Прежде всего, семя для Плотина двусоставно: оно образовано, во-первых, из невидимого логоса (или многих логосов), что является его первичным конституирующим началом, и, во-вторых, из «влаги», или, более обще, вещественного субстрата — это начало вторичное и подчиненное⁶, но тем менее совершенно необходимое; наконец, все вместе объемлется живою душой⁷. Схожим образом и сперматическому логосу Плотин сопоставляет материю, принимающую его⁸, но при этом сам логос не имеет силы эйдоса созидать сущую вещь из совершенного меона (материи), — это «сила первейшая, чем семенные логосы»⁹.

Логосы в семени (не называемые прямо «сперматическими») отвечают за окачествование¹⁰, «цвета́ и фигуры»¹¹, развитие и структурную расчлененность живого существа¹²; поскольку «эти логосы связаны с телами и телесными творческими деятельностями», то и сами они полагаются связанными с телесными качествами, то есть свойственными чувственному миру¹³.

Но самое главное свойство логосов в семени — осуществлять особый тип диалектики целого и частей: «...семя есть целое, — пишет Плотин, — и от него происходят части, в которых оно естественно разделено, и каждая часть — целое, и целое пребывает, не умаляясь, но материя делится — и все части суть одно»¹⁴. Когда из одного семени появляются на свет близнецы или даже несколько живых существ, это свидетельствует о том, что «та вещь, в которой часть есть то же, что и целое, в своей сущности превосходит количество и по необходимости сама должна быть бесколичественной (ἄλογον)»¹⁵. Поэтому нет ничего удивительного, когда из одного семени рождается множество организмов: если даже положить, что каждый логос в семени соответствует каждому организму, то «мы

⁶ Enn. V.1.5.10–13. О влажности семени ср.: VI.8.3.10–17.

⁷ Enn. V.3.8.6–7.

⁸ Enn. V.9.9.8–14.

⁹ Enn. IV.4.39.5–11. Здесь и далее текст *Эннеад* дается в переводе Т. Сидаша (с моей незначительной правкой) по изд.: *Плотин. Первая эннеада — Шестая эннеада* (в 7 т.) СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004–2005.

¹⁰ Enn. IV.4.29.33–38, VI.3.16.5–9.

¹¹ Enn. V.3.8.2–7.

¹² Однажды Плотин замечает, что если логос «не властвует над материей», то организм будет расти со врожденным увечьем, например хромым: Enn. V.9.10.2–6.

¹³ Enn. VI.3.16.31–38.

¹⁴ ...ἕκαστον ὅλον καὶ μένει ὅλον οὐκ ἠλαττωμένον τὸ ὅλον — ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε — καὶ πάντα ἐν (Enn IV.9.5.9–11).

¹⁵ Enn. IV.7.5.42–48.

не должны бояться беспредельности в семенах и логосах, поскольку *душа* содержит всех их»¹⁶ — подобно тому, как и число эйдосов в *уме* непостижимо для нас.

Пребывание логосов в семени предельно уподоблено способу нахождения логосов *души* в умном мире: «Все части пребывают в логосе [находящемся] в семени, вместе, разом в одном и том же, и ничто ни с чем не враждует, не разнится, ничему не мешает; потом уже нечто возникает в тяжести (*ἐν ὄγκῳ*), и иная часть в ином месте, так что вещи будут уже и мешать друг другу, и друг друга истреблять»¹⁷ — здесь мы встречаем привычное описание пространственной разделенности чувственного мира, которой не может быть в семени, где все логосы присутствуют в совершенном единстве, не подчиненном никакой физической пространственности с ее структурной разделенностью¹⁸ (и с чем теснейше сопряжена «тяжесть»).

Как видим, в отношении диалектики целого и частей Плотин склонен говорить о семени, используя больше характеристик мира умопостигаемого, нежели чувственного. Развитие семени, его рост и формирование самостоятельного организма, сопровождающееся определением и дифференциацией структуры, появлением пространственных очертаний и формы, мыслится им как переход от простоты к сложности, от «не имеющего частей начала — к завершающей чувственной»¹⁹ ступени развития, и в этом смысле всякая чувственная вещь может быть названа «выросшей из семени», то есть перешедшей от умной простоты к чувственной сложности — в противоположность умопостигаемым, «которые не [пребывали в] становлении... [развиваясь] из семени, но сами суть первоначальные причины [самих себя]»²⁰. Наконец, Плотин дает вполне отчетливую этико-эстетическую оценку этого становления:

Из покоящегося (*ἡσύχου*) семени развертывающий себя логос — развертывается, как ему представляется, в нечто великое, уничтожая, однако, [истинное] величие разделением на части и полагая, вместо единства внутреннего, единство, расточающее себя вовне, продвигающееся в бессильную протяженность²¹.

Это имплицитное противопоставление «бессильного протяжения» «сильной непротяженности», на наш взгляд, лучше всего выражает не только Платинов этический примат умопостигаемого перед чувственным, но и особое, едва ли не мистическое, отношение к семени, в своей малости, невыразительности и простоте заключающем такую великую силу (*σθένος*, в отличие от потенции-*δύναμις*), которой лишены даже кажущиеся самыми величественными чувственные предметы.

Плотин подчеркивает, что то непространственное единство, в котором логосы пребывают в семени, напоминает (если не тождественно) непространственное единство умопостигаемого мира, где «целое и части — одно и то же» (разумеется, в пределах диалектической антитетики). Значит, семя с точки зрения его логосов некоторым об-

¹⁶ Enn. V.7.3.20–22.

¹⁷ Enn. III.2.2.18–22.

¹⁸ Обозначаемой чаще всего через глагол *χωρίζω*. Ср., напр.: Enn. II.6.1.10–12: «...в семени все вещи есть вместе и каждая есть все остальные, и нет отдельно руки и отдельно головы; здесь же они отделены друг от друга» (...οὐ χεῖρ χωρὶς καὶ χωρὶς κεφαλῆ, ἐνθα δὲ χωρίζεται ἀλλήλων) — здесь само построение фразы относит семя не к чувственному миру, а к умному.

¹⁹ οἶον σπέρματος ἐκ τινος ἀμερούς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης (Enn. IV.8.6.9).

²⁰ Enn. III.1.8.7–8.

²¹ εἰς μῆκος ἀσθενέστερον (Enn. III.7.11.23–27).

разом причастно умного мира; но притом в нем присутствует и вещественная стихия, причем самым примитивным образом — это просто «влага», не имеющая какого-либо собственного окачествования или структуры. Умная простота и вещественная элементарность семени ставят его в срединное положение между умным и чувственным мирами: оно, оставаясь совокупностью логосов, тем не менее уже приняло в себя материю как подлежащее, в отношении которого логосы приобретают особый характер определенности. В отличие от логосов в чистоте умного мира, логосы семени уже таковы, что готовы к оформлению материи, они определены относительно вещественного инобытия, и вот в этом узком смысле о них действительно можно говорить как о своего рода «текучей сущности»²². Несмотря на умную непространственность логосов в семени, Плотин называет их телесными, так что «благодаря своей материи, как телесный» логос, есть, «например, что-то влажное; сам же он, как целое, есть эйдос, а как тождественный производящему эйдосу души, есть логос»²³.

Семя оказывается особой промежуточной ступенью в возникновении живого существа, с ним, как отмечено выше, соединена частная душа, объемлющая логосы²⁴. Здесь напрашивается симметричная аналогия между частным живым существом и космосом как целым, между частной душой и *душой* мира, так что и отдельно взятому семени отвечала бы некая изначальная «сперматическая» фаза космогенеза. У Плотина, однако, об этом мы не находим ни слова, хотя сам подобный переход для него вполне понятен: в контексте рассуждения о логосах в семени и о развитии индивидуального организма Плотин, не обинуясь, называет последний микрокосмом²⁵. Еще одно имплицитное уподобление находим, когда единство и раздельность логосов в семени Плотин сравнивает с единойраздельностью частных душ: высшая, «нераздельная» часть каждой из них обща и едина, пребывает в умопостижимом мире, тогда как «низшие» части, разделяясь, вселяются в чувственные тела²⁶. Но это ведь означает и обратное: раз нашему космосу действительно свойственна такая единойраздельность, значит, и он как целое может рассматриваться как некое великое семя, достигшее затем расчлененности и раздельного окачествования «взрослого» существа...

На этом этапе выстраивается картина, наиболее приближающаяся к стоической концепции сперматических логосов, являющихся не только основанием бытия всякой отдельной вещи, но и всей космологии в целом, обеспечивая устойчивость и неизменность строя мироздания в чреде экипиров и диакосмез. Однако этой-то универсальной, «макрокосмической» сферы применения диалектики семени и логосов, в нем сосредоточенных, у Плотина мы и не находим²⁷. Но вместо этого мы неожиданно сталкиваемся с другим, казалось бы никак не связанным с темой семени, сюжетом.

2. Двухстадийное оформление материи. В ряде трактатов, и прежде всего в II.4, Плотин подробно останавливается на вопросе о том, как возникает тяжесть, величина

²² См. выше, сн. 5.

²³ Enn. V.9.6.15–19.

²⁴ Ср. также: Enn. IV.7.5.2–8.

²⁵ «В семенах логосы ваяют и формообразуют живые существа как некие микрокосмы», ἐν σπέρμασι λόγοι πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῷα οἷον μικροὺς τινας κόσμους (Enn. IV.3.10.11–13).

²⁶ Enn. IV.9.3.11–19.

²⁷ Хотя у Плотина подобного рассуждения мы не находим, тем не менее такой оборот мысли вполне естественен для греческого мифомышления, напр. для орфиков (fr. 55 Kern, рус. пер.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 62, и множество прочих рассуждений о мировом яйце).

и протяжение чувственных предметов. Оказывается, эти свойства имеют не эйдетическое происхождение (каковы суть определенные качества, напр.: цвет, размер, форма и т. п.), а привходят в тело со стороны материи, уже обладающей неопределенной тяжестью и протяжением, и с привхождением эйдоса они лишь принимают то или иное количество (количество тяжести становится массой, а количество протяжения становится длиной). Однако ясно, что чистая материя не имеет совершенно никакой определенности, и потому и тяжесть, и протяжение также вносятся в нее каким-то предварительным влиянием умопостигаемого мира.

Напомним, что Плотин ни на миг не сомневается в вечности и несозданности космоса, в том числе и его материи, и потому невозможности какой бы то ни было космогонии. Но в порядке нашего рассуждения мы схватываем мысль что-то раньше, а что-то позже, связывая отдельные этапы мышления правилами логического и причинного следования, поэтому для нас и космогония, и отдельные ее этапы вполне мыслимы, а членораздельное сопоставление их полезно для уяснения строя мироздания. И сам Плотин часто ведет свое рассуждение именно таким образом, порой настолько красочно, что кажется, будто вся условность подобного рассуждения полностью исчезает...

Итак, материя как таковая, в своем «чистом» состоянии, то есть мыслимая безотносительно всякого эйдетического оформления, не будет в том числе ни протяжением, ни тяжестью. Однако Плотин называет ее «призраком тяжести» (φάντασμα ὄγκου)²⁸, ибо материи надлежит «стать, возникая, тяжестью». В отличие от других качеств, которые в дальнейшем принимает материя, к восприятию тяжести она «наиболее способна, как первое [подлежащее] и “пустая” тяжесть»²⁹.

Тяжести сопутствует величина (μέγεθος), и присутствием их обеих материя отличается от души, которая также «приемлет» в себе все вещи; но в душе вещи присутствуют не имеющими величины, а потому и ни протяжения, ни тяжести. Материя же обретает прежде всего именно эти три характеристики, а потом уже рождает самостоятельные вещи³⁰.

Обретение величины, тяжести и протяжения принципиально отличается от всякого эйдетического определения материи. Если мы привыкли считать, что эйдос вносит в материю предел, форму, качества, наделяет ее всем необходимым, чтобы ее оживотворила душа космоса или отдельная частная душа, то здесь Плотин говорит о чем-то принципиально ином — потому что и результатом этого необыкновенного акта будет не конкретная, определенная, имеющая конечные очертания вещь, но — неопределенная, быть может, еще даже безвеличинная тяжесть.

Плотин называет это «общением души с материей», используя глагол πρобоιλέω³¹, букв. «обращаться с речью», «начинать говорить (с кем-либо)», «беседовать» (заметим, что именно душа — первая сфера, наполненная логосами — не только оформленными «смыслами», но и «словами»). Впрочем, «обращаясь к материи с речью», душа не в силах как-либо определить (ὀρίσαι) материю, внести в нее какой-либо предел или границу,

²⁸ По всей видимости, он находит это именование достаточно удачным, чтобы повторять его трижды: Enn. II.4.11.27 и 29–30, III.6.7.13.

²⁹ Enn. II.4.11.25–28. И далее: «Исходя из этого, некоторые говорят, что материя и есть пустота».

³⁰ Enn. II.4.11.14–19.

³¹ Enn. II.4.11.31.

она «растекается в неопределенности, ничего не ограничивая»³². Кажется, что *душа* бессильна в своем усилии, теряет саму себя и ничего не достигает, — однако это вовсе не так, что Плотин покажет особенно явственно, когда ему придется опровергать гностическое учение о «склонении» и «падении» мировой *души*³³.

Что же происходит? По мере того как *душа* исходит в «неопределенность» и «неограниченность» (что это, если не сама материя?), материя, в свою очередь, становится неким образом причастна *душе*, и, если можно так выразиться, приобретает определенность именно как неопределенная, некую устойчивость в неопределенности.

Материя, пришедшая в соприкосновение с *душой* мира, по мысли Плотина, может быть названа «великим-и-малым»³⁴ — тем особым понятием, которое пересказывает (или изобретает?) Аристотель, излагая учение позднего Платона об идеальных числах³⁵. Этот синоним «неопределенной двойцы» не есть меон в чистом виде, в нем нарочито подчеркнут идеально-числовой момент, а именно принцип числовой (структурно-числовой) неопределенности, — то «неопределенно многое», в соединении с которым *единое* производит все многообразие единичностей (генад) и идеальных чисел. Разумеется, Плотин не утверждает, что материя в нашем контексте и есть то самое «идеально-числовое» «великое-и-малое», — ведь раз существует *душа*, то давным-давно существуют уже идеальные числа, неопределенная двойца и само *единое*, — но все же материя приобретает особое качество: качество числовой (количественной) неопределенности, она «стягивается из великого в малое, и распространяется из малого в большое»³⁶, не имея никакой собственной «великости», «малости» или вообще «величины». Беспредельная, бесформенная, она не движется и не покоится, но сама эта антиномика «стягивания» и «расширения» предполагает иррациональную динамику, некое колыхание, колебание, незримую и ускользающую от мысли подвижность...³⁷

И вот эта особым образом конституированная неопределенность материи, — неожиданно резюмирует Плотин, — и есть та самая тяжесть, ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος³⁸. Именно благодаря ей материя может принимать в себя любую величину и приобретать затем тот или иной, вносимый эйдосом облик. По мере созидания чувственного космоса материя «становится многим», то есть из нее образуются многие вещи, она «будучи вводимой во все, становится всем», — и тут Плотин снова делает неожиданный вывод, — «таким образом, она обрела природу тяжести»³⁹.

³² ...εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτὴν οὔτε περὶ γράφουσα... (Enn. II.4.11.31–32).

³³ Enn. II.9.4. Трактат «Против гностиков» (II.9) в хронологии Порфирия — 33-й, тогда как разбираемый сейчас II.4 — более ранний, 12-й.

³⁴ Enn. II.4.11.33–34.

³⁵ О «неписанном учении» Платона и, в частности, о теории идеальных чисел см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 617–620. Ср. также критику этих воззрений в ст.: Мочалова И. Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия (в наст. изд.).

³⁶ Enn. II.4.11.35–36.

³⁷ В трактате «О числах» применительно к беспредельному прекрасно показывается его текучесть и неуловимость для нашего мышления, тогда как само по себе оно не может быть названо ни движущимся, ни покоящимся, а сами эти покой и движение не могут быть пространственными (τοπικῆν, Enn. VI.6.3.18–43).

³⁸ Enn. II.4.11.33–38.

³⁹ ἔσχε τοῦτον τὸν τρόπον φύσιν ὄγκου (Enn. II.4.11.41–43).

Что означает это вторичное заключение об обретении меоном тяжести? По всей видимости, здесь для Плотина наиболее существенно, что в какой-то момент космос начинает мыслиться в своей завершенности, как законченное, совершенное, самодовлеющее целое. И соответственно — пускай только нами мыслимый, переход от частичности к целости, от незаконченности к завершенности имеет свойство некоего онтологического «скачка», касающегося не только космоса как такового, но и его материи. До него материя мира есть материя «чего-то», после — она уже материя «всего». Вот эта всеохватность и единство целого в отношении космоса, в отношении материи становится манифестацией ее неопределенности: она, бывшая «чем-то», стала теперь «всем, чем угодно», в ней осуществилось предельное разнообразие бытия, в ней налично все, что только может быть в ней воплощено, — здесь очень важно помнить, что Плотин мыслит космос вечным и неизменным, почему и материя его вневременно содержит всю полноту сущего.

И эта полнота в отношении сущего космоса есть многообразие «всего», тогда как в отношении материи — лучшее свидетельство ее собственной неопределенности. Эта неопределенность приобретает некую иррациональную устойчивость: Плотин приписывает материи «стремление к ипостасийности и устойчивость без пребывания в покое»⁴⁰.

* * *

Однако двойственность действия души, — условно говоря, «подготовительного» и «оформляющего», — имеет вполне строгое диалектическое основание в рамках мысли Плотина. Одно из главнейших онтологических свойств умпостигаемых ипостасей таково, что «все, [что есть,] с необходимостью отдает себя иному [последующей ипостаси], ибо [в противном случае] благо не было бы благом, ум — умом, а душа — тем, что она есть»⁴¹. При этом очевидно, что всякое дарование себя иному не причиняет никакого ущерба и вообще никакого изменения дарующей ипостаси, ибо каждая из них пребывает в вечном и неизменном совершенстве. Тем не менее эти два момента — покоящейся самотождественности и соотношения с иным через своеобразную *πρόοδος* — по-разному сочетаются в трех умных ипостасях. Здесь полезно вспомнить, что Плотин истолковывает построения «Парменида» таким образом, что *единому* усваивается обозначение «одного», *уму* — «едино-многого», а *душе* — «единого-и-многого»⁴². В частности, это означает, что дарование себя иному для *единого* никак не сказывается на его собственном пребывании в абсолютном и нераздельном единстве; что касается *ума*, то его единство как целого и множественность как мира частных умов дана в совершенном диалектическом различествующем тождестве, почему и его дарование себя *душе* диалектически же отождествляется с неизменностью в самом себе. Но мировая *душа* уже не имеет такого диалектического совершенства, она как целое не пребывает в таком тождестве со своими частями, отчего, в частности, человеческие души (пока пребывают в теле) не осознают своего тождества с единой высшей душой как очевидную и неизбежную данность. В этом членении диалектического тождества-различия целого и частей происходит и разделение ее «дарования себя иному» и «пребывания в себе»:

⁴⁰ ὑποτάσεως ἕφεσις καὶ ἐστῆκος οὐκ ἐν στάσει, при этом она все та же φάντασμα ὄγκου... καὶ ἀόρατον καθ' αὐτό — (Enn. III.6.7.13–14).

⁴¹ Enn. II.9.3.7–9.

⁴² Соответственно, ἕν, ἕν πολλά, ἕν καὶ πολλά, (Enn. V.1.8.25–26). См. коммент.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VI. М.: АСТ, 2000. С. 337–338.

хотя фактически эти стадии совершенно одновременны и нерасчленимы, в порядке нашего логического анализа они расходятся в антиномическое сочетание.

Именно в *душе* эти два момента даются в логической раздельности, в соответствии с тем, насколько *душа* есть «единое-и-многое». Как представляется, таким образом происходит и соотнесение *души* с чистым меоном: логически в оформлении материи выделяются две стадии, одна из которых отвечает дарованию *душою* себя иному, когда *душа* как бы теряет себя, «исходя» в материю, а вторая — пребыванию *души* в неизменной самоидентичности, ее неделимости и устойчивости логоса, проображающего в материи границу, форму и качества, вместе служащие выражению эйдоса.

Соответственно, и возникновение чувственного космоса логически может быть разделено на две стадии: (1) изначального формирования нерасчленного единства, в котором (2) затем возникает оформление и дифференциация. Позднее Плотин будет настаивать на том, что демиург, создавая космос, должен был сначала помыслить — и тем самым сразу же и создать — космос как целое, а затем перейти к частям, которые «уже содержались в представлении целого»⁴³. Диалектика целого и частей, выражающаяся здесь, обусловлена пониманием души как «единого-и-много» и тесно связана с необыкновенным «возбуждением» материи.

3. Выводы. Настало время установить, может ли это «необыкновенное» домирное состояние материи быть названо своеобразным «семенем» космоса? В поисках ответа мы, прежде всего, обнаруживаем, насколько далек здесь оказывается Плотин от стоической концепции сперматических логосов, насколько своеобразна и независима его собственная концепция — пусть и условно принимаемой — космогонии. Мировая *душа*, выступая источником «возбуждения», «оживотворения» материи, являет себя как умное целое, не дифференцированное на множество логосов, которому могла бы противопоставляться простота недифференцированного материального субстрата. Здесь мы видим существенное отличие от концепции «логосов в семени» частного живого существа, как она мыслится самим Плотинем.

Однако для понимания свойств материи это сопоставление представляется чрезвычайно важным. Оставляя в стороне проблему собственно логосов, мы можем соотнести «отяжелевшую» и «вытянувшуюся» материю, готовящуюся стать космосом, с той бесформенной «влажгой», из которой затем разовьется живой организм. Именно момент «подготовленности», «возбуждения» материи, приобретения ею восприимчивости к эйдосам и их числовой структуре, налагающей количественную меру на тяжесть, протяжение и любые подобные свойства, лучше всего раскрывает живородную силу семенной «влаги».

Как видим, различие между диалектикой «семенных логосов» макрокосма и микрокосма обусловлено диалектикой целого и частей: для единого и всецелого космоса изначальным принципом оформления выступает мировая *душа* как целое, для частных организмов — их частные души и частные логосы, во множестве сопоставленные каждому отдельному существу. Однако в отношении материи, которая в силу своей иррациональности трансцендентна диалектике целого и частей, не будучи ни целой, ни частичной, различие между макрокосмом и микрокосмом снимается, и «сперматическая фаза» космогонии — какой бы условной она ни была — являет себя в полноте и напряженности непосредственной действительности при всяком рождении в мир нового живого существа...

⁴³ Enn. II.9.12.12–16.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бриссон Л. Λόγος и λόγοι у Плотина: их природа и функция // Σχολή. 2009. Vol. 3. № 2. P. 433–444.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VI. М.: АСТ, 2000.
3. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
4. Мочалова И. Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия (в наст. изд.).
5. Плотин. Эннеады: В 7 т. Т. 1–6. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004–2005.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
7. Witt R. E. The Plotinian Logos and Its Stoic Basis // The Classical Quarterly. 1931. Vol. 25. № 2. P. 103–111.

А. А. Плешков

О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И ПЛОТИНА¹

Трактат Плотина «О времени и вечности» (III. 7 — *Περὶ αἰώνος καὶ χρόνου*) представляет собой один из наиболее значимых источников наших представлений о том, что можно было бы назвать древнегреческой «философией времени». Взгляды Плотина на проблему времени и вечности оказали серьезное влияние не только на последующий неоплатонизм (Ямвлих, Прокл, Дамаскин), но и на раннехристианскую мысль (Боэций, Августин)².

По мнению исследователей именно Плотин впервые предлагает онтологическое определение вечности³. Тем не менее я попытаюсь показать, что здесь он наследует уже устоявшейся традиции, в центре которой — философская концептуализация понятия αἰών, осуществленная Платоном. Для того чтобы проиллюстрировать этот тезис, я предлагаю кратко рассмотреть основные идеи трактата Плотина, затем обратиться к традиции употребления слова αἰών у предшественников и современников Платона, наконец попытаться наметить стратегию интерпретации одного из центральных фрагментов платоновской космологии (37d).

Плотин: вечность и время как модусы существования

В рамках данной работы у меня нет возможности предложить подробный анализ трактата, тем не менее я попытаюсь обозначить его центральные идеи⁴. Важнейшее

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «56», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 г.

² См. напр.: *Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78. № 8. P. 429–458; Sorabji R. Time, Creation, and the Continuum: theories in antiquity and the early middle ages. L.: Duckworth, 1983; Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.*

³ «Плотин первый, кто сформулировал не темпоральное, а онтологическое понятие вечности. Вечность — это полнота бытия» (*Бородай Т. Ю. О вечности мира // Антропология культуры. Вып. 1. М.: ОГИ, 2002. С. 120*). См. также: *Гайденко П. П. Указ. соч. С. 46.*

⁴ Этот трактат тем не менее, тщательно анализируется в исследовательской литературе, напр.: *Гайденко П. П. Указ. соч. С. 44–51; Бородай Т. Ю. Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). М.: Круть, 2010. С. 117–120; Clark G. H. The Theory of Time in Plotinus // The Philosophical Review,*

место первой части трактата занимает развернутое определение понятия вечности (αἰών), предложенное Плотинем (III. 7. 3):

«Рассматриваемая, как это многообразие, как своего рода субстрат (δύναμις) умопостигаемого мира, вечность называется субстанцией (οὐσία); как жизнь — она является движением, как неизменно пребывающее начало — это покой, как единство в многообразии — она есть первично данное тождество. Если все эти различные формы вечности мы снова объединим в живом бытии умопостигаемого мира... то совокупность всех этих моментов даст нам вечность (αἰών) в форме жизненного процесса, постоянно тождественного с самим собой»⁵.

Как видно из этого фрагмента, вечность не является каким-либо свойством умопостигаемого мира, но в зависимости от «точки зрения» открывает различные состояния и свойства Ума. Таким образом, вечность, по Плотину, является совокупностью всех свойств и состояний умопостигаемого мира в их совместной и само-тождественной жизни.

Жизнь такая принадлежит Уму (III.7.3), но тем не менее нельзя говорить об их «полном тождестве», хотя Ум и вечность, как указывает Плотин, и «обладают одним и тем же содержанием» (III.7.2). Для того чтобы прояснить этот момент, Плотин обращается к любимой им метафоре света: вечность не есть Ум сам по себе, но это как бы исходящий от него «свет его тождества с самим собой» (III.7.3). Важно, что вечность не является при этом акциденцией Ума, но, по словам Плотина, она «проникает весь этот мир» (III.7.4).

Иными словами, αἰών стоит воспринимать как особую форму или модус существования, характерный для Ума. Вечность — это жизнь Ума, но жизнь, выходящая за рамки обычного понимания этого слова: она предполагает полноту бытия. Прояснить этот тезис поможет рассмотрение понятия χρόνος и ψυχή у Плотина.

Рассматривая природу времени, Плотин предлагает метафизическую историю его рождения. Вслед за Платоном он указывает на связь αἰών и χρόνος, через отношение παράδειγμα — εἰκών (III.7.1). Но в отличие от Платона, у которого образ вечности творит демиург, у Плотина время, находившееся в свернутом виде, но по своей природе сверхактивное, само отделилось от вечности (III.7.11):

Но ввиду того, что его [времени] внутренняя природа обладала неудержимой активностью и, стремясь к самостоятельному существованию, хотела увеличить сферу своего господства, время пришло в движение, а так как мы сами всегда двигались от одного предшествующего пункта к другому и, таким образом, описывали путь определенной длины, то мы и получили время как отображение (εἰκών) вечности (αἰών).

По аналогии с уже рассмотренным выше отношением αἰών и νοῦς, можно сказать, что хотя ψυχή и χρόνος обладают одинаковым содержанием, тем не менее их нельзя полностью отождествить. Плотин последовательно выдерживает симметричность своего рассуждения, что находит свое подтверждение в его определении времени (III.7.11):

«...Время — это жизнь (βίος) Души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому».

1944. Vol. 53. № 4. P. 337–358; Sorabji R. Op. cit. P. 98–172; Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York: State University of New York Press, 2007. P. 89–135.

⁵ Здесь и далее — пер. Г. В. Малеванского.

Отсюда следует, что так же, как вечность является особым модусом существования Ума, так же и время является модусом существования Души. Соотношение между ними пропорциональное: так же как Ум сообщает Душе «высшую степень божественности» и совершенства (V.1.3), так же и вечность сообщает высшую из возможных степеней совершенства времени. Этот момент важен в свете критики Платином предшествующей традиции: все критикуемые Платином философы не смогли предложить адекватного определения времени, так как сформулировать его они пытались исходя из понятий движения или отношения.

Итак, вечность — это жизнь Ума, содержащая в себе как полную и безграничную жизнь, так и время до его «разворачивания» на нижней ступени бытия. Время — это жизнь Души, распадающаяся на темпоральные измерения (было, есть, будет) в процессе своего существования. Отношение и взаимосвязь αἰών и χρόνος, соответствующее отношению νοῦς к ψυχή, определяется понятием εἶκόν. Также необходимо обратить внимание на то, что хотя вечность и обнаруживает себя впервые на уровне Ума, она находится в постоянной связи и с Единым (III.7.4). Так же как Единое обладает и Истиной, и Красотой, при этом, находясь выше обеих, Единое обладает и вечностью. В таком случае αἰών является не только особым модусом бытия Ума и образцом для χρόνος — модусом бытия Души, — но и объединяющей силой, пронизывающей, как пишет Плотин, «все бытие целиком» (III.7.4).

Краткая история «вечности» (αἰών)

Для правильного понимания значения и смысла понятия αἰών я предлагаю обратиться к наличному словоупотреблению в древнегреческих текстах. Для более короткого и систематического изложения я предлагаю определить семантическое и понятийное поля слова⁶. Под семантическим полем я подразумеваю ряд значений, которые несет слово, т. е. *ядро слова*. Понятийное поле — система контекстуально взаимосвязанных слов и понятий, т. е. *контекстуальная периферия слова*. Итак, в *эпической поэзии (Гомер, Гесиод)*⁷ семантическое поле айона⁸ составляет значение «жизнь» (возможно, также «жизненная сила», «вещество жизни»). Αἰών=жизнь, тем не менее не следует считать абстракцией: речь здесь идет о непосредственной телесной данности, что находит подтверждение в значении «спинной мозг»⁹. Говоря о понятийном поле, мы можем с уверенностью сказать, что αἰών выступает в тесной связи с такими понятиями, как душа (ψυχή), жизнь (βίος, ζωή) и смерть (θάνατος). Взаимосвязь жизни и смерти выражается в слове косвенно: там, где нет айона,

⁶ Более подробный анализ можно найти, напр.: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei, 1916. S. 6–37; *Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs*. Heidelberg: Carl Winter, 1989. S. 11–30; *Keizer H. M. Life-Time-Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999. P. 15–59.

⁷ *Гомер*. Илиада IV 477–479; XVI 453–457; XVII 300–303; XIX 23–27 и др.; *Одиссея*. IX 523–525; *Гесиод*. Щит Геракла. 330–335.

⁸ Я использую транслитерацию «айон», а не традиционное — «эон», дабы избежать любых позднейших коннотаций, связанных с христианским контекстом словоупотребления.

⁹ Гомеровы гимны. IV 41–42; 118–119; *Гиннократ*. Эпидемии. 7, 122; *Пиндар*. Фр. 111. См. также: *Онианс Р. На коленях Богов*. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 206–231.

наступает смерть. В своеобразной «апофатичности» слова может быть усмотрена характеристика конечности, ограниченности, завершенности, что предполагает восприятие αἰών=жизнь как некоей полноты. Далее, в **хоральной лирике (Симонид, Пиндар, Вакхилид)**, семантическое поле несколько расширяется: в некоторых фрагментах αἰών приобретает специфическое значение судьбы¹⁰. Тем не менее нельзя сказать, что это значение «изобретается» или «привносится», коль скоро айон изначально употреблялся для обозначения полной жизни, которую можно охарактеризовать в ее целостности. То есть смысл судьбы имплицитно уже содержится в слове. Расширяется и понятийное поле: сохраняя связанность с понятиями жизни (βίος, ζωή), смерти (θάνατος), души (ψυχή) и полноты, айон употребляется во взаимосвязи с понятиями божество (θεός), судьба (μοῖρα) и время (χρόνος). Наверное, наиболее отчетливо смысл полноты айона выражается в **исторических (Геродот, Фукидид, Ксенофонт) и ораторских (Исократ, Ликург) произведениях**, где полнота и длительность αἰών=жизнь, противопоставляется дискретности βίος=жизнь или моменту времени жизни=χρόνος¹¹. Словоупотребление в произведениях **греческих трагиков (Эсхил, Софокл, Эврипид)** оказывается весьма разнообразным, тем не менее и здесь айон употребляется чаще всего в указанном смысле полноты жизни¹². Наконец, несколько слов необходимо сказать и о словоупотреблении в **философских текстах**. В сохранившихся фрагментах мы находим не так много примеров словоупотребления. Аутентичность одних свидетельств ставится под сомнение (напр.: Гераклит В50; Филолай В21, В23¹³), другие (напр.: Ксенофан В7; Гераклит В52), кажется, противятся любой однозначной интерпретации и заслуживают отдельного разговора. Наибольший интерес представляют для нас **фрагменты Эмпедокла (В17.10–11; В16DK¹⁴)**, который, кажется, употребляет αἰών специфически, для обозначения лежащей в основе космоса силы. Тем не менее эта сила может быть также охарактеризована как полнота, полнота жизни-и-времени, или, выражаясь философским языком, полнота бытия. Несмотря на эту специфику, αἰών Эмпедокла не изменяет «традиционному» понятийному полю: слово тесно связано с понятиями жизни (βίος, ζωή), времени (χρόνος) и носит смысловую окраску полноты.

¹⁰ *Афиней*. Пир мудрецов. XII, 5; *Пиндар*. Истмийские песни. VIII 14–15; Немейские песни. II 6–10 и др. В то же время αἰών используется и в характерном для рассмотренных выше фрагментов смысле жизни: *Вакхилид*. Эпиникии. I 151–154; III 154; *Пиндар*. Пифийские песни. IV 184–187; Фр. 126b и др.

¹¹ *Геродот*. Истории. III, 40, 2; VII. 46, 1–4 и др.; *Ксенофонт*. Киропедия. II, 1, 19; III, 3, 3 и др.; *Фукидид*. История. I, 70, 8.; *Исократ*. IV. Панегирик. 28–29 и др.; Архидам. 108–109; *Демосфен*. XVIII. За Ктесифона о венке. 203; *Ликург*. I. Против Леократа. 7 и др.

¹² *Эсхил*. Просительницы. 574; Агамемнон. 553–554 и др.; *Софокл*. Трахинянки. 1–3 и др.

¹³ Противопоставление αἰών — χρόνος, по всей видимости, не входит в тело фрагмента Гераклита (см.: *Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary by M. Marcovich. Merida, 1967. P. 111–118*), а по поводу ложности обоих фрагментов Филолая в исследовательской литературе царит относительное согласие (см.: *Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge: HUP, 1972. P. 242–243; Huffman C. A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. Cambridge: CUP, 1993. P. 343–344*).

¹⁴ Тем не менее ср. с В110 DK, где Эмпедокл употребляет αἰών в обычном значении «жизнь» с явной смысловой окраской целостности.

Платон: вечность как жизнь модели и время как структура мира

Теперь мы можем перейти к рассмотрению «философии времени» Платона. Причем я предлагаю идти не от знаменитого определения в части «Тимея» 37d, а от «космологического» контекста. Итак, нужно обратить внимание, что в «Тимее» Платон излагает «позитивное учение» о космосе, в отличие от «Федона» (62b, 65d, 67d), «Кратила» (400c), «Государства» (514a–515c, 517b, 532e) и «Федра» (246c–d, 247d, 249b). В уже знакомых нам терминах παράδειγμα — εἰκὼν автор прямо указывает на совершенность творимого мира, основываясь на благости демиурга («Тимей» 29a–b):

Но для всякого очевидно, что первообраз был вседлительным (ἀίδιος): ведь космос — прекраснейшая (κάλλιστος) из возникших вещей, а его демиург — наилучшая (ἄριστος) из причин. Возникнув таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума¹⁵.

Кроме того, в отличие от христианского Творца, демиург Платона не творит мир *ex nihilo*, но актом творения лишь упорядочивает уже существующее в беспорядке и хаосе (30a). Причем можно с уверенностью сказать (см.: «Тимей» 37d, 38a, 38c, 39c), что в основе упорядочивания лежит понятие числа (ἀριθμός)¹⁶, а демиург выступает в роли вселенского математика. Здесь можно вспомнить, что именно математика (искусство измерения) является условием различения истинного и ложного подобия (εἰκὼν/φάντασμα), описанных в «Софисте» (235d–236c)¹⁷. Также Платон пишет в «Протагоре» (356d–e):

«Так если наше благополучие заключается в том, чтобы и создавать, и получать большее, а мелочей избегать и не создавать, то что полезнее нам в жизни: искусство измерять (τέχνη μετρητική) или сила видимости (φαίνόμενος δύναμις)? <...> Искусство измерять лишило бы значения эту видимость (φάντασμα) и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь»¹⁸.

Математика, положенная в основу космического порядка, является, очевидно, не только условием «наилучшести» космоса, но и условием возможности его рационального познания. Ведь, как отмечает Платон, искусство измерения есть одна из главнейших способностей, дарованных человеку божественной природой («Филеб» 66a¹⁹).

Теперь мы можем попытаться определить статус времени. Платон, по всей видимости, не подразумевает принципиальной разницы между временем (χρόνος) и небом (οὐρανός) (37e–39e): и то и другое он описывает в одних выражениях (напр.: μετέομαι τῇ διαίωνίῳ φύσει или μετέομαι τῷ αἰῶνι), ясно указывая на невозможность их отдельного существования. Интересно, что Платон говорит о звездах как «орудиях времен» (ὄργανα χρόνων — 41e), используя множественное число, и тем самым

¹⁵ Здесь и далее (кроме оговоренного случая) — пер. С. С. Аверинцева с изм.

¹⁶ См., напр.: Von Leyden W. Op. cit. Pp. 35–52; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: АСТ, 2000. С. 367–480; 681–684; 724–734.

¹⁷ См. также: Hoffman D. C. Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, 2008. № 1. P. 1–29.

¹⁸ Пер. В. С. Соловьева.

¹⁹ См.: Von Leyden W. Op. cit. P. 42.

указывает на существование многочисленных временных систем²⁰, объединяющихся воедино в «совершенном годе». Такое объединение и есть наибольшее уподобление копии образцу (39d–e):

«Однако же возможно усмотреть, что совершенное число времени совершенного года завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, совместно придут к своей исходной точке... Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносущей природе (διαίωνιας φύσις)».

Таким образом, полный (совершенный) цикл обращения небесной сферы — есть наибольшее уподобление сотворенного космоса покоящейся в себе вечности первообраза. Также нужно отметить, что небо, время и число выступают у Платона в очень тесном смысловом единстве²¹. Время, по Платону, является математическим видением движения небесных светил, выраженным с помощью числовых отношений. Эти числовые отношения заложены в основу мира демиургом и представляют собой своеобразную структуру творимого мира.

Теперь, вооружившись полученными выводами, мы можем перейти к центральному фрагменту «философии времени» Платона (37d):

«Итак, в соответствии с тем, что сам образец (παράδειγμα) оказывается живым вседыщимся существом, [демиург] попытался и все это [творимое] настолько, насколько возможно, создать подобным. Однако все-таки природа этого существа является вечной (αἰώνιος), и этого нельзя в полной мере передать ничему рождающемуся, [он] замыслил сделать некоторое движущееся подобие (εἰκὼν) вечности (αἰών). И вместе с тем, как устраивает небо (οὐρανός), делает при этом, что вечность (αἰών) остается неподвижной в едином, вечный (αἰώνιος) же образ (εἰκὼν), движущийся от числа к числу — как раз то, что мы называли временем (χρόνος)²²».

Необходимо обратить внимание на грамматическую неопределенность самого определения «как раз то, что мы называли временем» (τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὡνομάκαμεν), которое может отсылать нас сразу к трем «денотатам»: небу, образу, числу²³. В современной исследовательской литературе²⁴ отмечается, что образом айона у Платона выступает как раз небо, и, учитывая указанную выше синонимичность понятий οὐρανός и χρόνος, становится ясно, что «мы называли временем» именно небо, т. е. движение небесных светил.

Такая интерпретация позволяет нам сделать однозначный, в контексте раннего словоупотребления αἰών, вывод: вечность у Платона есть особый модус существования модели, который «воссоздается» демиургом при творении в небе. Небо как копия полноты жизни модели есть структура, т. е. своеобразное упрощение, схематизация

²⁰ Ср. «Тимей» 39c–d: «Что касается круговоротов прочих светил, то люди, за исключением немногих, не замечают их, не дают им имен и не измеряют их взаимных числовых отношений, так что, можно сказать, они и не догадываются, что эти необозримо многочисленные и несказанно многообразные блуждания также суть время». См. также: *Von Leyden W.* Op. cit. P. 40.

²¹ *Keizer H. M.* Op. cit. P. 74; *Leyden von W.* Op. cit. P. 39–40.

²² Перевод автора. А. П.

²³ См.: *Keizer H. M.* Op. cit. P. 72; *Brague R.* Du temps chez Platon et Aristote. P.: Presses Universitaires de France, 1982. P. 66.

²⁴ *Böhme G.* Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974. S. 69; *Brague R.* Op. cit. P. 59.

жизни. Именно эту структуру, выраженную через числовые отношения, мы и называем временем. Время, причастное через математику божественному началу, есть доступная разумному познанию структура творимого космоса. Для иллюстрации мысли Платона можно предложить геометрическую метафору: вечность — это шар (трехмерная фигура), небо — это окружность (двухмерная фигура) или, точнее, начертание окружности, а время — формула(ы), описывающие эту окружность.

Таким образом, под αἰών'ом Платон не подразумевает трансцендентной вечности, лишенного длительности бесконечного безвременья, как ему приписывает «традиционная интерпретация»²⁵, но он использует слово в сходном Плотину и ранней традиции смысле, адаптируя его для своей космологии. Αἰών Платона — есть полнота бытия, модус существования модели²⁶.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Афиней*. Пир мудрецов. Книги IX–XV / Пер. и примеч. Н. Т. Голинкевича. М.: Наука, 2010.
2. *Бородай Т. Ю.* О вечности мира // Антропология культуры. Вып. 1. М.: ОГИ, 2002. С. 111–150.
3. *Бородай Т. Ю.* Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). М.: Кругъ, 2010. С. 117–120.
4. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
5. *Гомер*. Илиада / Пер. В. В. Вересаева. М.; Л.: Гослитиздат, 1949.
6. *Гомер*. Одиссея / Пер. В. В. Вересаева. М.: Ладомир, 2002.
7. Гомеровы гимны / Пер. В. В. Вересаева. М.: Недра, 1926.
8. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: АСТ, 2000.
9. *Онианс Р.* На коленях Богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
10. *Пиндар*. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Пер., ст. и комм. М. Л. Гаспарова. Отв. ред. Ф. А. Петровский. М.: Наука, 1980.
11. *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.
12. *Плотин*. Эннеады: В 2 т. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995–1996.
13. *Фукидид, Ксенофонт, Геродот*. Вся история Древней Греции. М.: АСТ, 2010.
14. *Böhme G.* Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.
15. *Brague R.* Du temps chez Platon et Aristote. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
16. *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge: HUP, 1972.
17. *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. New York: Russell & Russell, 1962.
18. *Clark G. H.* The Theory of Time in Plotinus // The Philosophical Review, 1944. Vol. 53. № 4. P. 337–358.

²⁵ См.: *Lackeit C.* Op. cit. S. 54; *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. New York: Russell & Russell, 1962. P. 211; *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 24–26; *Stamatellos G.* Op. cit. P. 101–102.

²⁶ Здесь важно заметить, что хотя Платон и называет сотворенный космос вечным, т. е. полнотным (αἰώνιος) (а далее в диалоге (52a) говорит об «одноименности» (ὁμόνυμος) модели и копии), он никогда не говорит о том, что копия является вечностью, т. е. полнотой бытия (αἰών).

19. *Hoffman D. C.* Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric // *Rethorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 2008. № 1. P. 1–29.
20. *Huffman C. A.* Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. Cambridge: CUP, 1993.
21. *Keizer H. M.* Life-Time-Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999.
22. *Lackeit C.* Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. Königsberg: Hartung'sche Buchdruckerei, 1916.
23. *Marcovich M.* Heraclitus. Greek Text with a Shot Commentary by M. Marcovich. Merida (Venezuela), 1967.
24. Perseus [электронный ресурс]: коллекция греческих текстов. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Text>. Дата обращения: 15.04.2013.
25. *Sorabji R.* Time, Creation, and the Continuum: theories in antiquity and the early middle ages. L.: Duckworth, 1983.
26. *Stamatellos G.* Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York: State University of New York Press, 2007.
27. *Stump E., Kretzmann N.* Eternity // *The Journal of Philosophy*. 1981. Vol. 78. № 8. P. 429–458.
28. Thesaurus Linguae Graecae (TLG) [электронный ресурс]: коллекция древнегреческих текстов. 1 эл. опт. диск (CD-ROM).
29. *Leyden W. von.* Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 35–52.
30. *Zuntz G.* Aion, Gott des Römerreichs. Heidelberg: Carl Winter, 1989. S. 11–30.

О. Ю. Гончарко

ДИАЛОГ И ПСЕВДОДИАЛОГ КАК ФОРМА ИЗЛОЖЕНИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ЛОГИКИ В ВИЗАНТИИ

Не только философия, но и в целом образовательная парадигма в Византии находилась под влиянием платоновского философского наследия и Академии. Не избежала этой участи и такая ее часть, как логика. В связи с этим хотелось бы задаться следующим вопросом: как возможно уместить аристотелевскую логику в платоновскую форму преподавания, ведь классическим жанром исследования по логике был, как правило, монологический трактат, в силу необходимой природы логического знания, его общезначимости и даже антидиалектичности? Вопросам жанра диалог (или в некоторых случаях псевдиалог) в Византийский период развития логики и посвящается эта статья.

И. Б. Романенко, изучая античную и средневековую образовательную парадигмы, следующим образом осмысляет существо платоновского академического наследия, выделяя «два важных вывода, являющихся для Платона ориентиром в его педагогической и теоретической деятельности в Академии: — требование возможно более строгой последовательности и полной систематизации отдельных знаний, позволяющей получить некий образ бытия; — осознание того, что абсолютное и окончательное не может быть достигнуто посредством вышеуказанного способа удостоверения, что и приводит человека в конечном счете к интуитивно-мистическому опыту. Первая из сформулированных установок была адекватно воспринята и реализована в теоретической и педагогической деятельности Аристотеля и в заложенном им рационалистическом направлении развития западноевропейской философии, в то время как вторая была осознана и воспринята неоплатониками, а впоследствии и христианскими византийскими философами»¹, что обусловило специфику осмысления и преподавания в том числе и логики в Византии.

Как греческие, так и латинские примеры логических трактатов в Средние века составлялись, по словам С. Эббесена, преимущественно методом вырезания и ко-

¹ Романенко И. Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 2. Серия: Гуманитарные и общественные науки. СПб., 2002. С. 54.

пирования текстов аристотелевского Органона. Жанр *Ἐπιτομαί* (греческий аналог латинских *Summulae*) не предполагал (в отличие от латинских работ) трактатов по логическим темам, неизвестным Античности, и представлял собой скорее комментированный парафраз, чем самостоятельный комментарий, хотя был достаточно сложно структурирован (*θεωρία; πράξις; λέξις, ῥητόν*), и в общих чертах напоминал структуру латинских логических текстов (*lemma, divisio, sententia, expositio, ordinatio, quaestiones, dubitationes*). Возможно, этот парафраз предназначался для ознакомления, предваряющего чтение аристотелевского текста, такого, что уже сам Органон можно рассматривать как комментарий к парафразу.

Среди «упреков», которые С. Эббесен направляет в адрес византийских логических штудий, можно выделить следующие: 1) в Византии логика в отличие от латиноязычной традиции так и не стала предметом изучения для круга профессиональных философов-логиков (по той простой причине, что они отсутствовали (логикой и философией зачастую занимались авторы, которые были прежде всего богословами, политиками и проч., поэтому логика для них была лишь инструментом и воспринималась как необходимый «ликбез», а не предмет, достойным самостоятельного изучения); 2) методологически с точки зрения истории средневековой логики корректнее было бы сравнивать логические византийские работы не с университетскими «продуктами» на Западе, а скорее с латинскими логическими «учебниками» для церковно-приходских школ. Эти два положения вполне объясняют, почему С. Эббесен упрекает, например, Влеммида в достаточно примитивной силлогистической игре, которая уже никого бы не впечатлила бы на Западе после 1100 г.²

Конечно, современному историку логики достаточно трудно изучать непредвзято историю логики в Византии через призму технически развитого логического аппарата современности, путь к которому логика в своей истории проделала через алгебру Буля и такие более технически ориентированные логики, как логика стоиков и западные схоластические попытки формализовать различные явления мышления и словоупотреблений в естественных языках. Поэтому в данной статье предлагается осмыслить специфику развития логики в Византии через призму платоновского подхода к знанию, платоновской образовательной парадигмы и жанра платоновского диалога как генетически обусловивших именно такой облик логических штудий в Византии. К тому же и С. Эббесен признает, что, несмотря на общий исток, греческие и латинские средневековые работы по логике настолько сложно сравнивать, что можно усомниться в том, что они преследовали одинаковые цели, хотя и использовали похожие друг на друга средства³.

В рамках более общего исследования целей и задач изучения и преподавания логики в Византии, которое невозможно уместить в рамках одной статьи, важным и уместным является рассмотрение жанров изложения логических работ, распространенных в Византии, как соответствующих преследуемым ими целям.

1. *Жанр парафраза*. Вполне возможно, что византийские логики не придавали значения различению жанров комментария и парафраза. Например, Михаил Пселл зачастую именуется пересказ не вполне соответствующими этому значению словами *σύνοψις, υπόμνημα, σύγγραμμα, σύνταγμα*. Например, его *Σύνοψις καὶ μετάφρασις σαφεστάτη τοῦ Ψελλοῦ τῆς διδασκαλίας τῶν Περί ἐρμηνείας* вовсе не комментарий,

² Ebesen S. Greek and Latin Medieval Logic. Copenhagen, 1996. P. 78.

³ Ibidem. P. 67.

а пересказ. Тогда как работа *Μιχαήλου Ψελλοῦ παράφρασις εἰς τὸ Περί ἐρημνείας*, по мнению К. Иеродиакону, вовсе не парафраз, а комментарий, дополненный изложением собственных идей; несмотря на то что слово *παράφρασις* вынесено в заглавие, сам Пселл нигде не называет ее пересказом, но использует такие слова, как *ὑπόμνημα*, *σύγγραμμα*, *σύνταγμα*. В то время как работа *Περί τοῦ δευτέρου βιβλίου τῶν Πρωτέρων ἀναλυτικῶν* не является ни парафразом, ни комментарием, поскольку представляет собой последовательность вырезанных из второй книги Первой Аналитики цитат (переписанных практически без изменения), содержащих проделанное самим Аристотелем краткое предварительное изложение основных тезисов, рассматриваемых и иллюстрируемых в главах второй книги. Единственное, что сделал Пселл, — вырезал аристотелевские примеры, предоставив таким образом краткий реферат этой книги.

II. *Жанр энциклопедии*. Примером осмысления логики в ряду других наук (физики, философии, богословия) является *Ἐπιτομή λογικῆς* Никифора Влеммида, которая, с точки зрения С. Эббесена, является наиболее ярким примером изложения логики в ее теоретической (аристотелевской) и практической частях. Однако применительно к богословию логика используется в Византии с трудом (в гораздо меньшей степени, чем на Западе), и практически всегда результаты ее применения имеют плачевные последствия для автора (например, 1085 г., обвинение Иоанна Итала в неправильном применении логики в теологии). В основном богословию нужна логика, но в ином, «несекулярном» виде. Сам Влеммид пытается применить логические идеи к анализу спора об исхождении Духа Святого и *filioque*.

III. *Жанр диалога*. Совершенно уникальным жанром для изложения логики в Византии, которому не было аналогов в западной латинской традиции, был «платоновский» диалог. Диалог Феодора Продрома *Ἐνέδημος* — интересный пример применения платоновской формы изложения к аристотелевским и комментаторским логическим трактатам: в нем повествуется о предикабиях Порфирия. Однако помимо нетипичной для изложения логики формы данный диалог обладает другими признаками «литературности»: автор стилистически подражает Платону, даже пытается воссоздать античную атмосферу, называя Константинополь Византием, а Платона — сыном Аристана. Конечно, на Западе логика не излагалась литературно. Единственный пример изложения логики гекзаметром — поэма Радулфа Нигера, от которой сохранились только две строфы. Сложно подобрать латинские параллели различным приемам, с помощью которых Продром комментирует деятельность современных ему византийских логиков: например, высмеивает некоторого «известного современника», именуемого в диалоге Теоклом, некоего «косноязычного провинциала из Италии», который имел привычку повторять слоги и слова, излагая идеи Аристотеля, но не по причине психофизического расстройства, а по причине того, что думал, что его слова настолько уместны, а речи настолько хорошо сочленены, что слушателям хотелось бы услышать (или прочитать) их дважды. С. Эббесен пишет о том, что «есть большое искушение воспринимать Теокла как собирательный образ Пселла и Итала»⁴.

IV. *Форма псевдиалога*. Стоит сразу отметить, что термин «псевдидиалог» используется в данной статье в качестве рабочего понятия, обозначающего условно не вполне диалоговые жанры изложения логики, но близкие к ним в силу содер-

⁴ *Ebesen S. Greek and Latin Medieval Logic. P. 82.*

жания некоторых элементов диалога. Поэтому псевдиалоговые формы в разных своих частях могли принимать любые работы по логике, относящиеся в том числе и к перечисленным выше жанрам. Примером псевдиалоговой формы изложения логики можно считать *Περὶ ἐρμηνείας* Михаила Пселла, где, излагая Аристотеля, Пселл пытается на протяжении всего текста быть самим Аристотелем. Предполагается даже анахронизм: Аристотель отвечает своим более поздним комментаторам Аммонию и Филопону, однако допускаются при этом ошибки (иногда Аристотель упоминается и в третьем лице). Поскольку работа Пселла адресуется не ученым, заинтересованным в прояснении трудных мест Аристотеля, а ученикам с небольшими познаниями в логике, Пселл использует слова, относящиеся к учебному процессу, а также императивы и глаголы во втором лице⁵ [см.: *K. Ierodiakonou*]. Тем не менее эта работа не в полной мере является диалогом по форме, т. к. ученик и адресат обращений Пселла безмолвствует, сам Пселл обращается то к ученику, то к комментаторам Аристотеля, то к самому себе, но от лица Аристотеля (разговор от лица Аристотеля ведется даже тогда, когда «Аристотель» излагает взгляды Пселла), при этом прямо не формулируя собственные ответы Аристотелю в диалоговой вопросно-ответной форме. Вот почему несмотря на явный диалогический пафос работы, она представляет собой все-таки псевдиалог, лишь косвенно напоминающий диалоги Платона. Однако произведение, написанное в форме диалога, с литературной точки зрения не обязательно будет диалогом в платоновском смысле, если в нем не ставится задача поиска определения того, что является предметом диалога: «В основе всех диалогов Платона лежит процесс определения какого-либо предмета или понятия, причем в каждом диалоге предмет обсуждения конкретно обозначен»⁶. Проиллюстрировать эту форму можно также на примере небольшой заметки М. Пселла *Περὶ τοῦ δευτέρου βιβλίου τῶν Πρωτέρων ἀναλυτικῶν*, о которой уже говорилось выше, что она представляет собой не вполне идентичный аристотелевскому тексту сокращенный реферат последнего. Интересен характер правок, которые вносит Пселл в аристотелевский текст: это и всевозможные перестановки слов или пропуск/добавление артиклей в целях благозвучия (например, «πρὸς τῷ ἐλάττονι γένηται ἄκρῳ» вместо аристотелевского «γένηται πρὸς τῷ ἐλάττονι ἄκρῳ» и проч.), выбрасывание уточняющих фраз и оборотов («καὶ ἐπὶ τι ψευδοῦς οὐσης τῆς πρώτης, καὶ τῆς μὲν ἀληθοῦς τῆς δὲ ἐν μέρει ψευδοῦς, καὶ ἀμφοτέρων ψευδῶν» вместо аристотелевского «καὶ ἐπὶ τι ψευδοῦς οὐσης τῆς πρώτης τῆς δ' ἑτέρας ἀληθοῦς, καὶ τῆς μὲν ἀληθοῦς τῆς δ' ἐν μέρει ψευδοῦς, καὶ ἀμφοτέρων ψευδῶν»), замена аристотелевских названий фигур силлогизма синонимичными им, также встречаемыми у Аристотеля, но не в данных переписываемых предложениях («ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ σχήματι πάντως ἐυχωρεῖ...» вместо аристотелевского «Ἐν δὲ τῷ μέσῳ σχήματι πάντως ἐυχωρεῖ...») также в целях благозвучия (увеличения или уменьшения числа слогов в предложении или фразе), замена более сложных грамматических конструкций более простыми и наоборот. Сложно представить в современных и в западноевропейских средневековых трактатах по логике благозвучие как повод для перестраивания фразы (обычно таким поводом являлось и до сих пор является только требование точности и однозначности формулировки), которое можно охарактеризовать как поиск «поэтики

⁵ См.: *Ierodiakonou K. Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De interpretatione*. New York, 2002.

⁶ *Тоноян Л. Г.* Теория определения: античность и современность // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 6. Вып. 1. С. 138.

фразы» или «поэтическую игру», «опыт алхимического воображения» в логике⁷ или попытку привнести поэтическое измерение в технический дискурс, но не в его содержание, что подменило бы его предмет, а в форму его изложения. Здесь уместно заметить, что Пселл эту заметку оформляет в виде письма, открывая ее глаголом во втором лице единственного числа и обращением к адресату, спросившему его о целях второй книги Первой Аналитики: «*Ἠρώτησας τίς ἐστὶν ὁ σκοπὸς τοῦ δευτέρου βιβλίου τῶν Πρωτέρων ἀναλυτικῶν. σκοπὸς οὖν...*» Представляется справедливым жанр письма также отнести к псевдиологической форме (т. к. косвенным образом свои ответы Пселл предваряет формулировкой вопроса адресата), но поскольку далее весь текст письма-заметки излагается монологически и задача поиска определения целей логики не ставится и дискуссии на эту тему не предполагаются (осуществляется только перечисление целей второй книги аристотелевского произведения), то платоновской эту форму счесть было бы некорректно.

Тяготение к интуитивному типу познания и тенденция выражаться символами и намеками, свойственные византийским авторам (знаменитое послание рыб Иоанну Цецу, которое он счел чем угодно отрицательным (и обвинением в бессловесности, и в обжорстве, и в бедности), только не подарком, описано в статье Черноглазова Д. А.⁸), также могли стать как причиной «недоразвитости» логики в Византии, так и объяснением тенденции так риторически «вычурно» оформлять логические работы. Например, заканчивая свое логическое письмо о целях и задачах второй книги Первой Аналитики, Пселл зачем-то в общий ряд перечисленных задач этой главы вставляет цитату про физиогномику, к логике имеющую весьма опосредованное отношение: «*τὸ δὲ φυσιογνωμονεῖν δυνατόν ἐστιν, εἴ τις δίδωσιν ἅμα μεταβάλλειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὅσα φυσικά ἐστι παθήματα*», — именно на этом изложение целей аристотелевской книги заканчивается, несмотря на то что для Аристотеля рассмотрение физиогномики вовсе не цель, он ее упоминает в качестве иллюстрирующего рассуждения к теме «Энтимема».

Однако перечисленные примеры форм преподавания и изучения логики в Византии оставляют богатый материал для дальнейшего исследования и внимательного прочтения византийских логических текстов. Рассуждая о византийском этапе истории логики, следует задаваться не только вопросом научного статуса византийских логических штудий, который обычно принято недооценивать, сопоставляя его с западноевропейским, но и вопросом причин, по которым этот статус был именно таким (в частности, К. Иеродиакону отмечает, что, например, Пселл, находясь под влиянием не только Аристотеля, но и греческих грамматистов, считал грамматику более эффективной для развития мышления, чем логику, полагая ее также основой всех других наук⁹). Осуществляя попытку ответить на вопрос, почему в Византии наличествовало такое творчество и разнообразие в сфере форм изложения логики и такой аскетизм в научных исследовательских штудиях, можно предложить следующую гипотезу: довление платоновской образовательной парадигмы, также, возможно, видение других целей изучения и преподавания логики,

⁷ Романенко И. Б. Онтологический подход к воображению или воображаемый подход к онтологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2003. Сер. 6. Вып. 4. С. 21, 23.

⁸ Черноглазов Д. А. Пять писем Иоанна Цеца: автопортрет византийского интеллектуала // Византийский временник. 2008. Т. 67. № 67. С. 155.

⁹ Ierodiakonou K. Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione*. P. 168.

реконструкция и уточнение которых является интересной исследовательской задачей как для византистики, так и для истории логики.

Стоит также охарактеризовать современную тенденцию в преподавании логики в XXI в. как раз как тяготение к диалоговой форме (см. экспериментальные подходы к преподаванию логики, в частности метод «развивающих заданий в форме индуктивных игр» К. А. Михайлова¹⁰, программированное обучение и метод обучающего диалога Б. И. Федорова, в которых диалоговая форма, так же как и у Платона, как раз предполагает совместный обучающе-исследовательский поиск определения изучаемого понятия и анализ различных подходов к нему). Современные тенденции в изучении неклассических логик (модальных, диалоговых, логики игр¹¹ [см.: *Нечитайлов Ю. В.*], современной теории аргументации) вполне соответствуют направлениям отступления от аристотелевской традиции в Византии в сторону анализа естественного языка, риторических приемов и прагматики средствами логики. Также есть и пересечения с западными средневековыми авторами по вопросам риторики. Например, согласно Боэцию, «задачей логики является не столько правильное рассуждение, сколько практическое искусство убеждения, путем правильного рассуждения... Ведь если существуют предложения необходимые, но не правдоподобные, для убеждения нужен аргумент»¹², который был бы убедителен не только в силу одних логических причин, но, в частности, и риторических. Все вышесказанное позволяет утверждать, что опыт византийских логических штудий интересен не только для византиста, но и для истории и изучения логики, а также высказать сомнение в однозначно негативной оценке научного и педагогического их статуса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лисанюк Е. Н.* Утешение логикой? // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2004. Сер. 6. Вып. 3. С. 35–42.
2. *Михайлов К. А.* Онтологический смысл фундаментальных знаний, ассоционистская модель культуры и синтетическое образование будущего // Вестник ВГУ. Серия: Философия, 2011. С. 88–103.
3. *Нечитайлов Ю. В.* Проблема формализации концепций параллелизма и ограниченной рациональности средствами динамической логики игр: Диссертация ... кандидата философских наук. СПб., 2003.
4. *Романенко И. Б.* Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 2. Серия: Гуманитарные и общественные науки. СПб., 2002. С. 45–58.

¹⁰ *Михайлов К. А.* Онтологический смысл фундаментальных знаний, ассоционистская модель культуры и синтетическое образование будущего // Вестник ВГУ. 2011. Серия: Философия. С. 88.

¹¹ См.: *Нечитайлов Ю. В.* Проблема формализации концепций параллелизма и ограниченной рациональности средствами динамической логики игр: Диссертация ... кандидата философских наук. СПб., 2003.

¹² *Лисанюк Е. Н.* Утешение логикой? // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2004. Сер. 6. Вып. 3. С. 37.

5. Романенко Ю. М. Онтологический подход к воображению, или Воображаемый подход к онтологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2003. Сер. 6. Вып. 4. С. 19–24.
6. Тоноян Л. Г. Теория определения: античность и современность // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 6. Вып. 1. С. 137–144.
7. Черноглазов Д. А. Пять писем Иоанна Цеца: автопортрет византийского интеллектуала // Византийский временник. 2008. Т. 67. № 67. С. 152–164.
8. Ebesen S. Greek and Latin Medieval Logic. Copenhagen, 1996. P. 67–95.
9. Ierodiakonou K. Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De interpretatione. New York, 2002.

В. В. Мурский

**ВЗАИМООТНОШЕНИЕ
АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ
(ЯЗЫЧЕСКОГО И ХРИСТИАНСКОГО)**

Статья посвящена рассмотрению взаимоотношения античной философии с богословием — как с языческим, так и с христианским. Поскольку богословие относится к сфере религии, то данное исследование подразумевает обращение к теме взаимоотношений античной философии с языческой и христианской религией, имеющих как общие моменты, так и различия. Общее в этих отношениях обусловлено, прежде всего, тем, что и язычество, и христианство являются религиями.

При этом возникает не такой уж тривиальный, как кажется на первый взгляд, вопрос об отношении богословия к религии. С одной стороны, богословие относится к сфере религии, с другой стороны, отождествлять их нельзя. Во всяком случае, религия не ограничивается богословием, поскольку в нее еще входит культ, который также нельзя полностью отождествлять с религией. Можно даже задаться вопросом: а возможна ли религия без богословия? Или, скорее, вопрос лучше сформулировать так: если бы существовала религия без богословия, то что бы это была за религия?

Во всяком случае, не всякое богословие имеет тот доктринальный характер, какой оно приобрело в христианстве. Богословие может быть и описательным. Богословие может существовать и в форме мифов. Соответственно, богословием могут заниматься не только специально обученные *ученые-богословы*, развивающие его в соответствии с определенными правилами и традициями. Богословием могут заниматься и *поэты*. Именно так, как это было в Древней Индии или в Древней Греции.

Поэт, в отличие от ученого богослова, как будто имеет меньше ограничений в своем творчестве. Гений не подвластен правилам, он сам создает правила. Если он создаст что-то слишком отличное от того, что писалось, говорилось или пелось до него, вовсе не необходимо, что он будет отвергнут. Вполне возможно, что он, напротив, станет божественным. При этом стать божественным для поэта в том случае, если то, что он говорит, слишком отличается от традиции, — это единственная возможность остаться в этой традиции. А для традиции обожествить поэта — это единственная возможность включить в себя его творения.

Впрочем, это правило имеет силу не только в отношении поэтов, но и в не меньшей степени в отношении богословов доктринального характера. Такие богословы

со временем появляются, например, в той же Индии. Это позволяет им, несмотря на разительное отличие их учения от учения предшественников, остаться в традиции, а не создавать новую. Но и в том и в другом случае, т. е. продолжают ли они традицию, или же создают новую, они получают некоторый божественный статус. Правда, в случае создания новой традиции это скорее квазибожественный статус.

В обоих случаях, но особенно в случае создания новой традиции их правильнее будет называть *учителями веры*, а не просто учеными богословами. Тем более что они могут быть совсем и не учеными. Собственно ученые-богословы появляются вслед за ними.

Как и поэт, учитель веры может претендовать на божественный или хотя-бы квазибожественный статус. Но он все-таки конкретная личность, даже если ее историчность может подвергаться сомнению. Поэт-богослов, правда, тоже личность, хотя она вовсе не обязана ограничиваться одной человеческой жизнью. Это может быть (с нашей точки зрения, но не с точки зрения традиции) коллективная личность, творчество которой может продолжаться веками.

Но все же поэту-богослову приходится расплачиваться за только что описанные преимущества. Он легче может быть подвергнут критике. Вернее, ему просто порой нечем от нее защититься. Примерно так же, как поэту трудно защититься от критики людей, начисто лишенных вкуса и чувства прекрасного. Это сравнение не следует понимать буквально. Но, как и в случае с обычными поэтами (хотя ни один настоящий поэт не может быть обычным), когда у поэта есть поклонники, которым нравится его поэзия, а есть те, которым его поэзия не нравится. Это не катастрофа, если только эти последние не являются профессиональными критиками.

В Древней Греции богословие существовало в виде мифов, и его формированием занимались поэты. Это не значит, что мифом занимаются только поэты. Любой, кто пересказывает миф своими словами, тоже причастен к мифотворчеству и, соответственно, в нашем случае, к богословию. Но поэты создают наиболее авторитетный вариант.

Трудно сказать, были ли в Древней Греции учителя веры. Если да, то на эту роль может претендовать Орфей. Тогда Орфей выступает как бы в двух ипостасях: как поэт-богослов и как учитель веры; правда, в качестве учителя веры оно может выступать для нас только в качестве героя мифа о себе. Как он в этом качестве выступал для «современников», сказать трудно.

Были ли в Древней Греции люди, подобные ученым богословам, а именно чисто религиозные ученые богословы: не поэты и не философы? Наверное, нет, поскольку для их существования нужна традиция доктринального богословия. Это, конечно, парадокс. Ведь ученые богословы как раз и должны по идее заниматься развитием доктринального богословия. Однако, для того чтобы они имели поле для деятельности, оно должно быть создано учителем веры.

Говоря о поэтах-богословах, мы сделали некоторое упрощение, поэты могут заниматься не только богословской, но и культовой поэзией. Последняя функция не менее важна. Тем более что на ранней стадии богословская (описательно-богословская) и культовая функция неразделимы. Таковы, например, гимны Ригведы. В них присутствует как культовый момент: «я поклоняюсь...» и «поклоняюсь тому-то (например, Агни)»; и в них же одновременно присутствует описательно-богословский момент: объясняется причина, по которой я ему поклоняюсь. Конечно, затем появляется чисто культовая поэзия. А также появляется чисто описательно-богословская поэзия, которая носит эпический характер.

Если рассматривать религиозные процессы в античном мире так, как их описывает история религий, то этот процесс выглядит как победа христианства над язычеством, т. е. одной религии над другой, а не как победа христианства над античной философией. Философии в этом процессе и этой борьбе отводится не первое место. Существует даже мнение, что настоящему религиозному человеку философия не нужна; и вообще христианству философия не нужна. Эти воззрения можно услышать и сегодня. Но сегодня очень удобно так говорить, когда, например, церковное вероучение уже сформировалось при участии античной философии. И это участие не ограничивалось только использованием ее инструментария. Здесь явно имело место также заимствование идей, значительно повлиявших на формирование христианских догматов. Вспомним, что еще иудейский богослов Филон Александрийский использовал идеи античной философии.

Такое отношение философии к богословию позднее было охарактеризовано как отношение служанки к госпоже. Это отношение проявлялось, с одной стороны, в том, что, придя на эллинскую почву, христианское богословие стало заимствовать идеи и аппарат философских учений, а философия, в свою очередь, стала задумываться над вопросами, инспирированными богословскими интересами.

Итак, философия *de facto* тоже использовало богословские идеи. Причем это использование богословских идей не ограничивалось Средними веками. В Новое время тоже много и долго говорилось о Боге и душе прежде чем наконец не появились атеистические учения, потерявшие интерес к Богу.

Но говоря об истории европейской философии и христианского богословия, можно отметить, что они занимаются одними и теми же предметами. О Боге говорил Ксенофан, о душе говорил Платон. У Аристотеля было учение о Боге как о перво двигателе. О Едином как о Боге говорит Плотин. И этими учениями богословие пользовалось на протяжении долгого периода времени. Если учение неоплатонизма христианское богословие начало использовать еще во времена поздней Античности, то учение Аристотеля оно окончательно адаптировало уже во время высокой схоластики.

Тут вспоминается замечание Канта, сделанное им в статье «Спор факультетов», где он охарактеризовал положение философии по отношению к другим дисциплинам, сравнив ее с человеком, несущим впереди факел¹. Нести факел, однако, это тоже обязанность слуги. Сейчас философия играет роль непризнанной служанки науки. Сейчас деятели науки спокойно могут пожимать плечами и говорить, что науке философия не нужна. Это после того, как наука воспользовалась идеями философии.

Что касается отношения философии к христианскому богословию, то можно рискнуть утверждать, что она была хорошей служанкой. И поначалу не пререкалась со своей госпожой. Это позднее, в Новое время, она стала разрабатывать альтернативные учения о Боге и душе, точнее, продолжила заниматься тем, чем она занималась еще в эпоху Античности почти с самого момента своего возникновения.

В противоположность этому античная философия почти сразу после своего возникновения заняла критическое отношение к языческому богословию. Так, Гераклит говорит, что Гомер заслуживал того, чтобы его выгнали с поэтических состязаний и высекли². Ксенофан критикует антропоморфизм. Его апофатически описанный Бог не похож на греческих богов.

¹ Кант И. Спор Факультетов // Кант И. Сочинения: В 6 томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 325.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 176.

В свою очередь, философы нередко подвергаются обвинениям в атеизме: например, Анаксагор. Сократа судили в том числе за то, что он вводил новых богов. И в то же время Дельфийский оракул объявил Сократа самым мудрым из мужей.

Таким образом, получается, что отношение античной философии и языческого богословия описать еще труднее, чем ее отношение к христианскому богословию. Древнегреческие философы критически относятся к языческим поэтам-богословам. Пожалуй, можно сказать, что богословием в то время как раз и стали заниматься философы. Тогда придется ввести еще один вид богословов — богословствующих философов. Но как их учения согласуются с традиционными греческими богами? Возможно, философов не удовлетворяет именно сам поэтический способ описания богов. В пользу этого, пожалуй, говорит утверждение Платона о том, что «все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются»³.

Можно задаться вопросом: что именно в поэтах не нравится Платону? То, что они не касаются истины? Но ведь в Тимее Платон, описывая, как устроен космос, сам совершенно открыто занимается созданием мифа и утверждает, что это единственный путь. Кроме того, философов не так уж легко отделить от поэтов. Ксенофан считался поэтом, а Парменид написал свою поэму о природе в стихах.

Богословское творчество находит свое развитие и в поздней Античности. В этой связи можно упомянуть как умозрительное богословие Плотина, так и обращение Прокла к традиционным греческим богам. Здесь имеются в виду не только его сочинения, посвященные теологии, но и его увлечение теургией, о котором свидетельствует его биограф Марин⁴. И в случае неоплатонизма подразделить «философскую» и «теологическую» составляющие практически не возможно.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кант И.* Спор Факультетов // Кант И. Сочинения: В 6 томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
2. *Марин.* Прокл, или О счастье; Прокл. Первоосновы теологии. М.: Прогресс, 1993.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989.

³ Платон. Государство, 600е.

⁴ Марин. Прокл, или о счастье; Прокл. Первоосновы теологии. М.: Прогресс 1993. С. 179.

И. П. Курдыбайло

ПЛАТОНИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ В ОПИСАНИИ ЗЕМНОГО РАЯ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

Земной рай на вершине чистилища в «Божественной комедии» Данте представляет собой своеобразную богословскую «находку», явленную отчетливой поэтической картиной, неизвестной в такой стройности и детализации ни богословам, ни пророкам и боговидцам предшествующих веков. Что это — поэтический вымысел, откровение или философская конструкция? Попытаемся показать несколько типологических черт, указывающих на вероятный источник поэтики Данте в описании земного рая.

Тот первобытный рай, что описан в Книге Бытия, мог представляться такой метафизической константой, которая оставалась бы в мире, несмотря на все события земной истории, начиная со Всемирного потопа. В Ветхом Завете слова «рай» и «Эдем» после потопа упоминаются либо как воспоминание о первом рае, где пребывали Адам и Ева, либо в обозначении «сад Господень» как указание на некую запредельную чувственному миру реальность. Прекрасный сад вступает внутрь метафорических сравнений Песни Песней¹, необыкновенной красоты *Едем, сад Божий* предстает в пророчестве Иезекииля², у пророка Исаии *рай* упоминается дважды и лишь как образ в сравнениях³. Общая тенденция Ветхого Завета — удаление *рая сладости* от человеческой ойкумены, вынесение его, с одной стороны, в область прошлого, где первозданный рай оставался образцом совершенства, утерянного падшим человечеством, и, с другой стороны, перенесение его в неприступную область Божия бытия, которую созерцают пророки, которая открывается Богом по одной Его воле.

В Новом Завете слово *παράδεισος* упоминается, например, в обетовании Христа благоразумному разбойнику: *истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю*⁴, в словах ап. Павла о том, как он *был восхищен в рай и слышал неизреченные слова*⁵, в сло-

¹ Песн. 4: 12, 4: 15–16, 5: 1, 6: 2, 8: 13.

² Иез. 28: 13–14, 31: 3–9, а также 36: 35.

³ Ис. 51: 3, 58: 11.

⁴ Лук. 23: 43.

⁵ 2 Кор. 12: 4.

вах книги Откровения о *древе жизни, которое посреди рая Божия*⁶. Подробно проработанная в Ветхом Завете образность эдемского сада, ассоциирующаяся со словом «рай», избегается в Новом Завете⁷, и чаще говорится о *лоне Авраамовом, о Царстве Небесном, о брачном пире или о действии, лишенном всякой наглядной образности вообще, например: войти в радость господина своего*⁸. Как видим, в новозаветном понимании рай, во-первых, всецело переносится в область небесного бытия, и, во-вторых, в речи о нем сохраняется дистанция от всякой чувственной образности, связанной с раем первобытным, ветхозаветным. Рай небесный — неизреченно прекраснее всего, что когда-либо видел человек на земле: *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его*⁹. В святоотеческой традиции формируется устойчивое толкование ветхозаветных видений *горнего Иерусалима, сада Господня* как относящихся к тому небесному раю, о котором прикровенно говорит Новый Завет.

Однако, как в позднеиудейской апокрифической литературе, так и в христианском мифомышлении возникает умозаключение такого рода: раз рай был в самом начале истории человечества и раз явлением рая эта история заканчивается, то должен же он где-то существовать в промежуточное время? Так формируется представление о том, что в историческое время рай существует невидимо либо где-то в недосягаемых областях земли (где-то «на востоке»), «либо на небе, а точнее, на третьем небе»¹⁰. Земное расположение рая более характерно для средневекового христианского фольклора, а небесное — свойственно некоторым мистическим течениям позднеиудейской традиции. Для последних характерна вера в то, что души праведников после смерти пребывают в этом неведомом раю¹¹, тогда как грешники снисходят в Шеол — вопреки традиционной доктрине иудаизма и святоотеческого понимания загробной участи людей, умерших прежде Воскресения Христа.

Если для средневекового христианского мифомышления рай и может мыслиться существующим на земле в историческое время, то только как некое «промежуточное» состояние на пути к состоянию конечному, «эсхатологическому». В любом случае рай мыслится единственным в каждый момент исторического времени, как в мифопоэтических его представлениях, так и с точки зрения догматического учения христианства. Вполне отвечает последнему и изображение небесного рая Данте.

Однако в «Божественной комедии» вместе с небесным раем одновременно существует и рай земной, локализованный на вершине Чистилища¹². Это тем более загадочно, поскольку Чистилище находится уже не в историческом времени, а за порогом вечности. Разумеется, так представленный земной рай — не целиком изобретение Данте. Многие средневековые произведения, упоминающие чистилище, вместе с тем указывают и нахождение земного рая в нем¹³. Образуется он как особое место,

⁶ Откр. 2:7.

⁷ Аверинцев С. С. София — Логос. Словарь. К.: Дух і літера, 2006. С. 375.

⁸ Соотв., Лук. 16:22, Мф. 22: 2–14, Мф. 25: 21.

⁹ 1 Кор. 2: 9.

¹⁰ Библейская энциклопедия Брокгауза. Ст. «Рай».

¹¹ Там же.

¹² *Алигьери Данте. Божественная комедия. Новая жизнь / Пер. М. Л. Лозинского и А. М. Эфроса. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2003. Песнь XXVII, 124 и далее.*

¹³ Материалы см. в кн.: *Ж. ле Гофф. Рождение чистилища. М., 2009. С. 7, 203, 290, 303, 328, 359, 401, 434 и 443.*

в котором находятся души, уже прошедшие необходимое очищение и готовящиеся перейти в рай небесный. Их пребывание не вполне вечное, но и не временное; их онтологический статус трудноопределим. До Данте «земной рай» может быть и просто эпитетом чистилища¹⁴, и особым местом, где по Воскресении Христа остаются только пророки Енох и Илиия¹⁵, восхищенные телесно от земли в ветхозаветное время. Для Фомы Аквинского «земной рай принадлежит к этому свету и не является одной из обителей потустороннего мира»¹⁶ — так отношение чистилища и земного рая оказывается еще более проблематичным. Данте же впервые дал четкое определение его локуса в метафизическом пространстве.

Поскольку из предшествующей Данте исторической традиции реконструировать непротиворечивое представление о земном рае едва ли возможно, обратимся ко внутреннему строю «Комедии». Она наследует ареопагитическую иерархичность онтологии. Однако сам принцип иерархии может быть по-разному осмыслен. Для средневекового понимания, как и для мысли самих Ареопагитик, все бытийные ступени в равной степени суть творения Божии, и различаются они лишь своим чином, порядком, в котором они наполнены Божиим светом и Его благодатью. Но возможно и иное прочтение, где каждая низшая ступень представляется порождением высшей, отчего она онтологически менее совершенна, но зато несет на себе явственный отпечаток сферы, ее породившей. Такова логика неоплатонической бытийной иерархии. Именно в этом втором прочтении можно было бы объяснить одновременное существование небесного и земного рая в «Комедии».

Небесный рай настолько совершенен, настолько исполнен бытия, что не может не уделять своего света, своего онтологического преизбытка низшим ступеням, и потому возникновение низшей, но подобной небесному раю ступени почти что необходимо. И поскольку небесный рай предельно тонок и невеществен, то и первый, ближайший образ его не может лежать в чувственном мире, его место — ближайшее к раю, т. е. на вершине Чистилища. Земной рай выступает умаленным подобием неба и как промежуточная ступень обеспечивает преемство и связность между соседними бытийными ступенями. Это логика не христианских богословов, а неоплатоников¹⁷.

Платонические импликации, разумеется, не свидетельствуют того, что Данте следовал неоплатонической доктрине или даже вообще был с нею хорошо знаком. Дело в том, что сама концепция небесной иерархии рождается в лоне христианского платонизма, пользуется терминами античной философии, и при малейшей утрате остроты понимания сути христианского благовестия с легкостью может принимать формы, чуждые ее духу. Вполне возможно, что Данте соединяет ветхозаветное и новозаветное представления о рае, так что получается одновременное существование земного рая, описывающегося как сад, с небесным, невыразимым в своей благодати и красоте. Но и в таком соединении земной рай будет менее совершенным выражением небесного. Заметим, что в небесном раю Данте помещает и ветхозаветных праведников, и новозаветных святых. Иными словами, рай небесный мыслится в совершенстве и полноте, объемля и Ветхий, и Новый Завет.

¹⁴ Ж. ле Гофф. Рождение чистилища. С. 290.

¹⁵ Там же, С. 328, 434.

¹⁶ Там же, С. 403.

¹⁷ Напр., ср.: Плотин. Эннеады II.9.3.

Таким образом, проблема двойственности рая у Данте может осмысляться в таком понимании бытийной иерархии мироздания, которое отходит от традиционной (раннесредневековой) интерпретации Ареопагитик. Следовательно, можно заключить, что формальный характер мирозерцания поэта складывается в согласии со средневековыми богословскими парадигмами, но внутренние интуиции, руководящие различным выражением известных истин, не укладываются в рамки средневековой мысли, отличаются наличием элементов неоплатонической метафизики — осознанных или нет. И образ земного рая в «Комедии» Данте служит одной из ярких иллюстраций этого положения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* София Логос. Словарь. К.: Дух і літера, 2006.
2. Библейская энциклопедия Брокгауза.
3. *Данте Алигьери.* Божественная комедия. Новая жизнь / Пер. М. Л. Лозинского и А. М. Эфроса. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2003
4. *Ле Гофф Ж.* Рождение Чистилища. М., 2009.
5. *Плотин.* Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004.

А. О. Родионовская

ПЛАТОНИЗМ ПЕТРАРКИ: ПРИНЦИП «ЗАБОТЫ О СЕБЕ» В *FAMILIARES*

В данной статье речь о платонизме Петрарки пойдет в связи с концепциями «заботы о себе» Мишеля Фуко и «духовных упражнений» Пьера Адо. Поэтому стоит начать с небольшого вступления и напомнить коротко, в чем заключается основная мысль этих концепций.

В своем курсе лекций «Герменевтика субъекта» Фуко обращается к двум диалогам Платона — «Апология Сократа» и «Алкивиад». В них Сократ утверждает необходимость некой «заботы о себе» и призывает афинских граждан и молодого Алкивиада заняться этой заботой, которая подразумевает не заботу о своем богатстве и положении, а противоположность им — заботу о своей душе, а вместе с тем о разумности и справедливости. По мнению Фуко, после Платона такой взгляд на философию, как на практику заботы о себе, лег в основу почти всей греческой, эллинистической и римской философии, а также сохранился, хоть и в измененном виде, в раннем христианском богословии. Забота о себе предполагает ряд специальных практик, направленных на познание и преобразование себя, изменение себя к лучшему.

Пьер Адо развивает близкую концепцию «духовных упражнений», имея под ними в виду то же, что Фуко называл «техниками себя». И подобно Фуко, он предлагает рассматривать Сократа как одного из основоположников такого философствования. Более того, Адо считает, что платоновские диалоги сами «представляют собой образцовые упражнения», задачей которых является не четкое изложение какой-либо доктрины, а приведение собеседника или читателя к «определенной умственной установке»¹. Платоновские диалоги, по убеждению Адо, есть упражнения, ведущие к тому, что он называет конверсией — «изменению ментального порядка — от простого изменения мнения, до полного преобразования личности»², потому как задача их — отвернуть «душу от чувственного», чтобы «обратиться к добру». Всякий диалог Платона — «это маршрут ума к божественному»³. Адо заключает, что вообще всякое

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 38.

² Там же. С. 199.

³ Там же. С. 40.

духовное упражнение является диалогическим, поскольку смысл его состоит в том, чтобы встретиться с самим собой как с другим, обернуться на самого себя и взглянуть со стороны. (Мы увидим, что эта диалогическая основа духовных упражнений играет в случае с Петраркой важную роль.) Речь здесь идет о том искусстве обращения, о котором говорится в седьмой книге Государства. Вследствие обращения душа, умеющая «видеть благо и совершать к нему восхождение»⁴, способна теперь созерцать в свете блага также и собственную свою природу, и, соответственно, изменять себя согласно увиденному. А. Г. Погоняйло отмечает, что до того, как обращение произошло, «до того, как ты обернулся на себя, опомнился ... тебя как бы и нет или ты есть каким-то не истинным способом»⁵. Увидеть истинного себя и изменить себя согласно истине — в этом смысл конверсии.

Согласно Пьеру Адо, в Средние века вследствие того, что установилось деление на богословие и философию (его служанку), произошел «разрыв» между философией и духовностью. Всё духовное и практическое, связанное с преобразованием личности, досталось теологии — христианской мистике и морали; а философия превратилась в лишь теоретическое сопровождение этой духовности. Эпоха Ренессанса, по мнению Адо, стремится возродить античную философию, и в том числе — отношение к ней, как к упражнениям по совершенствованию души. Адо пишет: «Уже с XII века можно наблюдать, у Абельяра, например, определенный возврат к античному представлению о философии. И особенно в эпоху Возрождения, когда гуманисты начали дистанцироваться относительно схоластики и, в определенном смысле, официального христианства. Так, наблюдается возврат к античной концепции философии у Петрарки, Эразма и других»⁶. Безусловно, это уже не те духовные упражнения, что мы находим у античных авторов. Это совершенно новый феномен, включивший в себя три «компонента»: античную философию, христианство и ренессансный антропоцентризм. Тем не менее смысл их тождественен платоновскому: речь здесь также идет о заботе о душе.

В данной статье я буду исходить именно из этого последнего положения о том, что в произведениях Петрарки усматривается возвращение к античному принципу заботы о себе. И первым делом стоит заметить, что в «Книге писем о делах повседневных» Петрарка сам заявляет, что философия, которой он занимается, — это такая философия, которую он находит, например, у Цицерона и которая «заключена в делах, а не в словах». Эту истинную философию, целью которой является спокойствие души, добродетель, избавление от страхов и страстей, он противопоставляет «многоглаголивой, схоластической, надутой» учености (Повседн. XII.3). Петрарка использует многие из тех духовных упражнений, которые Фуко и Адо находят у античных авторов. Например, у него встречается часто повторяющаяся у стоиков тема скоротечности времени и неизбежности смерти. Целью этого рассуждения является приучить себя к мысли, что ты умрешь, и не бояться смерти: «Мы непрестанно умираем, я — пока это пишу, ты — пока будешь читать, другие — пока будут слушать или пока будут не слушать; я тоже буду умирать, пока ты будешь это читать, ты умираешь, пока я это пишу, мы оба умираем, все умираем, всегда умираем, никогда не живем, пока находимся здесь, кроме как если прокладываем себе добрыми делами путь к настоящей жизни, где, на-

⁴ Государство. Кн. 7, 519d.

⁵ Погоняйло А. Г. Искусство себя в Новое время.

⁶ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 350.

оборот, никто не умирает, живут все и живут всегда» (Повседн. XXIV.1). Также подобно стойкам, Петрарка стремится к умеренной и скромной жизни и советует (адресату и самому себе) «жить так, словно живешь на народе, делать все так, словно на тебя все смотрят, думать так, словно твои мысли можно видеть насквозь, считать, что твой дом — народный театр, твое сердце — божий храм» (Повседн. XIV.1). Несмотря на всю схожесть со стойками, Петрарка тем не менее признает истинной философией только христианство. «Будем философствовать так, как велит само имя философии, то есть любить мудрость; но истинная премудрость Божия — Христос, и чтобы истинно философствовать, Его надо нам выше всего любить и им жить. Чтобы стать всем, будем прежде всего христианами; философию, поэзию, историю будем читать так, чтобы всегда для слуха нашего сердца звучало Христово Евангелие: им одним мы достаточно мудры и счастливы; с ним, словно с надоблачной вершиной истины, надо соотносить все» (Повседн. VI.2).

Тем не менее самое главное духовное упражнение для Петрарки — это процесс письма сам по себе. «Больше всего нужно остерегаться того, чтобы ум не состарился в праздности», — пишет Петрарка (Повседн. I.8). «Для человека нет ничего естественней труда, человек рожден для него, как птица для полета и рыба для плавания» (Повседн. XXI.9). А главный труд для Петрарки — это труд писателя. Работать нужно не столько ради цели сколько ради самой работы — писать не ради произведения, а ради себя, чтоб ум не коснел, а только, как вино, улучшаться с годами. Писательский труд Петрарки — это труд человека, стремящегося к внутреннему совершенству. Поэтому работа над произведением — это работа над собой, это в первую очередь духовное упражнение.

Нужно отметить тот факт, который обычно отмечают все исследователи и который непременно должен бросаться в глаза при чтении *Familiars*: Петрарка сознает самого себя в первую очередь как автора. Писательство для него — главное дело всей жизни. Петрарка видит самого себя писателем, а своей задачей, соответственно, литературное произведение — будь то сонеты или письма друзьям. В этом самосознании его принципиальное отличие от всех предшествующих авторов. Петрарка настолько не мыслит своего существования без писательской деятельности, что «мысль, писательство и жизнь» соединились у него «в цельном образе»⁷. Как пишет Л. М. Баткин, Петрарка «изображает себя, поэта, таким, каким должен быть, с его точки зрения, поэт. Каким он убежденно видел свое существование в качестве подлинного»⁸. Поэтому он перепутывает жизнь и литературу, затемняет и стусевывает факты своей биографии, ведь истинное для него — это не столько окружающая действительность, сколько желаемое и идеальное. Петрарке важны не данные, не факты, его задача — нарисовать «изображение моей души, слепок моего ума» (Повседн. I.1); именно его, а не портрет своей внешности, он хочет оставить потомкам. Поэтому в своих письмах Петрарка отворачивается от чувственного к созерцанию блага и стремится ему соответствовать, то есть совершает то обращение, о котором говорит Платон в «Государстве».

Петрарка в своих произведениях создает себя таким, каким хочет видеть себя в жизни. Он не только текст, но и всю свою жизнь строит как произведение. Баткин отмечает, что Возрождение впервые в истории занялось стилизацией, «причем... в масштабе всей культурной эпохи, для которой «возрождение» Античности стало

⁷ Бибихин В. В. Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 14.

⁸ Там же. С. 18–19.

универсальным майевтическим средством. Поэтому стилизация могла осуществиться лишь в качестве тотальной. ...Гуманисты будут «подражать» («изобретать»), отнюдь не ограничиваясь литературой. Они распространят ее топику на свои застолья, виллы, нравы, переписку и т. д. Они попытаются стилизовать жизнь, т. е. себя самих»⁹. Первым таким подражателем стал Петрарка, который подражал образу античного поэта — как в искусстве, так и в жизни. И самая главная характеристика этого подражания состоит в том, что он сознавал позицию автора как почти недостижимый идеал — почти столь же недостижимый, сколь недостижим для него теперь Цицерон, и сколь недостижимо познание Бога — и в то же время идеал вполне реальный — он становился этим автором всякий раз, как начинал писать.

Возрождение произрастает из желания возобновить, повторить «умершую» древность. Сознание Петрарки самого себя как автора — это сознание того, что такого автора, каким он хочет быть, не существует, такие авторы жили в далеком прошлом, а ему теперь остается только одно — попробовать разыграть своей жизнью их подобие. Чувство стремления к далекому и недостижимому идеалу — печать всего творчества Петрарки. На эту особенность указывает современный исследователь Г. Зак в монографии «Гуманизм Петрарки и забота о себе»¹⁰, центральное положение которой можно сформулировать следующим образом: с помощью всех своих произведений Петрарка стремится преодолеть постоянное чувство «разделенности и утраты» (*fragmentation and loss*) и достичь противоположного состояния — счастья и добродетели. Согласно Г. Заку, письмо у Петрарки играет роль духовных упражнений, потому что в процессе письма это чувство утраты снимается, преодолевается, хотя бы на короткое время. Баткин называет это «двойным сознанием» Петрарки («в том смысле, в каком сколько-нибудь развитое сознание — всегда двойное, тройное и т. д.»), которое сказывается в «разрыве человека идеального и человека реального»¹¹.

Всего можно выделить три рода недостижимого и идеального, к которому Петрарка приближается в своих произведениях, и соответственно им три уровня духовных упражнений, позволяющих, по крайней мере, сократить этот разрыв с идеалом. Во-первых, то, о чем уже достаточно говорилось выше, — это общее для всех произведений Петрарки и стремление всей его жизни вообще — стремление возродить сам феномен античного авторства. Здесь речь идет о разрыве между современным Петрарке Средневековьем и новыми возрожденческими идеалами.

Во-вторых, божественно прекрасная возлюбленная Лаура, воссоединение с которой происходит в посвященных ей сонетах, тогда как в жизни она бесконечно далека. В поэзии, посвященной Прекрасной Даме, образ возлюбленной всегда соединяется с образом Богородицы. Но уже в *Dolce stil nuovo*, пишет Бибахин, «за образом мадонны явственно встают космические и надмирные дали: она теперь — почти небесная хранительница премудрости мира, Софии, и ключей блаженства. Провансальский и сицилийский каноны еще допускают соединение с любимой; для “сладостного нового стиля”, для всего Данте, для Петрарки оно абсолютно исключено из-за неземного достоинства донны: разделенная любовь и счастье означали бы изменение в космосе,

⁹ Бибахин В. В. Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 121.

¹⁰ Zak G. Petrarch's Humanism and the Care of the Self. Cambridge, 2010.

¹¹ Баткин Л. М. Петрарка на острие собственного пера. М., 1995. С. 87.

возвращение рая на землю»¹². Как и в случае со светлой Античностью, давно ушедшей прошлое, желанный мир Лауры бесконечно далек, потому что Петрарка (как и Данте, Беатриче которого восседает в Раю у самого истока мироздания) сознательно ставит свою возлюбленную на недостижимую высоту, чтобы дать жизнь поэзии. В стихах совершается воссоединение с идеальной возлюбленной, с которой неспособна соединить близость физическая. Хотя в Лауре и заключен для Петрарки весь мир, от физической близости этот мир ему не откроется. А вот поэзия, отдаляющая возлюбленную еще дальше, чем она находится в реальности, приближает тем не менее тот идеальный мир, который заключен в ее прекрасном образе; приближает хотя бы только в сам момент письма, в момент работы над столь же возвышенным и прекрасным поэтическим слогом.

И последний, третий недостижимый идеал Петрарки, к которому он стремится в своих латинских сочинениях, — это идеал его собственной добродетели, и в первую очередь добродетели христианской. «Письма о делах повседневных» в наибольшей степени исполняют роль той заботы о себе, о которой учил Алкивиада Сократ; они являются тем искусством обращения, которое позволяет увидеть благо и сделаться ему причастным. Но это благо не платоновское, а христианское, и обращение здесь больше подобно тому, что совершается в «Исповеди» Августина. Петрарка сам говорит во многих письмах, что главной своей задачей он видит заботу о душе. Порой он даже винит себя за то, что не полностью отдается этому делу и что его волнуют еще его произведения. «Мне отсюда больше стыда, чем славы, — а именно что в преклонном возрасте у меня забота о чем-то другом, кроме как о душе. Но таков я, и даже убеждаю себя, что и для души окажутся полезны мои труды, недаром я отдаюсь им все беззаботней и радостней» (Повседн. XXI.12). Петрарка находится в некотором противоборстве между писательством и философией; между заботой о своем индивидуальном авторском слогом и заботой о душе; между идеалом автора и идеалом христианина. Но он успокаивает себя тем, что его работа писателя — это и есть забота о душе. Он преодолевает это внутреннее противоречие следующим образом.

Во-первых, важное место в *Familiars* занимает апология поэзии. В письме X.4 своему брату Герардо Петрарка утверждает, что «поэзия ничуть не противоположна Теологии», поскольку и в самом Священном Писании встречаются поэтические элементы (метафоры, метрический строй), и отцы церкви, например «Амвросий, Августин, Иероним, — применяли поэзию и ритмический слог». «Напряги разум, — заключает Петрарка, — и если он подчиняется истине и здравому смыслу, ты узнаешь их в одежде любого стиля. Хвалить обед, поданный в глиняной посуде, и гнушаться им на золоте — значит быть или безумцем, или лицемером. Копит золото жадный, не переносит малодушный: пища от золота, конечно, не улучшается, но и хуже не делается». Одна и та же истина может быть «подана» как в самом простом слогом, так и в поэтическом — возвышенном, поэтому «не то что надо домогаться поэзии, но и презирать ее нельзя».

Во-вторых, как видно уже из предыдущей цитаты, Петрарка утверждает главенство содержания над формой. Стиль для Петрарки важен, особенно важна выработка индивидуального слога. Одной из своих задач он видит не использовать чужие изречения дословно, но «подражать при сочинении пчелам, которые не воссоздают цветы такими, какими их нашли, а выделяют из них... воск и дивный мед. ...Передавать

¹² Библихин В. В. Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. С. 25.

суждения других людей своими словами», и не чужим стилем, а своим собственным, «сплавленным из многих» (Повседн. I.8). Изучение античных авторов, усваивание их текстов, их мыслей и стиля необходимо тому, кто хочет выработать свой. Но писать нужно только собственными словами — тогда только можно называть себя автором. Тем не менее Петрарка утверждает, что хороший стиль для него — это прежде всего ясный стиль (Повседн. XIII.5). В тексте важна не изысканность речи, а та, как сказали бы сейчас, информация, которую он несет. Поэтому написан он должен быть не витиевато, а просто, чтобы читатель смог, хоть иногда и не без труда, добраться до мудрости, которую стремился передать писатель.

В письме I.9 «об искусстве слога» Петрарка пишет: «Забота о душе требует философа, совершенство языка свойственно оратору; ни душою, ни словом мы не должны пренебрегать. ... Ибо и слово — первое зеркало духа и дух — не последний водитель слова. Они зависят друг от друга... хотя, конечно, где позаботились о духе, слово не останется в небрежении, равно как, наоборот, слову не придашь достоинства, если не сохранит свое величие дух». Таким образом Петрарка заявляет, что главное для писателя — совершенство души, а из него уже рождается и совершенство речи. «Хорошо устроенный ум всегда мирен в своей непоколебимой безмятежности и спокоен: он знает, чего хочет...; поэтому, даже если не хватает украшений ораторского искусства, он из самого себя почерпнет слова дивно великолепные, возвышенные и, во всяком случае, себе созвучные». Индивидуальность слога даже важнее его красоты. И если писатель позаботился о душе, то «созвучные» ему слова будут столь же мудры, насколько мудр он сам. Как замечает В. В. Биbihин, Петрарка «ритор лишь постольку, поскольку человеку дано быть словестным»¹³. Он заботится о красоте слов лишь настолько, насколько непозволительно одевать истину и здравый смысл в лохмотья, которые вместо того, чтоб возносить к ним читателя, закрыли бы их собой. «Ты называешь ясным стиль, клонящийся к земле, — пишет Петрарка кардиналу Талейрану, — а для меня он тем ясней, чем выше, лишь бы не кутался в облака» (Повседн. XIV.1). Стиль написанного — это путь, а не цель (как, например, путем являются грамматика и все другие свободные искусства, недостойные «того, чтобы в занятиях ими состарился благородный ум» (Повседн. XII.3)), и задача писателя — проторить читателю эту дорогу, чтобы ему не пришлось карабкаться сквозь дебри.

Таким образом Петрарка утверждает, что его произведения — это путь к истине и добродетели, причем путь не только для читателя, это гораздо в большей степени его собственный путь. Всё, что Петрарка пишет, он направляет и самому себе. Все его утверждения, приводимые выше — о заботе о стиле и о заботе о душе, — имеют своей целью достичь не только понимания адресата, но и полноты понимания собственного. Петрарка редактирует, совершенствует письма, потому что его целью является совершенство мысли. Из этого можно сделать вывод, что всякое письмо Петрарки представляет собой такое диалогическое духовное упражнение, о котором писал Пьер Адо: «Только тот, кто по-настоящему способен на встречу с другим, способен на подлинную встречу с самим собой, и наоборот. Диалог будет действительно диалогом лишь в обращении к другому и к себе»¹⁴. Жанр письма наилучшим образом исполняет роль такого диалога, поскольку пишущий, не прерываемый ни возражениями, ни вопросами адресата, может полностью сосредоточиться на теме письма и развернуть

¹³ Биbihин В. В. Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. С. 34.

¹⁴ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 37.

свое рассуждение так, как того требует его ум; и в то же время, имея перед собой образ друга, к которому он обращается, он вкладывает в слова все свое расположение и стремится сделать их как можно более понятными. Письмо — это одновременно и «рассуждение, которое душа ведет сама с собою» (Теэтет 189е), и диалог с другом, «сообща» с которым она «растит свое детище» (Пир 209с).

В петрарковском стремлении к идеалу добродетели, которое мы находим в *Familiars*, сильна, как уже отмечалось, христианская тенденция заботы о себе, восходящая к Августину. «Не люблю свой грех, — пишет Петрарка, — и не люблю свои нравы, кроме измененных к лучшему и исправленных. Да что ж я колеблюсь? Ненавижу и грех, и злые нравы, и себя самого такого; знаю ведь от Августина, что никому не стать, каким он хочет, если не ненавидеть себя, каков есть» (Повседн. XXIV.1). Петрарка, противопоставлявший отцов церкви современной ему схоластике, относится к Августину как к одному из примеров для подражания и всегда держит под рукой небольшое издание «Исповеди» (Повседн. IV.1). Из приведенной цитаты видно, что свое изменение к лучшему Петрарка расценивает прежде всего как отказ от своих «злых нравов», отказ от того, кто он есть, подобно тому как Августин в «Исповеди» постановляет своей главной задачей (и главной задачей всех христиан) «перемену ума», покаяние (греч. μετάνοια). Христианская перемена ума подразумевает полный отказ от своего прежнего состояния и стремление к себе новому — истинному. Это то, что Адо называет конверсией — в том случае, если конверсия происходит «до полного преобразования личности»¹⁵. Новый истинный я — это тот, кто в противоположность прежнему, пребывавшему вне света божественной истины, совершил обращение к Богу и остался в этом состоянии. И тогда только начал существовать, поскольку существует только то, что истинно.

Как уже было отмечено, петрарковское стремление к идеалу христианской добродетели периодически приходит в столкновение с его стремлением к идеалу автора, но тем не менее Петрарка сам снимает это противоречие, так как писательство — это и есть для него путь к достижению блага. Таким образом, Петрарка осуществляет «собственной жизнью новый план спасения»¹⁶, одним из положений которого признается, что «Христос — Бог наш, Цицерон — вдохновитель нашего искусства речи» (Повседн. XXI.10). Письма Петрарки — это новый «метод» искусства обращения, цель которого — и создание совершенного произведения, в котором бы наилучшим образом была представлена его индивидуальность, и одновременно — перемена ума. Текст — это то, с помощью чего Петрарка смотрит на себя со стороны и создает себя нового — по тому образу, который он видит в этом тексте и которому хочет соответствовать. С помощью писем Петрарка приближается к желаемому «я» — тому добродетельному человеку, который одновременно и поэт и христианин, и человек Нового времени и подражатель античному искусству.

ЛИТЕРАТУРА

1. Zak G. Petrarch's Humanism and the Care of the Self. Cambridge, 2010.
2. Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 105–125.

¹⁵ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 199.

¹⁶ Бибихин В. В. Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. С. 14.

3. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005.
4. *Баткин Л. М.* Петрарка на острие собственного пера. М., 1995.
5. *Бибихин В. В.* Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 7–37.
6. *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты. М., 1982.
7. *Петрарка Ф.* Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989.
8. *Платон.* Алкивиад I. <http://grani.roerich.com/plato/txt/alcibiades1.htm>
9. *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
10. *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971.
11. *Погоняйло А. Г.* Искусство себя в Новое время. http://www.antropolog.ru/doc/projects/antropseminar_2/pogoniajlo

О. А. Медведева

СВОБОДА И РАБСТВО: ИСКУССТВО ВЛАДЕНИЯ ВЕЩАМИ: ПЛАТОН И И. А. ИЛЬИН

Прочтение «Государства» Платона сквозь призму учения о государстве и частной собственности И. А. Ильина — интересный интеллектуальный и духовный опыт. Он позволяет еще раз убедиться в том, что создаваемый Платоном проект прежде всего необходим как исследование человеческой природы; а также из *того*, платоновского времени, помогает нам понять человека в современном государстве. Какова связь его духовности и имущественного статуса? Каким образом отношение к своему и чужому может определить степень патриотизма? И наконец, чем является для нас имущество: оковами, причиной раздора или основой творческого единения в свободном труде? Постановка вопросов и ответы на них зависят от художественной задачи автора, его философской позиции и историко-культурной ситуации. И если проект Платона можно, благодаря фантазии Т. Мора, определить как утопию, то в книге И. А. Ильина «Путь духовного обновления» представлена критика антиутопии — идеи не только вредной, но и опасной.

Сама идея совершенного государства у Платона появляется вследствие необходимости рассмотреть понятие справедливости самой по себе, а не в связи с благами, которые она приносит. Есть ли у человека основания выбрать справедливость вместо несправедливости, если последняя сопряжена с благопристойностью (366b)? Чтобы разобраться в этом непростом вопросе, Сократ во второй книге предлагает исследовать справедливость в государстве, увеличенной модели человеческой души. И это блестяще удается ему. Результат изумляет собеседников Сократа: не только выполнена первоначальная задача — реабилитация справедливости перед лицом тех, чью позицию представляет Фрасимах, но и подробно рассмотрена структура совершенного государства по аналогии с тремя частями души, а также особенности несовершенных типов общественного устройства: тимократии, олигархии, демократии и тирании. Но самое главное — проведено исследование природы человека и его поведения в различных типах государства.

Модель идеального государства, следовательно, необходима лишь для сравнения с ней реальной социальной действительности. И хотя такая модель признается осуществимой (471c) при условии, что государством будут управлять философы

(а осуществимо ли само условие?), *совсем не важно*, будет ли идеальное государство существовать не только в области рассуждений, но и на земле (592a). А что важно? *Как человеку устроить самого себя.*

В ходе рассмотрения этой жизненно важной задачи и раскрывается понятие справедливости. Она является одной из четырех добродетелей идеального государства (428a–e).

Мудрость — умение принимать здравые решения.

Мужество — способность постоянно сохранять мнение об опасности.

Рассудительность — власть над удовольствиями и вожделениями, умение «преодолеть самого себя», господство лучшей части души над худшей. И если мудрость и мужество присутствуют только в определенной части государства, то рассудительность свойственна всем частям: «естественное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править» в государстве и в каждом отдельном человеке (432c).

Справедливость на первый взгляд определить сложнее, и на нее объявляется охота (432c), однако же она оказывается очевидностью. Это не что иное как возможность заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие (433e); возможность каждому иметь свое и исполнять свое; преданность своему делу у всех сословий (434e).

Как видим, понятие справедливости раскрывается через отношение к своему и чужому. Имущество, как и распределение обязанностей, не только необходимо гражданам идеального государства, но и требует уважения к себе.

Если же рассмотреть состояние души справедливого человека, то все ее начала выполняют свои задачи и не мешают друг другу (443d). Такой человек владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом (443d–e). При этом подчеркивается универсальность данной добродетели, ее распространенность на все сферы жизни человека независимо от значимости: приобретение имущества, уход за телом, государственные дела, частные соглашения.

Несправедливость же проявляется как беспокойство, разлад, смятение различных частей души; их одновременно и трусость, и разнузданность; *восстание* одной части души над другой вопреки природе. Разумеется, это состояние болезни (444d), симптомы которой очень важно знать для человека, чтобы выбрать здоровье — справедливость.

Что же является причиной такого разлада?

Если государство справедливо, то все являются знатоками своего дела (421b) и каждый имеет свою долю в общем процветании соответственно своей природе (421c). Имущественное неравенство, таким образом, — то, что соответствует природе. Не соответствует природе и портит ее *богатство* и *бедность*, причем в крайнем своем выражении. Печальным следствием богатства становится лень, нежелание совершенствоваться; следствием бедности — невозможность обучения и совершенствования знаний, низость и злодеяние.

И если в реальной действительности это наблюдается повсеместно, то в идеальном государстве не место богатству и бедности, особенно для правителей и стражей.

Еще более кардинальная мера — полный отказ от собственности у стражей, а именно: общность жилища и трапезы, общность воспитания и образования у мужчин и женщин (458 d), общность радости и скорби и, наконец, общность соединения — «эротическая неизбежность», приводящая к общности жен и детей. Любое разделение понятий «свое» и «чужое» именуется «собственническими интересами», которые, по Платону, являются причиной обособленности в государстве (426c).

Удручающая картина, не правда ли?

Зато какие «преимущества» дает такая общность: стражи не будут склонны к распрям, избавятся от угодничества, от денежных трудностей и всяких иных «низменных вещей», о которых и говорить-то не хочется (465с).

А как же личное человеческое счастье? Стражи не имеют на него права и потому должны оставить всякое «безрассудное и ребяческое мнение» о нем (466с). И вообще счастье в идеальном государстве уготовано не для отдельных людей, а для государства в целом (420 в). Стражи по меньшей мере могут жить блаженной жизнью (465d) в отличие от «каких-то там ремесленников и земледельцев» (466b).

Таким образом, отношение к своему и чужому является показателем справедливости в идеальном государстве, и, поскольку стражи являются именно ее блюстителями, решение проблемы «свое» — «чужое» происходит у них таким вот неконструктивным способом.

С понятием справедливости непосредственно связано также разделение *свободы* и *рабства*. Свобода понимается как образ жизни благородного по происхождению человека, а также *возможность действовать не по принуждению*. Рабство же, соответственно, — отсутствие такой возможности (577d). Нормальное соотношение свободы и рабства — когда лучший и мудрейший правит, худший подчиняется, и это — справедливо (590d). Несправедливое, нездоровое соотношение свободы и рабства показано Платоном в девятой книге на примере нравственного падения человека в несовершенных типах государственного устройства.

Аристократический человек способен наладить гармонию души и тела и навести порядок в соотношении собственных душевных сил. Он сам себе господин и поэтому — свободен. Также он соблюдает согласованность в обладании имуществом и почестях (591d). Раб же — *тот, кто не имеет господина внутри* и потому нуждается в господине снаружи.

Тимократия расшатывает душевное равновесие, поскольку яростный дух, честолюбие начинает довлеть над остальными началами.

Олигархия — перекос в сторону корыстолюбия и жадности. Человек становится замухрышкой, чтобы скопить больше, чем потратить.

Но больше всего развращает человека, конечно же, *демократия*, поскольку способствует неверному толкованию свободы как *вседозволенности*. И вот все хорошее в душе распутного человека покоряется власти вождельений (574d). И тогда уже рукой подать до *тирании*, а тирания — полное беззаконие как в отношении к чужой собственности, так и к чужой жизни. Тут уже не удержаться ни от насилия, ни от убийства.

Тирания — самое тяжкое и горькое рабство (569с), несвобода вдвойне; во-первых, внутренняя в виде тиранических наклонностей, во-вторых, необходимость держать подчиненных в страхе и самому бояться расплаты. Даже родина в рабстве у тирана (575d). Насколько же несчастна душа тирана, исполненная ненависти, низости и страха? Платон подсчитывает, что в 729 раз (9 в кубе) тиран несчастнее аристократического человека.

Самое страшное, что, становясь тираном, человек поработает лучшую часть своей души и дает силу звероподобной (589d).

Таковы мрачные перспективы неразумного и несправедливого выбора.

Но что остановит человека от падения? Что спасет государство от деградации?

Философы, стремящиеся к созерцанию идеи блага, по Платону, могут быть наилучшими правителями. Но это — утопия. Реальность же, особенно в XX в., дает иные

примеры, гораздо более страшные, чем те, которые описывает Платон в девятой книге «Государства».

И. А. Ильин в своих работах «Путь духовного обновления», «Поющее сердце» дает обоснование человеческой свободы, справедливости и отношения к имуществу в *духовности человека*.

Есть два различных понимания человека, пишет Ильин, — духовное и недуховное¹. *Духовное* видит в нем творческое существо, живой сосуд Духа Божия. В таком понимании жизнь человека — процесс самостроительства, т. е. строительства характера, обустройства жизненного пространства. Потребность в частной собственности является неотъемлемой частью творческого духовного существа. Роль государства двояка: оно может сберечь и поддержать человека в его духовной самостоятельности и хозяйственной инициативе, а может путем экспроприации превратить человека в зависимого и незащитного раба. Последнее возможно при *недуховном* понимании человека как мускульного центра. Государство в таком случае становится машиной для принуждения, сводящей всю частную жизнь к минимуму. Имущественная независимость, особенно собственность на средства производства, воспринимается негативно и упраздняется.

Такое понимание человека и государства порождает антиутопию — коммунистический режим. Ильин предлагает подробный *анализ ложности* этого пути.

1. Коммунизм противоестествен, поскольку не приемлет индивидуального способа жизни человека.

2. Коммунизм противообществен, т. к. пытается создать государство, основанное на классовой ненависти.

3. Коммунизм неэффективен экономически, поскольку подавляет личный интерес и инициативу человека в труде.

4. Наконец, коммунизм можно осуществить только террором, поэтому никакого отношения к свободе этот режим не имеет².

Следовательно, коммунизм не только не компрометирует идею частной собственности, но и окончательно ее реабилитирует.

Обоснование частной собственности Ильин связывает с понятием свободы.

Частная собственность — это жизненная необходимость, *господство частного лица над вещью*. Об этом Ильин пишет в своей книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»³.

Вещи — новая сфера свободы для человека, и это выражается в том, что человек имеет *вещное право*, т. е. право присвоения и пользования. Собственность, по теории Гегеля, возникает тогда, когда происходит встреча проникающего духа с противящейся ему материей. Воля человека получает новый способ бытия — вещный, а вещь одухотворяется, поскольку начинает служить целям духа. Сам же человек, разумеется, не может быть вещью для другого человека.

Хозяиствуя, человек *живается* с вещью, связывается с ней не только материальным интересом, но и стремлением к совершенству, и творчеством, и любовью. Вкла-

¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 254.

² Там же. С. 263.

³ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 320.

дывая душу в дом, сад, производство, человек не только устраивает свой личный угол, но и продолжает дело Божьего миротворения. Расцвет и обилие создаются не голодом и жадностью, а призванием и чувством ответственности⁴.

Частная собственность соответствует индивидуальному способу бытия, который дан человеку Богом, и удовлетворяет его естественное право в самостоятельности и самодеятельности. Она вызывает в человеке мотивы для напряженного труда, способствует развитию личной инициативы и совершенствует таким образом характер.

Отсюда — основание доверия к людям, к своей земле, любовь к родине и семье. Частная собственность *закрепляет оседлость* человека, а без этого невозможна культура.

Разумеется, обоснование частной собственности никоим образом не оправдывает несправедливое распределение богатства, деление общества на сверхбогатых и нищих, а также злоупотребление имуществом.

Самые серьезные и вместе с тем простые и искренние выводы о собственности Ильин делает в книге «Поющее сердце».

Искусство владения вещами имеет в себе секрет земного счастья. Оно заключается в том, чтобы *не зависеть от своего имущества*, не повиноваться ему. Свободный человек — тот, кто не только владеет имуществом, но и не трепещет перед ним. Раб — тот, кто любовь к имуществу делает страстью, позволяя ей овладевать своим сердцем безраздельно⁵.

У человека должен быть запас сердца. И чем большим богатством он владеет, тем более богатой должна быть его душа. «Много денег и мало сердца — значит, тяжелая судьба и дурной конец»⁶.

Таким образом, значение собственности для человека непосредственно связывается с пониманием свободы, что подтверждается учением Евангелия. Христос не осуждал частной собственности, а говоря о богатых, которым «трудно войти в царство Божие» (Мтф. 19. 23–24), Он имел в виду не размер богатства, а внутреннее отношение к нему человека (Мрк. 10. 24).

Ильин анализирует социальные истоки негативного отношения к богатым: неприязнь к личной инициативе; возможно, и человеческая зависть. Но не хозяйственного инстинкта нужно бояться. Вредна не частная инициатива, а противообщественное поведение человека, которое заключается в своекорыстии и страсти к наживе любым способом. Опасно также стирание грани между «своим» и «чужим», сведение этой грани к «общему», которое неизбежно становится «ничьим».

Чем больше в обществе неимущих людей, тем слабее государство. Идея количественного уравнивания имущества опасна и вредна для общества, поскольку противоречит справедливости. Справедливость же, по мнению Ильина, — «предметно обоснованное неравенство», т. е. неравенство сил, способностей и изначальных условий существования людей⁷. Непонимание этого приводит к «классовой ненависти», которая раскалывает общество и парализует его здоровую жизнь.

Итак, мы встречаем различное отношение к собственности у Платона и И. А. Ильина и связанное с этим различное понимание свободы и рабства. Для Платона имуще-

⁴ Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 269.

⁵ Ильин И. А. Поющее сердце. М., 2009. С. 30.

⁶ Там же. С. 32.

⁷ Там же. С. 21.

ственное неравенство соответствует природе и потому справедливо. Свобода и рабство изначально также соответствуют природе и являются справедливыми. Но владение имуществом заключает в себе потенциальную опасность, а именно — тенденцию к богатству и бедности, которые противоречат природе. Поэтому в идеальном государстве сословие стражей, являясь защитником справедливости, должны отказаться от обладания имуществом, от стремления к счастью и жить жизнью протиестественной.

И. А. Ильин, анализируя опасность идей, подавляющих природную, установленную Богом сущность человека, дает обоснование частной собственности как естественного и необходимого для человека способа существования. Именно отношение к собственности является мерилем свободы и счастья.

Но в этом различии обнаруживается и сходство. И для Платона, и для Ильина справедливость выступает как гармония начал общества или души, далекая от идеи равенства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ильин И. А.* Поющее сердце. М., 2009.
2. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1. М., 1993.
3. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

Платонизм в свете философского дискурса модерна

А. С. Степанова

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ДИАЛЕКТИКИ (ПЛАТОН И ГАДАМЕР)

Х.-Г. Гадамер четко сформулировал стоящую перед ним задачу: «объединить масштабы философской герменевтики с платоновской диалектикой, а не с гегелевской»¹. Полагая, что путь к истине лежит через традицию, и прежде всего античную, Гадамер обращается к Платону. Что, кроме ясной правильности античной философии, привлекало в ней Гадамера и почему преимущественно Платон? Прежде всего, вследствие «масштабности философских вопросов, которые окружают герменевтическую проблематику». Философ уточнил также стоящую перед современным исследователем задачу, выявляя собственные предпочтения: «разъяснить с помощью классической философии аргументы радикального историзма, который делает исторически относительным любое безусловное знание»². Таким образом, Гадамер актуализировал центральную проблему герменевтики: как понимать традицию? Как исторически «другое» или как современное? В рамках такой постановки вопроса необходимо исследовать мысль Платона, диалектика которого не только выражалась через проблему письменности, согласно замечанию самого Гадамера, но и имела герменевтический характер³.

Сначала, последовательно излагая свою концепцию, в которой герменевтика и риторика постоянно соотносятся вследствие сопряженности их исторического пути, Гадамер говорит о позитивной двузначности риторического идеала, который «был узаконен Платоном, имеет значение для самосознания гуманитарных наук». Важно, что этот идеал был воспринят в качестве закона и «антириторическим методологизмом Нового времени», — заключает современный мыслитель⁴. Этот методологизм в конечном счете отошел от риторики в сторону герменевтики.

Вторая тема, сопряженная с герменевтической проблематикой, — тема искусства тоже подкрепляется Гадамером примерами из Платона. Говоря о герменевтическом значении онтологического в произведении искусства, основанного на подражании, Гадамер

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 623.

² Там же. С. 606.

³ Там же. С. 610.

⁴ Там же. С. 61.

упоминает о неразличении Платоном комедии и трагедии, происходят ли они на сцене или в жизни, акцентируя внимание на вероятностном аспекте, о котором говорил уже Аристотель. Хотя обычно ссылаются на тему мимесиса, как ее развивал Аристотель, узаконивший концепт *узнавания* (мимесис имеет познавательный смысл благодаря именно феномену узнавания), но родилось *узнавание* в рефлексии Платона. Гадамер указал на его значение: «При узнавании познается *большее*, нежели было известно», — уточняет он⁵. При узнавании, нечто, что нам известно, предстает в наиболее ему присущей сущности, то есть «бытие изображения больше, чем бытие изображаемого»⁶. Вспомним, что античный *μίμησις* представлял собой феномен, выходящий за рамки определенного вида искусства, да и искусства вообще, и такое понимание свойственно Платону тоже. По-видимому, именно эти мысленные конструкты и стимулировали разработку Гадамером метода герменевтического горизонта, выступающего в форме горизонта вопроса. Придавая такое значение платоновскому пониманию изображения как наиболее истинного (а изображение у него есть третья ступень познания после имени и логоса — определения), Гадамер как-будто забывает о трактовке Платоном искусства как подражания подражанию. Но, на самом деле, у самого Платона здесь есть противоречие, он именно настаивает на истинностном характере изображения, в ущерб пониманию искусства как подражания подражанию.

Что же важно для Гадамера доказать на основе учения Платона? Показать роль *узнавания*, которое он понимает под термином Платона *анамнесис* (припоминание). Если Платон имеет в виду *узнавание*, ставшее впоследствии предметом рассуждений Аристотеля, имеющее герменевтический подтекст, то для него — это память (*μνήμη*), точнее память миметическая, и одновременно эйдетическая, способная удерживать истинное, как единство различных в ней возможностей, и в данном примере это то, что противостоит анамнесису (воспоминанию души) как частному случаю, как фактору субъективного и одновременно как актуальной реализации возможного [Платон. Федр. 275a. С. 65]⁷. Здесь явное предварение будущей диалектики возможности и действительности Аристотеля. Кроме того, в связи с концепцией воспоминания у Платона находится термин «*τύπος*» (отпечаток) как системообразующий в герменевтике памяти Платона, ибо прошлое выступает как запечатленное (выбитое) в памяти. Миметическое удостоверяет наличность того, что изображается. Узнавание же вскрывает истинный *смысл* того, что познается. Поскольку речь идет о мифологическом предании, то важно, что оно возвышается до своей истинной сущности, что можно понимать как достижение предела истолкования [Платон. Федр. 229d. С. 65]. В проекции VII письма это эйдос, как смысловая данность. Кроме того, как полагает Гадамер, миметическое, представленное в модусах подражания и изображения, «несет в себе сущностную связь для каждого, для кого изображение предназначено»⁸. Смысловая доминанта здесь очевидна. Итак, мифическое *узнавание*, по Платону, важно не само по себе, а в соотношении с «логосами, то есть в идеальности языка», — уточняет Гадамер⁹.

⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 160.

⁶ Там же. С. 161.

⁷ Здесь и далее ссылка на издание: Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова. М., 1989. Ср. также: Федр. 273d. С. 63.

⁸ Там же. С. 161.

⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 160.

Сам Гадамер, рассуждая об игре как онтологической экспликации, однако, отмечает лишь то, что подражание в качестве изображения имеет познавательную функцию.

Поэтому, хотя Платон указал на онтологическую пропасть, факт отстояния отображения от прообраза, но это есть свидетельство не столько собственно онтологической значимости данного момента с точки зрения его теории идей, и даже не требования гносеологии, сколько герменевтического смысла, который содержала его концепция узнавания, представленная в форме анамнесиса. О связи припоминания с феноменом узнавания говорится как о важном моменте при решении проблемы правдоподобия [Платон. Федр. 273a. С. 62]. Узнавание связано с выявлением сходства: «Правдоподобие возникает вследствие сходства с истиной» [Платон. Федр. 273d. С. 63]. Высоко оценивая *напоминание*, исходящее от человека, «сведущего в том, что написано», то есть имеющего опыт (не случайно Федр говорит о том, что ради опыта он мог бы вспомнить детали мифа), Платон противопоставляет его восприятию записанных речей. Ясно, что различие заключается в степени осмысленности восприятия двух текстов — устного и письменного [Платон. Федр. 275d. С. 65]. Напоминание, играющее, по-видимому, ведущую роль в узнавании, Платон явным образом также связывает с темой *понимания*, которое в учении Платона представляет четвертую ступень познания — собственно знание [Платон. Письмо VII.342a7–344d2]. Вопрос о понимании для Платона явно значим: «Нельзя ли как-нибудь иначе понимать искусство красноречия?» [Платон. Федр. 272b. С. 61]. Главное же, в связи с теорией души, способной к припоминанию: «Человек должен понимать видовое обозначение» [Платон. Федр. 249b. С. 30]. Говоря об ущербности записанных речей, он выделяет «людей понимающих» [Платон. Федр. 250e. С. 66]. Не случайно и в тексте Алкидаманта говорилось о «речи, вдруг произносимой на основе понимания»¹⁰. Наконец, именно о смысловой стороне восприятия речей он говорит, используя выражение «припоминать изнутри самих себя» [Платон. Федр. 275b. С. 65]. Причем этот вид припоминания философ связывает с памятью (*μνήμη*), как с тем феноменом, который по своей природе имеет надындивидуальный характер и относится к истинному знанию, и миф вовсе не стоит здесь особняком. Воспоминая и узнавая, диалектик выступает в роли герменевта.

Важно учитывать специфику проблемного поля, в котором существовала мысль Платона. Философ рассуждал о том, что такое правдоподобный, то есть вероятный, миф, который выступает как особое знание. Действительно, в проекции диалектики Платона можно говорить о дуализме эпистемологического пространства: «Мысль Платона, как мы видим, разворачивается в двухчастном пространстве — знания подлинного бытия, где слово должно быть непреложным и устойчивым, и правдоподобного знания, которое является не совсем точным, и только отчасти непротиворечивым, но не хуже любого другого знания»¹¹. Вместе с тем, главное для Платона не столько противопоставить оба вида знания, сколько дать определение и уточнить характеристики особого вида знания — правдоподобного мифа. Платон выражает надежду, что его рассуждение «окажется не менее правдоподобным, чем любое другое»¹². Платон, по сути, отождествляет миф со знанием, не случайно используя эпитет *непротиворечивый*, подчеркивая основное требование, предъявляемое греками к знанию вообще,

¹⁰ Шичалин Ю. А. Комментарии // Платон. Федр. 250e. С. 95.

¹¹ Розин В. М. Знание как представление, episteme, концепт и реконструкция // Философское образование. 2012. № 1 (3). М. СПб., 2012. С. 23. (Текст Платона цит. по этому изданию.)

¹² Платон. Тимей // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 433.

а именно *непротиворечивости*. Платон при этом подчеркивает не отсутствие точности, а неполноту такого вида знания, как миф. Таким образом, раскрывается природа этой особой реальности — мифологической, которая не истинна, но правдоподобна и открыта истолкованию.

Очевидно, что концепт *правдоподобия* предполагает существование *вероятного*. Достоверное знание наряду с собой предполагает возможность и вероятность, и отнюдь не случайно, что Гадамер, рассматривающий концепцию Вико, критикующего рациональное понятие знания именно сквозь призму вероятностного знания, как раз на Платона, положившего начало риторической традиции, ссылается. Ситуация с правдоподобным мифом напоминает спор о парадоксах: относительно природы и границ достоверного. Как известно, идея правдоподобия рассмотрена Аристотелем в связи с темой природы вероятного знания, но Гадамер справедливо утверждает, что тема выходит за пределы риторического убеждения. Это и показал Аристотель, проводя различие между практическим и теоретическим знанием, или знанием, основанным на общих принципах, и знанием конкретного, которое «нельзя редуцировать до противопоставления истинного и вероятного», — уточняет Гадамер¹³. Вместе с тем, согласно Гадамеру, это конкретное знание не предполагает безусловного требования возведения единичного под общее. Здесь другой ход мысли. Направленность практического знания на конкретную ситуацию выявляет роль бесконечного количества случайных ситуаций, то есть связано с конкретными обстоятельствами, основная характеристика которых — неопределенность. Судя по всему, проблема обсуждалась в кругу Платона–Аристотеля. Платон, следуя собственному определению диалектики, предложил непротиворечивое доказательство мифа о любви, изложенное в «Пире». Он, как известно, предложил двуединый метод подведения конкретного (многого) под общее (единое) и противоположный ему обратный ход рассуждения — от общего (идея любви) ко многому (различные, видовые, представления о любви). Обсуждение проблемы закономерно выводило на понятие вероятностного знания. Искусством красноречия, согласно Платону, в конечном счете овладевает тот, кто способен «охватывать единой идеей каждый отдельный случай» [Платон. Федр. 273е. С. 63]. В другом месте он говорит о том, что необходимо «сочетать все в одно целое» [Платон. Федр. 269с. С. 57]. Неполнота мифа в понимании Платона означала не столько его ущербность, сколько его свойство *дополнительности*. Данный интеллектуальный прецедент имел продолжение в европейской мысли. Так, для Вико вероятностное не исключает, а скорее дополняет истинностное понятие науки. Для Платона миф — источник истины, разумеется, не в том смысле, в каком история являлась таким источником в понимании Бэкона, но именно особый — правдоподобный миф, обладающий свойством, не требующим специальных доказательств на основе логоса, вне средств самого мифа, а потому принимаемый как бы аксиоматически. Ведь знание, о котором говорит Платон, это знание о прошлом, поэтому закономерен был вопрос: «Можно ли иметь непротиворечивое знание о прошлом?» Как известно, Аристотель обратил внимание на неопределенность прошлых событий и поставил вопрос о целесообразности использования особого доказательства — энтимемы в судебной речи, имеющей дело с прошлым. Неопределенность требовала аргументации, отсюда это рассуждение о правдоподобном мифе.

¹³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 63.

Дав определение *рассуждению* и связав его с понятием образа, Платон отмечал, что «важно избрать сообразное с природой начало», разъяснив далее, что «относительно изображения и прообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет». Слово как образ выражает природное начало, являясь тем самым чем-то означающим. Дальнейшие рассуждения Платона касаются по существу смысла слов, поскольку он говорит об «устойчивости слова, относящегося к устойчивому и мыслимому» [Платон. Тимей 29b]¹⁴. Данные высказывания Платона служат выявлению истинностной (в понимании Платона *природной*) сущности правдоподобного мифа.

Тезис Гадамера о требовании классической философии «подняться над своей исторической обусловленностью» (отсюда критика Платоном софистики) поэтому справедлив лишь отчасти. Мысль Платона, а затем Аристотеля самим ходом дискурса уже была вовлечена в актуальность историзма. Способ мифологического бытия интересует Платона, причем миф выступает как живая сила (о живой и одушевленной речи он говорит в «Федре») [Федр 276b. С. 66], действующая в истории и вместе с тем как предмет осмысления. Гадамер полагает, что интерпретация как историзованное исполнение есть творческое воплощение сотворенного произведения «с индивидуальным осмыслением»¹⁵. Говоря о подражании подражания, трижды отстоящем от истины и потому многожды копирующем бытие, Платон на самом деле затрагивает важную тему временной интерпретации мифа, выступающего в многообразии его версий, который можно рассматривать в качестве аналога произведения искусства. Так Софокл, хотя и был верен канону, вписывал собственный миф в общую канву фиванской мифологии, выступая в качестве интерпретатора.

Гадамер отмечает особенность понимания Платоном в диалоге «Федр» понятия *бытия-вне-себя*: диалектическое видение Платона предполагает, что бытие-вне-себя означает возможность сопричастности чему-то другому. Для Гадамера, рассматривающего феномен игры, значима эстетическая составляющая такого понимания, поэтому он ссылается на трагедийный жанр, рассматривая рассуждения Аристотеля на эту тему как дополняющие подход Платона. Но для Платона важен *бытийный тип* мифологического бытия, а место гадамеровского зрителя должен бы занимать толкователь мифа, или более широко — истории. Если миф есть реальность, которая обнаруживает свое бытие только в повторении, то это повторение одновременно детерминировано становлением. Смысл предзаданности мифа состоит в том, что он каждый раз иной. Толкователь играет роль соучастника сценария мифа. Утверждение Гадамера: «Слово бывает призвано осуществлять опосредование одновременности»¹⁶, в чем суть герменевтики, должно быть отнесено не только к лютеровской теологии, но и к любому преданию.

Тезисы Платона, представленные им в Федре в доказательство ценности устной речи для трансляции знания [Платон. Федр. 277а. С. 67], раскрывают еще и с герменевтической точки зрения важный смысл, поскольку диалог делает возможным повторное включение в обсуждение традиционно значимого текста, бывшего некогда в обращении, то есть рождает новую актуальность. Поэтому понятно, почему Гадамер, подчеркивая значимость литературной формы, делает актуальным факт возвраще-

¹⁴ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 433.

¹⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 166.

¹⁶ Там же. С. 171–172.

ния *переданного* из отчуждения «в живое сейчас разговора»¹⁷. Именно такая позиция разъясняет мысль Платона об открытости навстречу преданию. По-видимому, это и привлекает в Платоне Гадамера, полагающего, что «укорененность в предании не ограничивает свободу познания, напротив, она-то и делает ее возможной»¹⁸. Сознание Платона склонно учитывать собственную историчность, что имеет прямое отношение и к проблеме истинности, ибо, «кто, рефлектируя, выводит себя из связи с преданием, разрушает истинный смысл этого предания»¹⁹. Более того, историческое сознание, «обладающее структурой опыта», делает возможным возвращение к источнику опыта, а это «то измерение, в котором коренится проблема герменевтики»²⁰. Историческое сознание становится действенным, сталкиваясь в предании, проявляющем себя как опыт, с притязанием на истину²¹.²¹ Кроме того, Гадамер отмечает важность открытия Платоном понятия силы (*δύναμις*) в его отношении к душе²². Душа у Платона по своей онтологической сущности обладает силой, потенциальность которой обретает смысл именно в историческом измерении. Но есть еще и другая составляющая, собственно языковая, *δύναμις* выступает как значение речи. Здесь же (в этой плоскости) — немало-важная для Платона задача познания *другого* и инаковости культурно-исторического бытия, особенно в части языковых различий²³. В «Федре», хотя Сократ и высказывается весьма осторожно в отношении исследования чужого, все-таки Платоном его возможность высказана в лице собеседника Сократа.

Обсуждая тему действенно-исторического сознания, характеризующегося понятием опыта, и вводя понятие «горизонт вопроса», Гадамер, подчеркивает герменевтическое первенство вопроса, впервые тонко подмеченное Платоном: «Структура вопроса предполагается всяким опытом»²⁴. Выявляемое в процессе диалога различие между подлинными и не подлинными речами выводит в пространство *смысла*. Прежде всего, потому, что «герменевтический феномен определенным образом обнаруживается уже у самого Платона»²⁵. Этот феномен проявляется и в негативной реакции Платона на «интерпретацию» текстов софистами, и в настороженном отношении его к письменности. Письменная форма содержит некую окончательность, в ней нет открытости вопрошания, на что и указал Платон в *Федре*. Существенно сопоставление диалога Платона с диалектикой Гегеля, которая «суть монолог»²⁶. Эта монологичность есть форма, отражающая содержание самой концепции: «Гегелевская философия духа претендует на то, чтобы осуществить тотальное опосредование истории и современности»²⁷. Но при таком подходе проблематична и сама возможность постоянного выхода за пределы сказанного, с чем имеет дело именно диалог, пребывающий в поисках истинного смысла предания. Горизонт вопроса заключается

¹⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 433.

¹⁸ Там же. С. 425.

¹⁹ Там же. С. 424.

²⁰ Там же. С. 408.

²¹ Там же. С. 426.

²² Там же. С. 254.

²³ Верлинский А. Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 365.

²⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 426.

²⁵ Там же. С. 433.

²⁶ Там же. С. 434.

²⁷ Там же. С. 408.

в «охватывании и других возможных ответов»²⁸. Критика логики вопроса и ответа, которой следует, рассуждающий в духе Гегеля Р. Коллингвуд, логике, ориентированной на историческое вопрошание, а не на философское, нацеленное на смысл самого текста, дополнительно разъясняет предпочтение Гадамера. Тем более что подход Гегеля отличается тем, чтобы охватить все сразу, но вспомним, что по этому поводу говорит Платон: «Если путь долог, не удивляйся, надо его пройти» [Платон. Федр. 274а. С. 63]. Акцентируя внимание на устной речи, Платон предвосхитил расширение объема понятия герменевтики, предложенное позже Ф. Шлейермахером²⁹. Чистая идеальность смысла — вот что имел в виду Платон, когда подчеркивал преимущество устной речи над письменной, ведь он настаивал на том, что только в беседе этот смысл сохраняется [Платон. Федр. 275d. С. 65]. Гадамер, впрочем, это свойство приписывает речи письменной, но для Платона важен контекст, то есть условия диалога, его участники, психологический настрой и прочее. Платон понимает эту слабость устной речи и потому призывает на помощь диалектику, предоставляющую механизм истолкования. Роль диалектики при этом не дополнительная, вспомогательная (как считает Гадамер), то есть чисто внешняя, но, напротив, вполне непосредственная, позволяющая речи истолковать самое себя, выявить внутренний смысл в ней заложенный. Главное — отказ от устной речи в пользу письменной означает для Платона потерю *смысла*. С точки зрения современного понимания, которое демонстрирует Гадамер, истолкование, связанное с письменным текстом, требует обратного превращения письменного текста (как из отчужденной речи) в смысл, то есть повторения с целью выявления этого смысла. Мысль же Платона нацелена на сохранение этого смысла, на боязнь его утраты. Это напоминает позицию, например, Ферекида, предполагающую истолкование сакральных текстов при консервации их истинного смысла, известного лишь посвященным.

Спор о правильности имен для Платона, полагавшего, что значения слов не идентичны вещам, ими обозначаемым, это спор о статусе *смысла*, содержащегося в речи (логосе). Именно *логос* как целостность имеет отношение не только к правильности, но и к истинности. И именно смысл, а не значение отвечает последней. Поэтому Гадамер прав, говоря, что Платон разводил понятия мыслимого бытия и озвученного бытия (представленного в слове), признавая слабость слова как знака. Требование Платона подняться над именами означало не только независимость мира идей от языка, но и само это возвышение «определяет себя как диалектику»³⁰.

Диалектика выступает как искусство рассуждения, цель которого — на основе *проникнутых знанием* речей рождать в душах новые речи (ибо в них есть семя, откуда рождаются *другие* [речи]) [Платон. Федр. 277а. С. 67]. Эти речи предполагают исследование (*ἀνάκρισις*) и научение (*διδάχη*). Сопоставляя речи рапсодов с правильными речами, Платон отмечает, что в противовес первым, которые знают на память, то есть просто повторяют, вторые начертываются в душе в соответствии с сущим (*τῷ ὄντι*). Это те речи, которые он прежде обнаружит в самом себе, а затем они взрастят в душах других через оценивание (кат' *ἄξιαν*), что предполагает *понимание*. Не достаточно написать сочинения, полагал также Платон, надо уметь защитить их, если они будут подвергнуты всесторонней проверке [Платон. Федр. 278а. С. 69]. Наконец, письменная

²⁸ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 435.

²⁹ Там же. С. 456.

³⁰ Там же. С. 498.

речь всегда нуждается в защите, а следовательно, и в истолковании [Платон. Федр. 275с. С. 66]³¹.

Таким образом, по Платону, само знание не только диалектично, но оно еще и герменевтично, что выражено в различении речи устной и речи письменной. Более того, диалектика наполняется содержанием именно благодаря герменевтическому элементу. Стройной теории истолкования еще не было, но элементы ее в виде отдельных мысленных конструктов, еще не отлитых в слова, уже налицо. Тема правдоподобного мифа оказывается сопряженной с концептом вероятностного знания. В этом ряду и вопрос о полноте знания, и мысль о «преждевременности» сообщений о содержании предметов — как свидетельство неполноты.

Рефлексия закономерным образом выводит за пределы предания, но возникает дилемма, связанная с парадигмой укорененности мысли в пространстве предания, что, кажется, и пытался осмыслить и разрешить Платон. Для него должна была обнажиться вся острота вопроса о познании, ограниченном пределами предания, что влекло за собой осознание того исторического разрыва, который всегда существует между текстом и интерпретатором. С таким, историческим, взглядом на проблему знания, связанным с парадигмой понимания, должен быть соотнесен концепт «помощи» (собственному и чужому логосу) в диалогах Платона³². Именно в проекции исторического горизонта, на стыке противоположностей «свой» и «чужой» была предугадана Платоном загадка *смысла*.

Таким образом, Платон осуществил прорыв в пространство бытия исторического, хотя в его следовании эйдетической парадигме можно усмотреть и сопротивление историзму. Однако в этом сопротивлении как раз и утверждается герменевтическое начало, ведь по существу проблема герменевтики и заключается в единстве противоположностей — смыслового и исторического.

ЛИТЕРАТУРА

1. Верлинский А. Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: СПбГУ, 2006.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
3. Платон. Собр. сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994.
4. Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова. М., 1989.
5. Розин В. М. Знание как представление, episteme, концепт и реконструкция // Фило-софское образование. 2012. № 1 (3). М.; СПб., 2012.
6. Слезак Т. А. Читая Платона. СПб.: СПбГУ, 2009.
7. Степанова А. С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 4. С. 98–102.
8. Шичалин Ю. А. Комментарии // Платон. Федр. М., 1989.

³¹ См.: Степанова А. С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 4. С. 98–102.

³² См.: Слезак Т. А. Читая Платона. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 142–143.

А. Н. Муравьев

ДИАЛОГИ ПЛАТОНА КАК ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Уже при первом знакомстве с историей философии среди участвующих в ее действии философов нельзя не заметить две исполинские пограничные фигуры — Платона и Гегеля. От учений тех, кто философствовал до Платона, история сохранила лишь фрагменты и свидетельства, как о досократиках, или воспоминания, как об устном философствовании Сократа. То, что не без претензии называется «современной философией», представляет собой нечто аналогичное, то есть, конечно, гораздо более обширное, но столь же фрагментарное. Как правило, это либо записи устных выступлений (курсов лекций или докладов), либо не опубликованные самими авторами наброски. Таковы, например, «Философия мифологии и откровения» надолго пережившего свое время позднего Шеллинга, «Философские крохи» и «Христианские речи» Сёрена Кьеркегора, «Курс позитивной философии» Огюста Конта, «Воля к власти» Фридриха Ницше, «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, «Картезианские размышления» и «Кризис европейских наук» Эдмунда Гуссерля и подавляющее большинство других работ, вышедших после Гегеля. Кроме того, можно заметить, что учения двух названных великих философов по своему характеру и назначению противоположны друг другу. Тщательно написанные диалоги Платона составляют пролегомены к его неписанным лекциям о благе, на которые при анализе платоновского учения опирался в «Метафизике» Аристотель, и вместе с тем весьма живописный вход, введение в историю философии. Система Гегеля, изложенная им в «Энциклопедии философских наук» в виде учебного пособия к его лекциям для студентов, есть, напротив, выход, точнее, исход истории философии в философию как науку, первым и пока последним образцом которой выступает его «Наука логики» — единственное произведение Гегеля, написанное им *für Ewigkeit*, то есть для вечности. Остальные писались им или только для себя, как ранние работы, или для себя и для публики, как работа о различии систем Фихте и Шеллинга, «Феноменология духа», «Энциклопедия философских наук» и «Философия права», или только для публики, как вся гегелевская публицистика, а лекции по философии истории, философии искусства, философии религии и истории философии, которые составляют теперь большую часть собрания сочинений Гегеля, из-за своей популярной формы вовсе не предназначались им для печати. В предисловии

ко второму изданию «Науки логики» Гегель вспоминает тщательную работу Платона над книгами «Государства» и замечает, что в новое время более глубокий принцип, возросшая трудность предмета и увеличившийся объем материала философской науки требуют от философа уже не семикратной переработки текста, как от Платона, а семидесятисемикратной¹. Это замечание заслуживает особого внимания, ибо такова та степень, которой может быть интенсивно выражено историческое развитие философии от Платона до Гегеля, ибо именно это развитие дало возможность Гегелю написать наконец о том, что Платон еще не считал возможным сообщать письменным способом. Недаром одной из проблем, постоянно занимавших Платона, была проблема различия устной и письменной форм изложения философского содержания, а перед Гегелем эта проблема уже не стоит. Между Платоном и Гегелем простирается, таким образом, вся история философии в ее аутентичном виде (за исключением закономерного рецидива доплатоновского состояния философского наследия греческих стоиков, Эпикура, Пиррона и Аммония Саккаса) — история, которая экстенсивно длилась две тысячи триста лет и, таким образом, уже довольно давно вступила в свое третье тысячелетие.

Человечество, к сожалению, пока не поспекает за своими гениями — великими философами. Поэтому и встает ныне вопрос: как относиться к истории философии нам — тем, кто живет в начале третьего тысячелетия христианства, основоположник которого провозгласил познание истины источником свободы людей? Отбросить эту историю как нечто прошедшее и потому ненужное, предоставив археологам мысли копать в деталях, интересных только им? Вырвать из истории философии какое-то одно милое нашему уму и сердцу учение, объявив его единственно истинной философией, а все остальные — только подступами к этому учению или отступлениями от него? Или посчитать, что все серьезные философские позиции уже высказаны, а наш удел — лишь играть в философию на постмодернистский манер, вчитывая в классические философские тексты себя со всеми своими комплексами и идиосинкразиями? Но хотя эти отношения превалируют сегодня в России и за ее рубежами, ни одно из них не идет дальше поверхности истории философии и не адекватно ее сути. Дело в том, что история философии не является лишь случайной временной последовательностью многих учений, допускающих произвольные реконструкции или деконструкции. По своей сути она есть единый процесс становления философии логической наукой, процесс отнюдь не хронологический, а логический, по необходимости несущий в себе из прошлого в будущее познание истины — настоящую, то есть вечно современную, философию.

В лекциях по истории философии Гегель сказал, что произведения Платона — «один из прекраснейших подарков, которые судьба сохранила для нас от древнего времени»². Это чистая правда, нисколько не потускневшая за сто восемьдесят лет. Однако Гегель, во-первых, не сказал о том, зачем нам нужен этот подарок. Во-вторых, он, конечно, не мог тогда определить, кому такой дар судьбы нужен в наши дни. Действительно, для чего сегодня, когда лишь недавно ушли из жизни такие гораздо более современные авторы, как Мераб Мамардашвили, Жиль Делёз и Ричард Рорти, необходимы произведения столь древнего мыслителя? Какова ныне целевая аудито-

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 32.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая // Гегель. Сочинения. Т. X. М.: Партийное издательство, 1932. С. 129.

рия диалогов Платона? Попытаемся дать ответы на эти вопросы, опираясь на то, что Гегель знал, и то, чего он в свое время не мог знать.

Кто смотрит на историю человеческой культуры не сугубо историческим, а хотя бы отчасти философским взглядом, видит, что различные способы духа в ходе нее не только разнообразно сочетаются, образуя как бы *ризому*, запутанный клубок корней различных духовных явлений, но и, возникая друг за другом, в определенном порядке доминируют в целом культуры, по очереди определяя собой целые эпохи ее исторического развития. Если обратиться к гегелевской философии духа, которая до наших дней сохраняет статус наиболее разработанной по форме и содержанию философии культуры, то можно уверенно утверждать, что в ней Гегелю удалось открыть, помимо прочего, закон смены различных эпох всеобщей истории образования духа. Согласно великому философу, абсолютный дух есть истина субъективного и объективного духа, которые, как известно, включают в себя антропологический, феноменологический, психологический, правовой, моральный и нравственный способы духа, последний из которых завершается мировой историей³. Поэтому способы абсолютности духа, т. е. искусство, религия откровения и философия, выступая друг за другом в строгой логической последовательности, составляют основу всемирно-исторического процесса образования человечества. Искусство пронизывает и определяет собой всю древнюю, античную эпоху истории всеобщей культуры, формируя как символическое искусство дух народов Востока и обретая классический вид в древней Элладе. Религия откровения в форме христианства доминирует в новую эпоху исторического развития человечности людей — в эпоху модерна, представленную духом романо-германских народов. После этого наступает третья, новейшая эпоха истории мировой культуры, требующая утверждения в качестве основания и результата всей системы образования духа философии, которая возникла в ее первую эпоху и достигла логической зрелости во вторую. Мир уже около века живет в это небывалое, рискованное и мучительное время конца религиозной и начала философской эпохи истории человечества — время отрицательной свободы, когда над решением задачи своего философского образования самоотверженно трудится дух русского народа. В этом отношении наш народ, вопреки видимости, и сегодня находится, по словам из известной песни, *впереди планеты всей*, а вовсе не плетется в хвосте так называемых развитых стран. Не случайно, стало быть, Андрей Платонов первоначально хотел назвать свою написанную весной 1927 г. повесть о сокровенном русском человеке «Страна философов». Речь в ней шла, разумеется, не о том, чтобы все граждане революционной России, забросив другие дела, занялись одной философией, а о том, что они более или менее осознанно испытывают нужду в ней как единой основе образования своего духа. Наш великий писатель понял, что они чувствуют эту нужду потому, что им необходимо сообща заново выстроить свою жизнь на разумных началах, которые хотя и были впервые популяризированы как общественный идеал христианством, в наиболее свободной форме издавна постигались именно философией в лице великих философов.

Поскольку марксистско-ленинская философия, в советскую эпоху догматически утверждавшаяся у нас в качестве единственной истинной, была предана забвению большинством отечественных деятелей философской культуры, постольку перед русским духом вновь встала проблема отыскания настоящей, истинной философии. Как бы

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 378–577 // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 38–408.

и кому бы этого ни хотелось, но русский народ уже не может вернуться вспять, в допетровские времена *умозрения в красках*, т. е. только к художественно-религиозному воспитанию духа, а дополнять этот приведший его к зрелости способ образования ныне терпящей явное фиаско даже на родной ей почве прозаической мирской мудростью англосаксонского рассудка, что ему сегодня навязывает власть, для него нисколько не органично. Но где же ему найти, откуда взять истинную, настоящую философию? Ведь так называемая современная философия не уверена в себе самой и видит истину не в философии, а, например, в религии, как неотомизм и превозносимая сегодня у нас до небес русская религиозно-философская мысль Серебряного века, или в литературе, как структурализм, или в положительных науках о природе и духе, как представители аналитической философии, или вообще ни в чем, как мыслители постмодерна, эти скептические противники всякого, в том числе и философского, пафоса. Однако та тяжелая ситуация, в которой оказался теперь русский дух, отнюдь не является безвыходной. Напротив, она сама несет в себе свое разрешение. Единственный выход из лабиринта плюрализма мнений состоит в поиске истинной, т. е. по-настоящему современной философии там, где всегда находился ее источник, — в истории классической философии. Чтобы обрести ее, нам необходимо осознать, что историческое развитие философского способа мышления от Фалеса, Пифагора и Парменида до Шеллинга и Гегеля есть тот предмет, надлежащее изучение которого в высшей школе (прежде всего на философском, а затем и на других ее факультетах) в состоянии сформировать действительно современный логический метод мышления, способный дать возможность найти верное решение стоящих перед русским народом проблем, в том числе проблемы его разумного отношения к природе и к другим народам.

Всё образование русского народа остро нуждается в преобразовании на основании этого высшего результата исторического развития философии. Наша *система образования* должна строиться так, чтобы с самого своего начала шаг за шагом вести его дух к этой абсолютной вершине. Именно поэтому нам сегодня, как никогда, необходим и всегда будет необходим Платон. Ясно, что он необходим нам отнюдь не сам по себе, взятый изолированно от Фалеса и Гегеля, а как звено в истории классической философской мысли, связавшее их друг с другом в нераздельное единство начала и конца этой вечной истории, между которыми располагаются, занимая каждый свое определенное место, все другие великие философы. Учение Платона, возникшее благодаря Сократу и досократикам, определило историческое развитие философии на две тысячи лет вперед, от Аристотеля до Гегеля включительно, и решить проблему его понимания невозможно вне самой широкой историко-философской перспективы. Рассмотренные с такой точки зрения, диалоги Платона представляют собой более или менее необходимые шаги разработки им сути своего учения — диалектики, или диалектического метода. Вслед за учением Гераклита о логосе этот метод был предшественником того, что Гегель назвал логическим методом, впервые исследованным им в «Науке логики», а затем примененным к познанию природы и духа в «Энциклопедии философских наук». Диалектика Платона имеет поэтому, прежде всего, научно-философское и лишь затем — политическое и все иные свои значения.

Итак, произведения Платона нам необходимо изучать как одно из важнейших звеньев в истории классической философии. Если подходить к ним с такой установкой, то можно увидеть и показать в их чередех первую дошедшую до нас во всех своих деталях экспозицию принципиальных моментов философского способа образования духа, судя по всему, лежавшего когда-то в основании учебного процесса его Академии

и позднее развитого другими великими философами. Этот подход определяет порядок изучения диалогов Платона, в котором те из них, которые нельзя пропустить без ущерба для понимания его учения и дальнейшего исторического развития философии, идут один за другим примерно следующим образом.

Открывают их ряд так называемые «сократические» диалоги Платона, прослеживающие путь самого Платона к своему учению от учений досократиков и Сократа. Начать изучение можно с его «Апологии Сократа», а от нее перейти к «Критону», «Евтифрону», «Лахету», «Гиппию большему», «Лисиду», «Иону», «Кратилу», «Евтидему», «Гиппию меньшему», «Алкивиаду II», «Хармиду», «Горгию», «Протагору» и «Менону», в котором мы впервые встретим представление об анамнезисе⁴. Затем следуют «Пир», «Федон» и «Федр», где Платон излагает свое учение в образно-мифологической форме. В «Пире» речь Сократа резюмирует проведенное до нее исследование природы любви, кратко описывая процесс рождения философского знания. «Федон» дает выразительный ответ на вопрос, какое отношение к бессмертию души имеет философия как наука умирать, а «Федр» содержит анализ сущности и понятия души, завершающийся предварительным определением диалектики. Замыкает круг этих популярных по форме диалогов, делая из их теоретического содержания практически-политические выводы, «Государство» со знаменитым мифом о пещере, подробным исследованием воспитания философов и описанием диалектического метода познания в VI и VII его книгах. В «Тэтетте» Платон, почти не используя образы, путем размышления ставит проблему истинного знания, последовательно рассматривая ощущение и все разновидности мнения, которое непосредственно связано с ощущением как исходным пунктом познания. Этот диалог — последний из пропедевтических диалогов Платона. Имея в виду «Феноменологию духа» Гегеля, их можно назвать и феноменологическими, т. е. по необходимым явлениям вводящими читателя в логическую суть учения Платона — в его диалектический метод. Представление о диалектике движения и покоя составляет центральный пункт логически следующего за «Тэтетом» диалога «Софист», задача которого состоит в разоблачении мнимой софистической мудрости, отличной от благородной софистики Сократа. Этот отрицательный результат ведет к «Филебу», где Платон положительно излагает диалектику единого и многого и подробно исследует необходимые предпосылки ее уяснения философом. После анализа действительного отношения идей и вещей, которому посвящена вводная часть «Парменида», следует труднейшее упражнение в разумном мышлении идеи единого и ее эдейтических определений, изложенное уже чисто диалектическим способом. Этот диалог может служить для изучающих Платона проверкой того, насколько ими было усвоено содержание предшествующих диалогов. Наконец, применение диалектического метода к природе дает Платону возможность достичь ее вполне правдоподобного познания в «Тимее», по существу завершающем изложение всего платоновского учения⁵.

⁴ Содержательный анализ этих ранних платоновских диалогов см.: Волжева Е. А. Проблема Сократа // АКАДНМЕИА: Материалы и исследования по истории платонизма: Сб. статей / Отв. ред. А. В. Цыб. Вып. 6. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 20–47.

⁵ Подробнее о логическом содержании зрелых диалогов Платона см.: Муравьев А. Н. Логос и диалог: Платон о начале и методе познания // АКАДНМЕИА: Материалы и исследования по истории платонизма: Межвузовский сборник / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова, А. В. Цыба. Вып. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. С. 56–73.

Однако на этом изучение Платона не заканчивается, ибо оно с необходимостью должно быть продолжено изучением Аристотеля и всей дальнейшей истории классической философии до Гегеля включительно. После Гегеля следует вернуться к Платону и пройти круг истории философии минимум еще раз. Не приходится сомневаться, что результаты такой работы обеспечат вклад того, кто ее проделает, в дальнейшее развитие русского духа, каким бы делом, полезным своему народу, он затем специально ни занимался.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волжева Е. А. Проблема Сократа // АКАДНМЕІА: Материалы и исследования по истории платонизма: Сб. статей / Отв. ред. А. В. Цыб. Вып. 6. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая // Гегель. Сочинения. Т. X. М.: Партийное издательство, 1932.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977.
5. Муравьев А. Н. Логос и диалог: Платон о начале и методе познания // АКАДНМЕІА: Материалы и исследования по истории платонизма: Межвузовский сборник / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова, А. В. Цыба. Вып. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1997.

Ю. Б. Тихеев

ДОКТРИНА И ТЕКСТ. К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЛАТОНА В ПОЗДНИХ РАБОТАХ А. Ф. ЛОСЕВА

В докладе, произнесенном на прошлогодней платоновской конференции¹, я попытался проследить формирование подхода к Платону в так называемых ранних работах Лосева, т. е. работах 1920 гг. На этот раз я решил продолжить тему и сказать несколько слов об интерпретации Платона в работах Лосева, написанных в 1960–1970 гг. Кроме естественного желания завершить однажды начатое, на это мое решение повлияли и соображения иного рода. Дело в том, что 2013 г. богат на юбилеи, связанные с именем Лосева: исполняется 120 лет со дня его рождения и четверть века со дня его смерти; и, разумеется, невозможно пройти мимо еще одной замечательной даты — исполняется полвека с момента выхода в свет первого тома «Истории античной эстетики» (далее — «Эстетика»).

В 1963 г. в издательстве «Высшая школа» тиражом в двадцать пять тысяч экземпляров, который кажется сегодня огромным, появился том, посвященный «ранней классике». Выпуск следующих томов был перенесен в издательство «Искусство», и издание приобрело вид, до сих пор памятный отечественному исследователю Античности. Книги восьмого заключительного тома вышли в начале 1990 гг., уже после смерти Лосева. Публикация «Эстетики» заняла, таким образом, больше тридцати лет, и кажется, что сама история страны отразилась на ее внешнем облике: седьмой том, появившийся в годы перестройки, потерял суперобложку, а последняя книга восьмого тома, вышедшая в катастрофические постсоветские годы, несет на себе следы вынужденной экономии: дешевый переплет, серая, низкого качества бумага...

Сегодня при взгляде на этот труд бросается в глаза прежде всего его монументальность. В ретроспективе отечественных исследований античной мысли последнего столетия он выглядит одиноким колоссом, стоящим посреди голого поля. Но и за пределами нашего отечества трудно указать сочинение, сопоставимое с ним по масштабу. Тем более удивительным кажется тот факт, что на развитие представлений об античной философии лосевская «Эстетика» не оказала никакого влияния. Она осталась практически неизвестной за пределами бывшего Советского Союза,

¹ Платон и платонизм в современной культуре. Москва, 6–8 сентября 2012.

но и в его пределах должного отклика не получила. А сегодня, когда доступ к зарубежной литературе перестал быть в России проблемой, отечественный исследователь предпочитает пользоваться признанными в остальном мире пособиями, в число которых лосевская «Эстетика» не входит.

Изучение причин такого положения дел, собственно, и является одной из целей настоящего доклада. Следует сразу оговорить и тот факт, что в своем коротком выступлении я остановлюсь только на втором томе «Эстетики», в котором представлен характерный для того времени взгляд Лосева на Платона². Но даже этот том будет интересовать меня только в той степени, в какой в нем обнаруживается преемственность с ранними работами, прежде всего с «Очерками античного символизма и мифологии» (далее — «Очерки»), главной книгой Лосева о Платоне 1920 г.

Эта преемственность прослеживается несмотря даже на то, что между так называемыми ранними работами и «Эстетикой» пролегла целая эпоха, трагическим образом изменившая судьбу их автора. В том самом 1930 г., когда были опубликованы «Очерки», Лосев был арестован и вскоре осужден на десять лет лагерей. Благодаря заступничеству политического Красного Креста (во главе с Е. П. Пешковой) ему уже через три года удалось вернуться в Москву. Впрочем, найти работу преподавателя в столице Советской России для бывшего «трудармейца» оказалось невозможным. До конца десятилетия Лосев был вынужден читать курсы по античной литературе в провинциальных вузах. В начале войны он ненадолго оказался в стенах Московского университета, но вскоре был переведен в Педагогический институт, где и осел на долгие годы. Смерть Сталина открыла для неблагонадежных ученых-гуманитариев перспективы публикации результатов их научной деятельности, и уже в 1950 г. вышли первые после вынужденного перерыва работы Лосева.

Когда в 1960 г. он приступил к работе над «Эстетикой», в мире изменилось все — и преобладающее направление философской мысли, и подходы к исследованию Платона. Но вряд ли проживший три последних десятилетия за железным занавесом Лосев мог следить за этими изменениями. Все, что ему оставалось в эти годы, — возвращаться мыслью к своим работам 1920 г. в надежде завершить то, что в них было начато, но по тем или иным причинам было оставлено без продолжения. И действительно, многое в «Эстетике» отсылает к ранним работам. Очевидно, что легший в ее основу историко-философский замысел родился в недрах «Очерков», в которых Лосев расширил хронологические рамки исследования: изложение учения Платона он предварил главой о «досократовской философии» и продолжил главой об Аристотеле. Сюда же следует добавить отдельные исследования историко-философской тематики, вроде написанных тогда же «Критики платонизма у Аристотеля» и «Диалектики числа у Плотина». Таким образом, уже в 1920 г. Лосев примеривался к полномасштабной истории античной мысли.

И уже тогда он придал своим работам «эстетический» уклон. Для этого были причины двоякого рода. С одной стороны, в Советской России занятие философией становилось делом все более опасным, поскольку именно в философии малейшее отклонение от идеологического клише могло обернуться прямой угрозой для жизни. Но прикладные области гуманитарного знания, вроде эстетики, в 1920 г. все еще оставались относительно безопасными для независимого мыслителя. С другой стороны, сфера «эстетического» предоставляла Лосеву удобную возможность представить

² Платону посвящен также третий том «Эстетики».

иллюстрацию некоторых положений собственной философии, главные понятия которой, «символ» и «миф», образованные выражением «идеального» в «материальную» сферу, без труда могли быть эксплицированы примерами из области художественного творчества. Стоит напомнить наконец, что в течение этого десятилетия Лосев был сотрудником ГАХН — научного института, выбравшего эстетику основным профилем своей деятельности.

Но главная линия этой преемственности — перенесение из «Очерков» в «Эстетику» ряда проблем, прямо связанных с интерпретацией диалогов. Возвращаясь к теме моего прошлогоднего доклада, можно следующим образом наметить путь Лосева к собственному взгляду на этот предмет. В конце 1910 г. молодой философ пришел к определенному пониманию, что такое «платонизм», и случилось это еще до того, как он вплотную приступил к исследованию текста диалогов. Все, что было затем извлечено из их внимательного чтения, неизбежно сравнивалось с этим «платонизмом», как со своего рода эталоном, и, без сомнения, вызывало в его сознании нечто вроде когнитивного диссонанса. Платон диалогов, в каком-то смысле — подлинный Платон, мало соответствовал усвоенным из иных источников представлениям о «платонической» философии и потому раздражал Лосева невыразительностью и двусмысленностью своего интеллектуального облика. Следы борьбы с *таким* Платоном видны на всем протяжении «Очерков».

Греческий философ предстает в них фигурой двойственной. Время требовало признать его символом европейской философии, как, например, это делал П. Наторп, оказавший на лосевское восприятие Платона формирующее воздействие. Но сам материал, на котором приходилось реконструировать то, что признавалось высшим воплощением европейского философского гения, диалоги Платона, давал мало возможности разглядеть в них что-либо в этом роде. По «Очеркам» видно, что несоответствие Платона, каким он предстал в исследованиях его новейших интерпретаторов, и Платона, о котором можно было узнать из диалогов, стало со временем для Лосева основной проблемой. В историко-философской части своего исследования он пришел к компромиссному решению, которому сам, впрочем, не всегда следовал: Платон был признан исторически первым и потому самым философски неясным представителем традиции, которой он дал свое имя. В этом можно увидеть определенный итог работ 1920 г.

Если теперь заглянуть «Эстетику», нетрудно убедиться, что ее автор сохранил свое тридцатилетней давности противоречивое отношение к Платону. Подтверждения тому без труда обнаруживаются, стоит только открыть ее второй том. В «Очерках» Лосев отказал мысли Платона в систематичности, а в диалогах не обнаружил ничего, что можно назвать «зрелой» терминологией, ничего, что могло претендовать на статус полноценного философского «учения». Все это было затем неоднократно повторено в «Эстетике». Лосев мог заявить, например, следующее: «Платонизм есть высшая взаимосвязь понятий, призванных к тому, чтобы конструировать космос <...> платонизм есть всегда тот или иной метод “Begriffs-Philosophie”». Естественно было бы предположить, что у Платона эту «Begriffs-Philosophie» следует искать именно в учении об идеях. Но, увы, буквально на следующей странице можно обнаружить: «Если понимать под учением хотя бы некоторую систему принципов, то у Платона нет ровно никакого учения об идеях»³. И читателю приходится решать самому, может ли

³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. II. М.: Искусство, 1969. С. 152–153.

существовать высшая взаимосвязь понятий, призванная конструировать космос, вне системы, или, может быть, Платон вовсе и не был «платоником».

Или еще пример. Подтверждая свою мысль о несистематичности мысли Платона, Лосев пишет: «Подходя к тексту (выделено мной. — Ю. Т.) Платона строго философски и филологически, никакого систематического учения об идеях мы у него найти не можем. Но зато мы повсюду наталкиваемся на какие-то фрагменты, на какие-то недодуманные до конца мысли, на какие-то более широкие рассуждения и, наконец, на поэтические, мифологические, риторические, диалогические методы, которые содержат огромное количество указаний на несомненное наличие у Платона пусть нигде не изложенного, но, во всяком случае, глубоко продуманного учения об идеях»⁴. Начало этой тирады явно противоречит ее окончанию. Непонятно, чем отличается «систематическое» учение об идеях, которого у Платона нет, от того же самого учения, только «глубоко продуманного», которое у Платона, оказывается, есть.

Впрочем, читатель платоновских томов «Эстетики», оглянувшись внимательно, заметит, что такого рода противоречий в них немало. Все это говорит о том, что проблема несоответствия приписываемой Платону доктрины и текста диалогов, возникшая в ранних работах, не была решена за истекшие тридцать лет и в этом нерешенном состоянии перенесена в поздние работы. Но в 1920 г. можно было по крайней мере узнать, что Лосев понимал под «платонизмом», сравнение с которым постоянно проигрывало то, что можно было извлечь по этому поводу из диалогов. Для этого достаточно было заглянуть в его собственные философские сочинения того времени, где излагалось последнее понимание «платонизма» (даже в тех случаях, когда имя греческого философа не произносилось). В 1970 г. эта необходимая для читателя подсказка отсутствовала, о существовании ранних философских работ было известно лишь узкому кругу посвященных.

В «Эстетике» можно найти очевидные реминисценции, перифразы и повторения из этих работ, однако, если не знать их настоящего источника, многое из сказанного вызывает скорее недоумение. Так, в главке «Сводная формула платоновской идеи» Лосев дает следующее определение: идея есть «родовое понятие, т. е. обобщение отдельных вещей и их групп, следовательно, имеет дело не с вещами, но с логическими абстракциями»; мало того, идея есть «предельное обобщение, т. е. такое обобщение вещей и предметов, дальше которого уже делается невозможным самый процесс абстрагирования». Но этих определений оказывается недостаточно. И Лосев, очевидным образом противореча сам себе, пишет далее, что идея «никогда не мыслилась в виде голый и чисто головной абстракции. Она была царством мечты и предметом жизненных упований», «всегда мыслилась жизненно-насыщенной <...> Эта жизненная насыщенность платоновской идеи доходила до того, что сама идея мыслилась не просто как объект и не просто как принцип того или иного объекта, но еще и как субъект <...>, т. е. как мышления самого себя». И т. д.

Наконец, общая сводка, что следует понимать под наименованием «платоновская идея», гласит: таковая идея есть «логическая понятие, содержащее в себе предельно-обобщенное; принцип и метод, порождающую модель, или, вообще говоря, причину осмысления каждой вещи; обладающее структурой, структурой художественной, а потому и насыщенной глубоким жизненным содержанием и образующей собою специфическую субстанциональную действительность и ее цель вместе с ее жизненно-

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. II. М.: Искусство, 1969. С. 157.

функционирующим самосознанием и потому превращенную в миф как особого рода субстанциональную действительность»⁵. Еще раз повторю, правильно понять сказанное здесь можно только в том случае, если иметь представление о философских взглядах Лосева 1920 гг. Эта сводка апеллирует именно к ним, а не к диалогам Платона. Но на советского читателя «Эстетики» характерное для ранних работ стремление объединить разные философские концепции в рамках единого «платонизма» могло произвести впечатление странной и путаной эклектики. Этот читатель почти неизбежно должен был увидеть в такого рода «сводках» противоречивый, бессмысленный и даже безумный набор определений. И в самом деле, если исходить с позиции здравого философского смысла, то вопрос, как может высшая абстракция и логическое понятие, быть в то же время порождающей моделью, а также субъектом, жизненно функционирующим самосознанием, субстанциональной действительностью и, наконец, мифом, просто не может быть разрешен. Тут было от чего прийти в смущение. Наконец, читатель «Эстетики» мог бы, наверное, спросить, как же все это сложное многообразие платоновской идеи можно было разглядеть в диалогах, которым сразу было отказано в терминологической ясности и систематичности.

Эти противоречия сохраняются и тогда, когда Лосев переходит к изложению эстетики Платона. Сказанное по этому поводу, кроме того, проливает свет на характер его работы с текстом диалогов. Лосев еще раз подтверждает, что в них нет никакого целостного эстетического учения, и это учение приходится на свой страх и риск додумывать за Платона. Он, например, пишет: «Поскольку эстетика Платона не является строго продуманной философской системой <...>, а устанавливается нами только на основании отдельных рассуждений Платона, большею же частью на основании отдельных его высказываний и намеков, мы не сможем определить эстетические принципы Платона так, чтобы отчетливо было заметно его методологическое единобразие». И далее: «Самый перечень терминов эстетической модификации у Платона является для филолога и для историка эстетики целой проблемой. Очень было бы легко излагать эстетические модификации у Платона, если бы они были у него где-нибудь и как-нибудь, пусть неполно и неотчетливо, перечислены или отдаленно намечены». А следом идет замечательное признание: эстетику Платона «приходится создавать **самому исследователю** (выделено мной. — Ю. Т.), тем самым подвергая себя постоянной опасности впасть в то или иное преувеличение или в то или иное преуменьшение»⁶.

Характерная для работ Лосева проблема несоответствия доктрины и текста вписывается в общую картину исследований Платона начала прошлого века. Главным событием этого времени стало появление новой интерпретации платонизма. Но для П. Наторпа, пионера этой новой интерпретации, текст диалогов не заключал в себе никакой проблемы: к началу XX в. он был расчленен на удобоваримое количество цитат, которые затем были распределены по рубрикам, согласно которым излагалось «учение» Платона. Чтобы получить об этом ясное представление, достаточно заглянуть в труды В. Виндельбанда и Т. Гомперца, ставшие вершиной освоения мысли греческого философа в XIX в. Следующее поколение немецких исследователей, среди которых нужно упомянуть прежде всего Ю. Штенцеля, просто фантазировало над текстом диалогов. Оказалось, что при поддержке некоторых «внешних» свидетельств в диалогах можно

⁵ 5 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. II. М.: Искусство, 1969. С. 157–160.

⁶ Там же. С. 298–299.

обнаружить много такого, что позволяет построить альтернативное представление о платоновской философии. Но в обоих случаях текст диалогов рассматривался скорее как вспомогательное средство: в нем искали, и находили, подтверждение порой совершенно противоположным концепциям. Проблема соотношения доктрины и текста была представлена, и то скорее имплицитно, только в работах первых тюрингенцев, И. Кремера и К. Гайзера. Редко обращают внимание на двусмысленность заявленной ими позиции: Платону приписывалось грандиозное метафизическое учение, которое отсутствовало (или присутствовало лишь намеком) в его диалогах. Поэтому искать его предлагалось не в диалогах, а в некоем устном учении, свидетельства о котором, *Testimonia platonica*, укладывались в легко обозримый набор фрагментов, призванных прийти на смену текстам платоновского корпуса⁷.

Выход «Эстетики» пришелся на годы взлета тюрингенского платоноведения. Но, несмотря на определенное сходство в отношении к диалогам Платона у ее представителей и у Лосева, взаимного признания не произошло. В «Эстетике» присутствуют дежурные (и немногочисленные) ссылки на работы тюрингенцев, но, очевидно, Лосев не придал их содержанию никакого значения. Достаточно сказать, что он прошел мимо ключевого понятия тюрингенской интерпретации Платона — так называемого неписаного учения. В исследованиях начала прошлого века, на которые ориентировался Лосев, оно не играло заметной роли, но и свои поздние годы он фактически остался в круге представлений, сформированных еще в молодости. Лишь когда Лосев утверждает в своей «Эстетике», что у Платона есть некое глубоко продуманное учение, которое нигде в диалогах не изложено, кажется, что ему остается сделать лишь один шаг, чтобы принять позицию тюрингенцев. Но Лосев этого шага не делает.

Как следствие, его собственная поздняя интерпретация Платона оказалась без актуального контекста и просто не могла быть затребованной современной европейской и мировой историко-философской мыслью. Ценность ее имеет сегодня исторический характер. «Эстетика», но прежде всего — актуальные для своего времени «Очерки», дают возможность составить более полное представление об эволюции интерпретационных подходов к наследию Платона на протяжении первой половины прошлого столетия. Они позволяют пролить свет на мотивацию тюрингенцев, отказавшихся от диалогов как главного источника сведений о философии Платона. Тюрингенцы, как и почти три десятилетия до них Лосев, исходили из факта существования некой «платоновской метафизики», представление о которой они позаимствовали из богатой философской культуры начала прошлого века. Для поиска такой «метафизики» диалоги были совершенно бесполезны, и первым на это обстоятельство обратил внимание именно Лосев. Тюрингенцы пошли дальше него и были гораздо радикальнее в своих выводах, но по существу все, что ими было сделано, является ответом на вопрос, поставленный русским исследователем Платона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. II. М.: Искусство, 1969.
2. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart: Klett, 1963.

⁷ См., напр., такую подборку, состоящую из 72 фрагментов: Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart: Klett, 1963. S. 441–557.

Д. Ю. Дорофеев

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ ПЛАТОНА И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА И БЫТИЯ В XX ВЕКЕ¹

Диалектика и диалог пришли в философию вместе, как неразлучная влюбленная парочка, как сиамские близнецы. Таковыми их сделал устный характер древнегреческой культуры V в. до н. э., философии этого периода как ее важнейшей части и особенно специфики пульсирующей сократовской мысли. «Повивальная бабка» приняла в свои руки двойню, в любовном рождении которой сама же и приняла участие. Из пронизывающего повседневную жизнь афинской агоры спонтанного духа *διαλέουμαι*, коммуникативных практик ведения устных бесед, на свет выходит стройная *διαλεκτική τέχνη*, искусство вести спор, важное не само по себе (как у софистов), а ради обретения знания, что делало его чуть ли не первым в истории философским методом познания истины, *диалогическим методом*. Конечно, Сократ вряд ли смог бы изложить в систематической форме свое «рассуждение о методе», ведь он сам, во всей произвольности своего бытия, во всей своей исключительной личности являлся его гарантом. Диалог был для Сократа не абстрактным методом познания, а способом и смыслом его жизни, недаром он потому и называется «сократическим диалогом».

И стоит ли удивляться, что, войдя в философию благодаря Сократу, диалог стал другим после него, даже у его верных последователей. Более того, можно предположить, что неразлучная у Сократа двойня диалектики и диалога стала все больше отдаляться друг от друга, желая идти своим собственным путем. И надо признать, что путь диалектики в философии был более удачен, чем путь диалога. Можно сказать, что Платон *подчинил* диалектике диалог, и в том, как он это осуществил, проявилось его величие, но гармония диалектики и диалога, то состояние, в котором каждая из сторон питала и раскрывала другую, было утрачено. Став благодаря Платону философско-литературным жанром, одним из основных не только в античной, но и последующей европейской литературе, диалог невольно становился *формой* изложения, утрачивая диалогический характер открытых в своем столкновении друг с другом личностных позиций. Отказавшись

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках развития проекта №12-33-01025 а1 «Современные коммуникации как способ трансформации человека и гуманитарного знания».

от такого союза, диалектика настолько полно интегрировала в себя возможности диалога, что смогла осуществлять свои возможности уже без необходимости обращения к реально существующей инаковости другого, без которой невозможен подлинный диалог. *Монистическая философия могла быть диалектической, но уже не была диалогической*; противоречия, вступая в отношения борьбы и взаимоотношения, были уже не между отдельными лицами, а *внутри* единого самотождественного (даже в своем развитии) сознания. Диалектика Сократа возрастает из диалогически понятого самопознания, осуществляющегося в пространстве «*между*» Я и Ты, когда одна из сторон задает вопрос, отвечая на который другая сторона приводит к знанию обоих участвующих в диалоге. Диалектика же Платона основывается на диалогическом самопознании «в себе», переводя диалог, так сказать, внутрь своего сознания, которое само и задает себе вопрос, и отвечает на него. Однако в обоих типах диалектики — сократовской и платоновской — имеет место диалог, т. е. обмен вопросами и ответами, и у обоих великих диалектиков можно отметить *герменевтическое первенство вопроса*².

В этом смысле идеализм — платоновский или немецкий классический — тяготеет к *монизму* именно в силу своей диалектичности. Идеалистическая диалектика склонна к монистическому развитию и разворачиванию, основанному на взаимоотношенности противоположностей. Хотелось бы разграничить *диалектический монизм*, который внутри своей самотождественности может быть также, несмотря на кажущееся *coincidentia oppositorum*, назван «диалог», от *монологической философии*. Так, еще Вл. Соловьев видел «жизненную драму Платона» в том, что он от свободных диалогических принципов Сократа, еще сильных в ранних диалогах, пришел, по сути отрекаясь от заветов своего учителя, к жесткой тирании «Государства» и особенно «Законов»³. А Михаил Бахтин, принципиально противопоставляющий диалогический способ искания истины монологическому обладанию готовой истиной, также признает, что у зрелого и позднего Платона «монологизм содержания начинает разрушать форму «сократического диалога»⁴.

Думаю, однако, что точнее в отношении Платона (а также великих представителей немецкого классического идеализма) говорить не о *монологизме* как прямой противоположности диалогизму, а о *диалектическом монизме*, в котором принципы диалогичности представлены не в экзистенциальном и персоналистичном виде, а в идеалистическом. Да, такой подход исходит не из множественности незавершенных, открытых друг другу, вступающих в конфликтное столкновение личностных сознаний (или просто личностей), а из принципа единого монистичного сознания, но это сознание диалектическое, разворачивающееся в имманентном (сознанию) взаимоотношении противоположностей. Да и сам Бахтин не признавал платоновский идеализм чисто монологистичным, считая, что таковым он становится лишь в неокантианской интерпретации, хотя немецкий идеализм жестко обвиняется им именно в этом⁵.

² См.: Гадамер Г. Г. Истина и метод. М., 1989. С. 426–445.

³ См.: Соловьев. В. С. Сочинения: В 2 томах. Т. 2. М., 1990. С. 582–625.

⁴ Бахтин. М. М. Проблемы творчества\поэтики Достоевского. Киев., 1994. С. 318.

⁵ См.: Там же. С. 62–63. Характерно, что в поздней переработанной книге о Достоевском, «Проблемы Поэтики Достоевского», Бахтин убирает примечание, существующее в «Проблеме творчества Достоевского», в котором говорится о критике идеалистического монологизма на почве самого идеализма Максом Шелером в работе «Сущность и формы симпатии» и «Формализм в этике и материальная этика ценностей».

Особенно характерен в этом отношении платоновский «Пир». Главное содержание этого диалога развивается не в форме привычной беседы Сократа со своим собеседником, а как череда последовательно сменяющихся друг друга выступлений. Уже одно это выделяет этот диалог среди других — ведь в нем собственно диалогического, предполагающего обмен вопросами и ответами, и нет; но кто посмеет сказать, что в «Пире» нет диалектического? Значит, диалектика здесь развивается не в диалоге, а как постепенное разворачивание единого (авторского) сознания, процесс которого осуществляется через разные ступени (выступления участников симпозиона) развития мысли, в котором каждая последующая ступень «снимает» предшествующую. Здесь мы встречаем не *диалектику диалога*, который на открытости инаковости Другого и взаимосоотнесении с ней, а *диалектику монистического мышления*, которое интериоризирует «диалогическую» составляющую, делая ее основой своего диалектического — и при этом остающегося монистическим — разворачивания.

Вообще, *связь диалектики и монизма* нужно исследовать не менее внимательно, чем связь диалектики и диалогизма. Если последняя представлена в древнегреческой философии Сократом, то первая — Гераклитом и элеатами. Конечно, может показаться странным ставить в один ряд Гераклита и, скажем, Парменида — философов, понимание которыми бытия традиционно противопоставляются. Но не будем забывать, что именно они были ключевыми фигурами в развитии *досократической диалектики*, опыт которых, уже и с учетом сократовской диалектики, стал определяющим для дальнейшего развития философии. Диалектика Гераклита носит очевидно натурфилософский характер, это диалектика природы, фюсиса, фундированная огнем, как монистическим первоначалом, архэ. Война у эфесца тоже диалог (не случайно греческое *polemos*, обозначающее войну, стало позже, в качестве «полемики», пониматься как наименование, почти полный синоним спора, дискуссии, острого диалогического обсуждения) и является онтологической категорией, но воплощаемая в ней борьба противоположностей есть все-таки разворачивание, манифестация, способ проявления единого архэ. У элеатов диалектика основывается на тождестве мышления и бытия, на Едином, т. е. тоже носит монистический характер, но уже с явными идеалистическими предочертаниями, ориентируясь на рассмотрение связи предельно общих понятий. Можно предположить, что натурфилософская диалектика Гераклита ближе антропологической диалектике Сократа, а онтологическая диалектика элеатов — идеализму, как платоновскому, так и более позднему, немецкому.

Неудивительно, что титул «диалектические диалоги» Платона можно спокойно заменить титулом «элейские диалоги» — и наоборот. И также неслучайно, что в этой *диалектике бытия* — а именно она была заложена элеатами и развита Платоном — основной темой является рассмотрение единого и множественного. Так, для Платона диалектическое знание отличает одно и иное, единое и множественное, идею и предметы, одну идею и другую, вскрывает характер их взаимоотношений, оказывается способным «различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать с другим и насколько нет» (Софист, 254d–e). Именно элейские диалоги, прежде всего «Софист» и «Парменид», исследуют *онтологические предпосылки диалектики*, которые в XX в. будет вскрывать Гадамер⁶. Древнегреческая онтологическая диалектика, прежде всего, конечно, в лице Платона, но также и Парменида с Платином, показывает, что *бытию*

⁶ Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация «Филеба». СПб., 2000. С. 106–119.

здесь свойственна своя диалогичность. Конечно, это не экзистенциально-персоналистичная диалогичность Бахтина, вскормленная восточнохристианским пониманием личности и выявленная (в том числе и благодаря осмыслению опыта трансцендентальной, феноменологической и философско-антропологической европейской мысли) через обращение к творчеству Достоевского. Диалогичность диалектики бытия великих древнегреческих философов фундирована Единым, поскольку степень онтологического совершенства в Античности прямо пропорциональна степени всеобщности. В этом смысле символом такой диалогичности может служить аристотелевский неподвижный Ум-перводвигатель, Бог-мышление, единственной деятельностью которого является самопознание в форме вопросов самому себе и ответов на них (и то, что Аристотель понимает Ум-перводвигатель как совершенного философа, показывает, что диалог как *имманентное* состояние диалектического мышления, как *имманентный диалог* — но еще не как трансцендентный, т. е. как встреча с Другим, — является неотъемлемой составляющей философской деятельности).

Исходя из сказанного, казалось бы, актуализация проблемы бытия в XX в. должна была бы непосредственно приводить философов к Платону. И действительно, «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, главное онтологическое сочинение современной философии, открывается большим эпиграфом из «Софиста». Но уже в процессе чтения этого трактата, а также позднейших работ чувствуется, что основным философом для Хайдеггера является не Платон, а Аристотель. Эта оценка подтверждается и тем, какова была роль философии Стагирита при работе над «Бытием и временем», частотой обращения немецкого мыслителя к Аристотелю в отдельных курсах, статьях и книгах, наконец, его собственными признаниями. Более того, если основным критиком Сократа, вскрывающим его негативно-фатальную роль для европейской культуры, можно назвать Ницше (начиная с «Рождения трагедии из духа музыки»), то самым принципиальным критиком Платона и его значения для последующего развития философии, пожалуй, является именно Хайдеггер. Так, именно в метафизике Платона Хайдеггер видит начало «гуманизма»⁷, а как оценивается немецким философом «гуманизм», ясно из такой его работы, как «Письмо о гуманизме», не говоря уже о прочих.

Однако не все так однозначно. Обратимся кратко к платоновскому и хайдеггеровскому учению о времени, точнее, даже к одному понятию этого учения, понятию «вдруг» (*exaiphnes*) у Платона и понятию «мгновения» (*Augen*), или «мгновения-ока» (*Augenblick*) у М. Хайдеггера. Нам важно сопоставить «мгновение» «Бытия и времени» с «вдруг» «Парменида». В этом диалоге проблематика бытия и времени раскрывает свою принципиальную взаимосоотнесенность, что является краеугольным камнем хайдеггеровской (особенно «доповоротной») «фундаментальной онтологии».

Хотя временная проблематика не была основной для древнегреческой философии, но диалектика бытия приводит к пониманию *предельно неделимого настоящего*, которое фундирует собой все временные измерения и даже имплицитно включает их в себе, а также воплощает диалектическую соотнесенность пребывания и становления, бытия и иного — важнейших онтологических категорий. Платон рассматривает в «Пармениде» это «предельно неделимое настоящее» как «вдруг» (156e и дальше), Хайдеггер — как «мгновение» и «мгновение-ока»; между ними схожее понимание

⁷ Хайдеггер М. Учение Платона о истине // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 360.

предельного настоящего представляют Аристотель, Августин, Н. Кузанский, С. Кьеркегор, Э. Гуссерль — у нас уже была возможность подробно писать об этом⁸. Здесь мы можем лишь кратко обозначить некоторые положения.

И Платон в определенном месте «Парменида», и Хайдеггер в «Бытии и времени» развивают «*онтологию времени*», которая предполагает определенную редукцию, «вынесение за скобки» повседневного понимания времени. Платоновское «единое», с одной стороны, находится вне времени, т. е. не есть и не становится, но с другой — оно причастно времени, а значит, причастно становлению. Время, по Платону, есть «и тот момент, когда единое приобщается бытию, и тот, когда отрешается от него» (156a) — здесь перед нами диалектика рождения и гибели, которую Платон подхватывает у Гераклита, но уже в сильно онтологически и понятийно усовершенствованной форме. Таким образом, единое одновременно изменяется и покоится, пребывая в обоих состояниях как «вдруг» (понимая ограниченность выразительных средств, можно сказать, что единое пребывает «в» «вдруг»), т. е. нечто такое, что позволяет покоиться и изменяться, не принадлежа при этом ни одному из этих состояний («странное по своей природе “вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению») (156d). Временная проблематика у Платона не самостоятельная, она есть следствие развития онтологической темы, результат развития диалектики бытия, в которой изменения и покой должны фундаментальным образом начинаться с некоего начала, являющимся одновременно трансцендентным по отношению к ним, но при этом позволяющим им самим быть. «Вдруг» — это такая предельная полнота времени, которая уже сама не является временной, но лежит в основе бытия, в том числе и временных изменений и покоя. Платоновская диалектика выходит здесь на уровень предельных онтологических апорий. Диалектическая философия, не позволяя себе опуститься на уровень догматических суждений, здесь осмысляет некий онтологический *предел* для мышления, то, что можно назвать «трансцендентной имманентностью» или «имманентной трансцендентностью» и понимание чего будет продолжено в неоплатонизме, а также в христианском мистическом богословии, которое формировалось под влиянием неоплатонизма. В этом смысле диалектические диалоги Платона, и в первую очередь «Парменид», — это *предельные диалоги*, показывающие *конечность* мышления, причем конечность не человеческого мышления, как это есть у Канта, а конечность разума как такового, Логоса.

Хайдеггер обращается к обеим моделям понимания конечности, платоновскому и кантовскому, но очевидно, что антропологическое рассмотрение конечности он подчиняет онтологическому. *Dasein* — это и есть то «место», в котором человек предстает как временность медиумом бытия. «Мгновение-ока» позволяет приобщиться к исходной, а не только производной временности, то есть приобщиться полноте бытия. Можно сказать, что «мгновение» выступает настоящим в его подлинности, когда время перестает переживаться как непрерывное линейное течение, а осуществляется как спонтанное самополагание и самораскрытие (саморазмыкание) бытия одновременно «в» и «через» *Dasein*⁹.

⁸ Дорощев Д. Ю. Суверенная и гетерогенная спонтанность. Философско-антропологический анализ. СПб., 2008. С. 492–521.

⁹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 410; Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 382–383.

Хотелось бы в заключение еще раз подчеркнуть фундаментальную значимость древнегреческой, особенно платоновской, диалектики, которая, затрагивая основополагающие онтологические вопросы, оказывала и продолжает оказывать продуктивное влияние на развитие современной мысли в таких ее направлениях, как философия диалога, конечности и времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М. М.* Проблемы творчества/поэтики Достоевского. Киев, 1994.
2. *Гадамер Г. Г.* Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация «Филеба». СПб., 2000.
3. *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1989.
4. *Дорофеев Д. Ю.* Суверенная и гетерогенная спонтанность. Философско-антропологический анализ. СПб., 2008. С. 492–521.
5. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
7. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
8. *Хайдеггер М.* Учение Платона о истине // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.

О. Н. Ноговицын

ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ И ПРОИЗВОЛЬНОСТЬ ЯЗЫКОВОГО ЗНАКА У ПЛАТОНА

Особенность языкового знака по преимуществу состоит в том, что он отмечает место проблемы, принадлежащее отнюдь не языку. И это видно уже на феноменальной поверхности языкового употребления, где язык никогда не составляет проблемы помимо практической ситуации научения навыку (а не искусству произведения свойств и вещей). Данное различие как раз и устанавливается Платоном в «Кратиле», как только вопрос о языке выводится Сократом из простой и удобной для решения задачи классификации уже заданных в дискурсе проблем рамки различия (для языка — конвенциональной и прирожденной миметической теории языкового знака, воплощаемой в диалоге первоначальными позициями Гермогена и Кратила). Это различие — дифференция между законодателем языка и тем, кто его использует, поскольку только он может без размышлений указать на недостаток и, того хуже, явный просчет законодателя.

Законодатель языка является активным производителем имени вещи, подходящего образа последней в сочетаниях фонем, которые он произвольно устанавливает, но обязательно в ориентации на сущность, так, что его сила (точное совмещение лингвистического знака и образа вещи) и бессилие (возможная ошибка) в полном смысле отмечены теоретически заданной проблемой предпочтения (в шутку на манер политического голосования в виде требования разумного выбора) двух названных решений. Причем и сила законодателя, поскольку выражает и смысл произвольности, и смысл отнесения к истине совпадения с сущностью, т. е. необходимости, и его слабость, поскольку обнаруживает неразумность произвола и прочность недостижимого сущностного образца, двусмысленны по определению. Оба решения не имеют однозначного эпистемологического статуса, и относительно их в принципе не возможен выбор с позиции истинного и ложного¹. Потому законодателю языка и нужен тот,

¹ Вся последняя часть «Кратила» сводится к попыткам Сократа уговорить Кратила не быть столь радикальным в желании и, кажется, твердом убеждении в том, что имена есть полные подобию вещей, поддерживаемом логологической склонностью помещать истину исключительно в сферу суждения (изображение ведь само свидетельствует за себя, а вот суждение требует понимания,

кто воплощает принцип реальности и непосредственного суждения о ложном знаке и неприменимом с разумной долей необходимости без знания особого искусства применения навыке. И следовательно, поскольку знание не лежит на стороне только использующего инструмент, обоим нужен тот, кто проблему поставит, «кто умеет ставить вопросы и давать ответы» (*Crat.* 390c), диалектик, внутри каждого из них. Ведь вовне эту позицию занимает решение народного собрания², инстанция мнения (народ, совет) тот, что «постановил», одобрив речь и также невзначай ее «составителя» (*Phaedr.* 258a), вступив в риторическую игру убеждения (иные искусства от поэзии до любого ремесла имеют ту же структуру представления). Соответственно в «Федре» делятся «навык», как беспорядочная без знания предмета (вещи или склада души слушателя) игра со средствами, и «искусство», как упорядоченная познанием форма воздействия на предмет со стороны знающего нечто относительно минимальных различий (при выборе противоположного он «должен досконально знать подобие и неподобие всего существующего» (*Phaedr.* 262a), т. е. владеть искусством диалектического членения, быть диалектиком). Делению этому очевидно соответствует различие мнения (ложного при неудаче и истинного при успехе применения принимаемого или только представляемого за знание средства) и знания.

Но двигатель и отправная точка рассуждения о языке разнятся по той же мерке. Так, «Кратил» открывается недоумением: Гермогена Кратил в шутку не узнает по имени и ведет себя так, что Гермоген утверждает: он «знает об этом нечто такое, что,

т. е. всеобщности отличия знающего, как места всеобщности, и незнающего, как места исключения (разум не дан как видимый вид)). Это не так: 1) поскольку имя как полное подобие вещи (что относится и к изображению) — лишь полная копия вещи (что бессмысленно по отношению к языку с точки зрения его материи, и абсурдно с точки зрения существования языка, поскольку воплощает закрытие темпорального горизонта речи и ее понимания в ситуации полной всеобщности понимания, там, где имя, точнее различие имени и вещи, т. е. знание, всегда уже во власти Другого: «смешные вещи... творились бы с именами и вещами... если бы они были во всем друг другу тождественны. Тогда все бы словно раздвоилось, и никто не мог бы сказать, где он сам, а где его имя» (*Crat.* 432d); 2) поскольку неполный по подобию вещи состав имени требует интерпретации этого состава из первых начал имен, т. е. звуков (точнее, «слов и букв» (*Crat.* 431d), но данное отношение фонического и графического — отдельная проблема: этимологии Сократа в «Кратиле» построены и на звукоподражании, что касается побуквенного состава, и на синонимических смысловых сдвигах в интерпретируемых через иные слова словах), а довериться воображаемому первому законодателю и соответственно учителю и пользователю в одном лице, знавшему сами вещи, и есть формально топос ошибки, который и хотели стереть из памяти, называя метафизический и реальный договор об именах «привычкой» (которую, конечно, так думает Кратил, можно контролировать, в чем и состоит требование интерпретации, но, к сожалению, без образца истинности); 3) поскольку первый законодатель и учитель знал вещи сами по себе без помощи имен, не понятно, зачем он к ним обратился; в то же время вопрос о языковом контексте познания (в том числе и с точки зрения смысловой интерпретации первичных фонем, которой был занят Сократ всю центральную часть диалога и одним махом отшел в конце, указав на противоположные смыслы сочетаний фонем для важнейших с точки зрения базовых гражданских добродетелей синонимов (*Crat.* 437a–c)) для первого законодателя лишает его первенства, и мы впадаем в классическую апорию «третьего человека», поскольку идея и имя вещи здесь, т. е. для него и тех, кто думает, что он действительно дал точные имена, одно и то же.

² Плагон прямо и в шутку обыгрывает на политический манер выбор правильных имен по «количеству» или частоте положительных или отрицательных первичных значений, встречающихся в именах с соответственно морально заданным через оппозицию хорошего и дурного смыслом (*Crat.* 437d).

захоти он ясно сказать, заставил бы и меня согласиться и говорить тоже, что говорит он» (*Crat.* 384a)) и расхождением является несоответствие между смыслом имени Гермогена («рожденный Гермесом», богом житейской удачи, торговли и разного рода сделок) и его феноменально данной натурой (уж не шутят ли те, кто называет его по имени, — злая шутка внушившего его родителям дать ребенку это имя), т. е. ошибкой узнавания, местом для шутки (не явно для другого подмеченного подобия, двусмысленности о которой только сообщается в форме отказа узнать поименованную вещь), которое всегда занимает тот в нас, кто ее не понимает окончательно, местом молчания и умолчания. Эта ошибка не имеет предметного определения (чувственного эквивалента), а это место — расположения в порядке предзаданных форм. Иными словами, это — место отсутствия общего (понятного хотя бы кому-то) смысла, где, как сказано в «Пармениде», «надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе» (*Parm.* 135a), имя, тождественное идее вещи и потому беспрепятственно ее означающее, целиком прозрачное в использовании, так что видна только вещь, либо лежащее в качестве такового на горизонте толкования, и чистое уподобление без видимого и дискурсивно расчлененного образца, т. е. иметь способность удерживать различие вещи и имени, возможное и действительное (без которой, в конце концов, по форме самой возможности репрезентации невозможно и представление правдоподобного, того, что, по мнению большинства, вполне вероятно (*Phaedr.* 272c–273d)). Точка, так и не тематизированная в «Кратиле», не ставшая цезурой, отмечающей переход от проблемы узнавания к диалектическому исследованию условий всякой проблематизации.

По форме этот пункт отправления задан как знание аргумента относительно неизменности единого, когда тот, кто «допускает имя, отличное от вещи... говорит, конечно, о двойственном... И действительно, если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он либо вынужден будет произнести имя ничего, либо если он назовет имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого» (*Soph.* 244d), иными словами, будет либо не замечая того отрицать реальность вещи (по крайней мере не найдет ее под рукой), оставшись только с пустым звуком (тот, кто не соотнобразует, не имея понятия о сути бытия вещи в душе, по Аристотелю, но рассуждает о ней), либо попадет в водоворот контекстуальных уподоблений, в котором всякий контекст предусматривает дополнительный еще более широкий контекстуальный круг, изнутри недостижимой точкой полного определения замкнутый в сферу чистого логоса без прописки. Так что выход один, тот, к которому иронично прибегает Сократ в «Федре», ставя вопрос о возможности более легкого, чем исследование предмета речевого воздействия, хода к цели риторического убеждения, — «стоит иногда повторить и слова волка» (*Phaedr.* 272e).

Схолиаст поясняет: волк, увидев пастуха, поедающего мясо овцы, сказал: «Какой бы он поднял шум, если бы это сделал я»³. Нужно ведь только удовлетвориться правдоподобным, угодив «товарищам по рабству» (*Phaedr.* 274a), сказав то, что другим хочется услышать, принять человеческий облик и таким образом очередной раз и раз и навсегда решить загадку мимесиса. Всеобщность, на которую претендует высказывание о сущем, т. е. его истинное определение, таким образом, удваивается в эмпирическом применении, как эффект продуктивного высказывания, где между сиюминутным значением слова и праксисом различие исчезает (в эффекте удачно

³ Платон. Собрание сочинений: В 4 тт. Т. 2. М., 1993. С. 468–469.

сделанной вещи, прославленной поэмы или принятого закона (*Phaedr.* 278b–e)). Иными словами, то, что означает формально невозможное (формальное удвоение всякого и всегда единственного единого в слове «единое»), содержательно означает всегда уже присутствующее начало, или, точнее, начала (ибо, как станет понятнее позже: все слова таковы), лишённые смысла («имя ничего»), ведь если бы «это первоначально можно было бы выразить и оно имело бы свой внутренний смысл, его надо было бы выражать без посторонней помощи» (*Theaetet.* 202a).

Это начала (начала движения), ни одно из которых «невозможно объяснить, поскольку им дано только называться, носить какое-то имя» (*Theaetet.* 202a–b), некий сказочный нарратив или мифическое повествование о смысле «этого» или «этого», исток которого теряется в уже всегда, коли оно случилось, не нужном объяснении (то, что слышали все, и Теэтет, и Сократ, но выразить не может никто). Образцовый пример бесплодной попытки обнаружить это начало и этот исток дан в последней части «Теэтета», где единичное, в качестве уникального предмета узнавания, пропускается через машину объяснения, т. е. научения, его инструментов и предметной определенности (через только намеченное в «Кратиле» диалектическое различие законодателя слов и того, кто их использует).

Логически начало или начала как предмет мифического повествования и даже автопоэзиса (мифа о мифическом начале, как он и представлен в «Теэтете»: форма здесь, таинственное забытое высказывание, которое можно услышать и опознать, как прослушанный и узнанный в изложении собеседника его собственный вместо своего сон, но содержание лишь имя без контекста понятия, т. е. всегда единственное имя, и соответственно объяснения), т. е. такие начала, «из которых состоим мы и все прочее» (*Theaetet.* 201e), не отмечены эпистемологическим определением истинности или ложности, и соответственно онтологическими предикатами бытия или небытия: «Каждое из них само по себе можно только назвать, но добавить к этому ничего нельзя — ни того, что оно есть, ни того, что его нет» (*Theaetet.* 201e). Как таковые они предметы не редуцируемого понятием убеждения. Знание всегда у другого (законодателя), но законодателя, никогда не совпадающего окончательно со своим эмпирическим воплощением, на крайнем полюсе которого можно найти только сознающего, что он изображает лжеца, намеренно утаивающего факты, софиста и ратора. Тот, кто приходит к противоречию в понятиях об одном и том же (т. е. не знает истины о чем угодно, в том числе о вине подсудимого, собственно причины, в данном случае не поступка, но факта в юридическом смысле, связывающего виновника и преступление, причины самого суда), не может не сознавать, что лжет. Однако из этого не следует ложность любого из терминов отношения противоречия, что и составляет действительное затруднение. Как показано в «Софисте»: немыслимость несуществования в мышлении того несуществующего, что мнится существующим, неизбежно предполагает утверждение в том же мышлении того, что «безусловно существующее вовсе не существует» (*Soph.* 240d–e).

Неименуемое начало в этом смысле есть исток рассуждения, проблематизирующий и задачу избрания конвенциональной либо сущностной природы для языкового знака, и ее решение. Договор об использовании знаков всегда упирается в проблему их истинности/эффективности. Как следствие, решение проблемы мимесиса (точного подражания) конституирует на уровне содержания (конкретного решения) задачу, находя и конструируя ее, фактически стремясь по форме исчерпать собственные условия формулировки (т. е. саму задачу) в мифическом истоке первоначального договора

(некой тотализирующей полноты единства тех, кто лишь по факту решение принимает). И соответственно реальный знак договора, помеченный конкретным решением, требует забвения собственного истока в ошибке, коллективном помутнении, каковым и предстает основополагающий мимесис, даже в случае истинного мнения и удачного совета. Формально задача полагается как задача обретения истины о полноте единства, которое дано без нужды деления и разделенного мнения, но в тождестве с эффективностью конкретного содержания благодеяния, т. е. мастерства и добродетели. Первое формальное определение задачи является в контексте понимания и обретения смысла, а эффективность решения задана в контексте объяснения и смысла предметной реализации (то или иное желанное благо).

Как таковое неименуемое начало есть имя («единое») без контекста его понимания (имя ничего), а как не объяснимое средство объяснения — только буква, или, точнее, буквы, как то, что ни из чего не сложено и из чего сладывается все (всякая артикуляция и объяснение, порождаемый речью учителя в уме ученика космос) в силу наличия их индивидуализированного разнообразия. В этом смысле оно не сказуемо, т. е. не выразимо и не известно (незнаемо), будучи всем известным. Этот атомизм (проступающий, например, в мифе «Филеба» о искусном произведении египтянином Тевтом букв в ходе классификации фонем на основе уже как бы данного порядка букв, часть из которых только причастна звуку, но безгласна, а часть нема от природы (*Phileb.* 18b–d)) — призрак, волнующий поле всякого «общего» мнения требованием деления и выбора, — неизбежен именно в качестве факта речи, ибо «тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи» (*Phileb.* 15d).

Естественно, это тождество не есть тождество всех начал в одном, или, точнее, совпадение всех букв в одной, что было бы нелепо, ибо объяснять — означает расчленять нечто до мельчайшего и собирать по порядку смысла. И смысл этот дан в общей речи и общем поле понимания. Объяснять означает тогда приобретать инструмент и уметь им пользоваться и в этом смысле знать, «ведь кто не может дать или получить объяснение чего-то, тот этого не знает» (*Theaetet.* 202e). Сам язык наделен этим свойством и возможностью, поскольку как инструмент употребления уже включает имплицитное различие общего и «этого» применительно к каждому имени и одновременно исключает его в силу невозможности его полной экспликации на деле, т. е. собственно в языке, который стал бы тогда языком самих вещей. И соответственно это не есть проблема, пока существует и известна в своей неизменной узнаваемости вещь, к которой имя применяется, т. е. исток проблемы языка не имеет феноменальной определенности.

В чистом движении логоса сказанное означает, что сложенный из двух, непознаваемых по определению, букв слог будет и сам непознаваем, пока не будут познаны все буквы, из различий которых может быть познан слог, т. е. он и сам един и составляет нерасчленимое целое, «единый зримый вид, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв» (*Theaetet.* 203e). Но в то же время совокупность частей вещи не мыслима иначе, как ее «все», и поскольку целое тождественно себе, только если у него «нигде ничего не отнято» (*Theaetet.* 205a), то целое также есть совокупность своих частей. И как следствие, принимая непознаваемость неделимого, мы вынуждены признать непознаваемость и букв, и слога (самого порядка в отличие от первоначального нерасчленимого хаоса). И напротив, полагая этот порядок в слоге за познанный

в целостности слога, ставшего целым для букв, как его частей, вынуждены принять и познаваемость букв.

Но тогда и необъяснимые начала оказываются уже всегда предварительно понятны в их бытии, и «поскольку каждое из них само по себе частей не имеет... неправильно было бы прилагать к нему слова “есть” или “это”, как отличные от него и ему чуждые» (*Theaetet.* 205c), что при этом делает их «необъяснимыми и непознаваемыми» (*Theaetet.* 205c). Имея дело с инструментом (в данном случае с естественным языком), мы не вправе спрашивать о его бытии, как если бы оно было отлично от его данности, ибо в этом своем круге применения он есть целиком «все» и ни в чем не нуждается, а иное только воображаемо.

Таким образом, ложно представление о непознаваемости неделимых начал и познаваемости того, что из них составлено (*Theaetet.* 205e). И напротив, тождество вида слога поддерживается и основано в знании полноты различий букв (буквы понятны и служат пониманию слогов в инструментальном порядке возможности точного применения грамматических различий), позволяющих различать фонемы и промежутки между ними, а применительно к нотной грамоте звуки и тона. И как искусство музыкальной гармонии правит слух, так искусство грамматики исправляет ум, предоставляя необходимый, хотя никогда не единственный, инструмент для такого исправления, и «если бы на основании постигнутых нами букв и слогов нужно было судить о прочих, то мы сказали бы, что род букв дает более ясное познание и более основательное, чем слоги, и позволяет достичь совершенства в любом виде учения» (*Theaetet.* 206b).

Эта первая часть последнего рассуждения в «Теэтете» (знание как истинное мнение с объяснением) диалектически проясняется в третьей гипотезе «Парменида», посвященной исследованию сущего единого в его инобытии, т. е. существовании не в отношении с собой, но для другого, собственно в качестве инструмента объяснения, потому не отличимого от изъясняемого сущего. Как поясняет Платон, «целое единое должно состоять из многого; части и будут его частями, потому что каждая из частей должна быть частью не многого, но целого» (*Parm.* 157e), т. е. единство слога мыслимо только как целое своих частей — букв. В противном случае «если бы что-либо было частью многого, в котором содержалось бы и оно само, то оно, конечно, оказалось бы частью как себя самого — что невозможно, — так и каждого отдельного из другого, если только оно есть часть всего многого» (*Parm.* 157e–d). Став частью многого (неопределенного заранее сочетания), содержащего его, чистая в своей единственности буква (индивид), во-первых, стала бы частью себя самой, т. е. слогом (видом), содержащимся в себе в качестве буквы (индивида), т. е. была бы именем всего без различия (неартикулированным, но сущим исключительно в своей феноменальной данности, криком). И именно при том же условии оно (единое, буква) было бы частью каждого отдельного элемента множества, т. е. всякого отдельного множества (в этом случае воспроизвелась бы предыдущая апория), поскольку мыслилось бы в качестве части всего многого, но тогда, «не будучи частью чего-нибудь отдельного, оно» принадлежало бы «другому, за исключением этого отдельного, и, значит», не было бы «частью каждого отдельного; не будучи же частью каждого, оно» не было бы и «частью ни одного отдельного из многого» (*Parm.* 157d), т. е. было бы «именем ничего». При этом единое и соответственно слог, как единый, неделимый вид, вне зависимости от иного было бы тем же «именем ничего», но лишь в том смысловом модусе, когда вдруг становится очевидно, что «неправильно было бы прилагать к нему слова “есть” или “это”, как отличные от него и ему чуждые», поскольку слог и само «единое» здесь выпадает

из контекста различия возможного и действительного и мы перестаем различать единое и многое, как сами по себе пустые, т. е. неразличимые в мышлении, имена для их смыслового деления.

Потому иное (предмет инструментального упорядочивания), имеющее части, мыслимо только как целое частей, в котором и целое, и части причастны единому, одно как целое частей, а другие как отдельные части целого, всегда понятное в своей инструментальной расчлененности посредством приложенного к вещи следующего ее очертанию объяснения (перечисление частей телеги, дающее понятие тому, как она сделана, но только при условии ее предузнанности и в целом, и по элементам в «Теэтете» (*Theaetet.* 206e–207c)). Знание здесь изымается из порядка осмысленного целого, предоставляя лишь контекст осмысленного использования, т. е. использования смысла отличия единого и многого в категориальном соотношении целого и частей только мыслимого, и всегда феноменально данного как та или иная вещь, одного из многого, уже всегда мыслимого целым отдельных частей или составляющих его единиц, каково оно есть и в себе. Такое иное в случае, если мы отвлекаемся от его представления посредством интеллектуального членения на целое и части (слоги и буквы, рода и виды), в попытке увидеть его индивидуальность и иную уникальность (а не единичность в качестве индивида для вида), как раз и будет мыслиться многим, и многим беспредельным, ибо даже наименьшее здесь будет бесконечным множеством, но одновременно целым частей, ограничивающих друг друга и ограниченных целым, т. е. вечно определяемым и переопределяемым целым частей и частей целого в неопределенном контексте только возможного полного определения, в котором каждый элемент единого нашел бы все возможности своего определения в отношении всех возможных иных элементов всех возможных единств (*Parm.* 158a–159b). Смысл вопроса о природе знания в концовке «Теэтета» в этом движении расплывается во множестве ошибочных проекций, ошибочных в том, что ни одна из них не является исключительной, но все столь же необходимы, сколь и бесполезны (все подмеченные языком особые свойства всякого сущего обременены той или иной степенью общности, и все, что остается, — непонятная в чувственном узнавании данность именной той самой вещи). В свою очередь, вопрос стирает свои следы, поскольку предметно конституирован через заранее полученный ответ, но ответ не в поле вопроса, а в поле примера (единицы созерцания и дискурса одновременно, вовсе не стремящейся стать общей и даже просто показательной частью рассуждения), где вопрос и лишается смысла. Ответ этот — предъявленная вещь, и предъявленное другим (собеседником, или, точнее, тем, кто закрывает диалог, даже если это тот, кто и задавал вопросы) узнавание, что случилось уже прежде вопроса (*Theaetet.* 208c–209e). И тогда теория являет себя в качестве пустого удвоения праксиса (стремления, которое не ставится под вопрос с точки зрения его осмысленности), а знание становится протоколом условий ошибочного применения навыка или знаком индивидуализированного помутнения чувства и/или разума, не способных идентифицировать то, что отчетливо видно всякому. Поскольку, таким образом, подобная система логического (и грамматического) определения сущего стремится целиком совпасть со всеми своими возможными содержаниями как действительными, то и построить в отношении ее метаязык невозможно, она только проявляется сквозь данные в ней содержания, оставаясь в конце концов неотделимой от них. Подобная попытка возвышения над собой будет бесконечным требованием построения идеальной лингвистической проекции мира в слове. Язык, как упорядоченное место всех возможных различий, здесь уступает себя другому вне-

языковому началу и, будучи таким местом (как тот или иной фиксированный в единичных тождественных себе видах язык или система различий), ему сопротивляется. Из чего не следует, что это начало не проговариваемо, но лишь то, что проговаривается оно не в силу данности его языкового выражения. На это указывает Платон, в седьмом письме утверждая, что тиран Дионисий, демонстрируя всем (и ему также) обладание тайным знанием философской мудрости (неким техне, которое у него уже имеется, но неочевидным для других, т. е. для него самого как целиком в их мир, или, точнее, в мир их желания погруженного, образом, — в этой неочевидности и состоит существо стремления: необходимо всеми способами предъявить себя как владельца и распорядителя этого техне), проявил глупость, ибо знание это не дается в диалоге (наступает предел ироническому возвышению, и смешное становится поистине смешным, поскольку лишается оснований уместности и формы всем или почти всем очевидного), и потому он просто не способен отождествиться с истиной своего места в символическом порядке языка (*Ep. VII. 341a–345d*). В отношении бытия прямая речь молчит не потому, что в ней не высказывается истина, но потому, что она не предназначена для Другого. Это и есть речь Другого, указующая и пророческая, речь, которую подделать и, следовательно, удвоить нельзя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993.

И. А. Гончаров

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ, СВОБОДА И НАЕМНЫЙ ТРУД: ТРИ НЕИЗВЕСТНЫХ В СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ПЛАТОНА

Сюжет первой книги диалога Платона «Государство» является хрестоматийным примером рассуждения об общем и индивидуальном благе. Феноменологию понимания индивидуального блага можно проследить, казалось бы, с самого простого определения блага как соотношения приятного и неприятного, с которым мы встречаемся в диалоге «Протагор». Здесь мудрость проявляется в качестве прагматики рационального выбора, которая в конечном счете совпадает с нравственным поведением. В данном фрагменте диалога «Протагор» мы попадаем в ситуацию прогнозируемого будущего, а именно то, что кажется благом сейчас и здесь, через определенное время таковым не является. Так начинается пайдейя, формула которой весьма проста, а именно отказаться от блага нынешнего, учитывая дурные последствия, которые наш выбор может принести в будущем. Мудрость индивидуальная должна привести к правильному выбору. Проблема подобного поведения заключается в том, что оно приводит к истине только тогда, когда мы знаем возможные последствия своего поведения, даже и весьма отдаленные. Проблема сократовского дискурса состоит в том, что у человеческой жизни есть предел, который не позволит проследить последствия поступка и однозначно отделить истину от лжи, зло, от добра. И главное, смерть уравнивает благую и неблагую жизнь.

Сюжет посмертного воздаяния весьма распространен в философии Платона. Он находит свое продолжение и в речи Главкона в диалоге «Государство». Так, отрицая возможность справедливости, тот считает, что сама идея загробного воздаяния есть не что иное, как выдумка слабых, вынужденных находить утешение в своей незавидной участи, а именно в участи терпеть несправедливость (Государство, 303с–е). Если остановиться на контексте данного сюжета, то мы видим, что Главкон подхватывает идею Фрасимаха, и освобождает ее от примитивной формы. Если воспроизвести этот сюжет, базирующийся на идее пасторского господства, то интерпретация справедливости здесь выглядит примерно так: те, которые подвергаются несправедливости, и те, которые несправедливость учиняют, образуют как бы крайние плюса, те же граждане, что не желают испытывать несправедливость, создают договор и законы и поэтому находятся как бы посредине. Таким образом, вне государ-

ственного состояния находятся те, кто творит произвол, и подвергающиеся произволу.

Как отмечает М. Фуко в лекциях в Коллеж де Франс, сам Платон рассматривает пасторскую модель государственного управления неэффективной уже потому, что это предполагает некую подмену понятий. Например животное наделяется стремлением (эросом), которое определяет его жизнь и в виде некоего влечения заменяет животному разум. Таким образом, животное изначально находится в тенетах влечения и несвободе. Отсюда пасторство пастуха сводится к минимуму обязанностей. Как справедливо отмечает М. Фуко, пасторство в человеческом стаде превращается в тотальную опеку¹. Вызвано это тем, что человек своеволен и свободен. Боязнь несправедливости приводит к тому, что люди заключают договор из страха и тем самым создают некое ее подобие. Но страх и компромисс — плохие советчики в деле несправедливости, и поэтому правитель, являясь пастырем в человеческом стаде, должен окружать подопечных всесторонней и постоянной опекой. Сам Платон не склонен принимать модель государства Главкона, и поэтому он сравнивает государство с полотном, а политика с ткачом, умело подбирающим нити и создающим тем самым общественную гармонию (Политик 279–280).

Если прибегнуть к методологии рационального выбора, то первую модель мы обозначим как игру с нулевой суммой, а именно победитель получает все, а побежденному — горе. Поскольку сильный человек стоит над законом, то гражданское состояние не является стабильным и живет от тирании до тирании. Вторая модель — это модель игры с ненулевой суммой. Люди нуждаются друг в друге, и поэтому поражение и низведение до уровня животного одного отнюдь не выгодно другому (Государство 369с–е). Таким образом, справедливость основана на исходном природном законе, когда каждый человек полезен другому. Здесь платоновский Сократ выводит новую формулу справедливости, а именно каждый человек должен делать свое дело. Так, например, искусство врача вредит, если он начинает избыточно ухаживать за пациентом, например, продлевает жизнь искусственно, т. е. лечит то, что в соответствии с изначальным законом должно погибнуть. Богатство или бедность ремесленника приводят к невозможности исполнять свои обязанности или же к небрежению ими. Ни врач, ни ремесленник, ни один из людей не делает чего-либо только для себя. Следовательно, абстрактное противопоставление справедливости и несправедливости несостоятельно. Государство как игра с ненулевой суммой приводит к тому, что действия для себя одновременно являются действием на благо других.

Получается, что индивидуальная свобода немыслима в справедливом обществе. В этом отношении зависим и раб, и господин. Этот вывод, казалось бы, противоречит позиции Сократа, который свободен от всяческих обязанностей, поскольку ни в чем не нуждается, и именно поэтому места философу в *kallipolis'e* нет. К этому выводу нас подводит фрагмент из «Федона», где Сократ говорит о том, что в обществе, построенном на взаимной нужде, нет места философу. Он никому ничего не дает и, как следствие, никому ничем не обязан (Федон 65а). Данная модель свободы примыкает к тому, что мы выше назвали государственной моделью с нулевой суммой. Философ, равно как и тиран, находятся выше договорного сообщества по природе и, как следствие, свободны от тех законов, которые они не признают. Один (тиран) потому, что они для него неудобны, другой (философ), потому, что не считает их разумными.

¹ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. С. 173–179.

Двойственность модели государства дает возможность и двойственности понимания свободы. Свобода правителя тождественна его обязанностям, именно поэтому пайдейя в платоновском государстве приобретает обязательный характер, опирающийся на древний закон земнорожденных. Лучше всего, однако, этот тип свободы определен не у Платона, а у Ксенофонта. Речь идет о беседе Сократа с Аристиппом о положении раба и господина. Итог диалога подводит Аристипп, указывая на то, что господин находится в кругу обязанностей, а следовательно, несвободы в ее предыдущем понимании. Чем же эта свобода отличается от несвободы раба? Ответом Сократа является указание на то, что господин подчиняется своему уделу на основе разума, а раб по принуждению. Таким образом, свобода трансформируется в некую сущность, подобную кантовскому долженствованию и неуловимую в повседневной жизни.

Вслед за концептом свободы треугольник нашего рассуждения венчает понятие наемного труда. Благодаря монографии Р. Кастеля понятие «наемный труд» сегодня претендует на роль концепта². Это связано с тем, что скрепою современного общества являются институции, создающие социальность, связанную со специализированными действиями: опека, медицинское обслуживание, т. е. социальное страхование. Именно это превращает наемный труд из некоей номинации вида труда в концепт, определяющий сущность современного общественного порядка.

Насколько возможно применение данного концепта к платоновской модели государственного устройства? С одной стороны, наемный труд и его представитель, наемник, находятся за пределами гражданственности, даже если последний обладает таким благородным навыком, как воинское искусство. Наемник — типичный представитель низшего разряда душ, имея тираническую душу он не уживается в государстве и поэтому продает свое искусство (Государство 575b).

Кажется, что наемному труду и его концептуальным спутникам — врачебному искусству, опеке и пр. не место в сообществе платоновского государства. Но государство как модель с ненулевой суммой не позволяет нам сделать подобного вывода. Мы знаем, что современный наемный труд немислим без общественных фондов, которые предполагают некое смешение частной собственности и общественной. Платоновское государство предполагает наличие некоей общей собственности, которая предполагает наличие ряда обязанностей, которые должны выполняться для поддержания порядка, а именно воспитание детей, организация досуга и пр. Эти функции специализированы, и поэтому обществу требуются и учителя, и врачи. Пользование их услугами представляет собой пользование неким общественным богатством.

В своей Модели пайдейи Дж. Вэлэх делит политическое искусство на логос и эргон, причем эргон направлен на формирование навыков политика, опирающихся на некий мимесис, вместе с тем этот мимесис не должен быть мимесисом поэта, ибо плохой поэт может быть хорошим политиком³. Таким образом, эргон представляет собой подготовку руководителей, воспроизводящих одни и те же навыки и вследствие этого формирующих сословие, услугами которого пользуются все жители государства. Таким образом, политик в контексте специальных навыков уподобляется врачу и учителю, отдающим свой труд в некоей безличной форме всему обществу. Освобожденный

² Кастель Р. Метаморфозы социального вопроса. Хроника наемного труда. М., 2009. С. 417–444.

³ Wallach J. The Platonic political art. Pennsylvania. 2001. P. 302–306.

от добродетели труд может быть использован в государстве в безличной форме, отчуждаясь от мотивации отдельного политика.

Та же двойственность отношения к наемному труду прослеживается и в иных сочинениях Платона⁴. Так, в «Законах» допускается-таки привлечение наемников. Платон говорит, что необходимо позаботиться «об устройении, опять-таки в трех местах, но уже вне города, в окрестностях, ипподромов и площадок, хорошо приспособленных для стрельбы из лука и других упражнений в метании. Они будут устроены для обучения и вместе с тем для упражнения молодых людей... Во всех этих школах «наемные учителя из числа оседлых чужеземцев будут обучать приходящих учеников всем военным наукам и мусическому искусству» (804с).

Труд наемника в данном случае — это общественная собственность. Как нам представляется, разведение Логоса и эргона позволяют говорить о неких началах наемного труда и его допущения в государстве Платона. В заключение хотелось бы обратить внимание на то, что причину двойственной позиции Платона в отношении свободы государственных обязанностей и мотивации на их выполнение можно искать в некоем архетипе государственного устройства, который в полной мере воплотили в себе Афины периода расцвета. Этот архетип создал три переменные определяемые следующими полюсами: 1) пасторское управление — kallipolis, 2) свобода как феномен — свобода как ноумен, 3) предназначение, определенное логосом, — искусство, которое приобретается и продается (наемный труд)⁵.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кастель Р.* Метаморфозы социального вопроса. Хроника наемного труда. М., 2009.
2. *Фуко М.* Безопасность, территория, население. СПб., 2011.
3. *Wallach J.* The Platonic political art. Pennsylvania, 2001

⁴ Указание Р. В. Светлова.

⁵ В качестве эпилога хотелось бы воспроизвести фрагмент из Аристотелевской Афинской Политии (24.3): «Кроме того, и большинству народа афиняне обеспечили возможность легко зарабатывать пропитание тем способом, как предложил Аристид. Дело происходило так, что на деньги от взносов и пошлин содержалось более двадцати тысяч человек. Было шесть тысяч судей, тысяча шестьсот стрелков, кроме того, тысяча двести всадников, членов Совета пятьсот, пятьсот стражников на верфях, да кроме них на Акрополе пятьдесят, местных властей до семисот человек, зарубежных до семисот. Когда же впоследствии начали войну, помимо этих было еще две тысячи пятьсот голлитов, двадцать сторожевых кораблей, еще корабли для перевозки гарнизонных солдат в числе двух тысяч, избранных по жребию бобами, затем пританей, сироты и сторожа при заключенных в тюрьмах. Всем этим лицам содержание давалось из казны».

Т. М. Артемьев

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ В ФИЛОСОФИИ И МАТЕМАТИКЕ ОТ ПЛАТОНА ДО КАНТА

Цель данной статьи — отобразить связь между философской теоретико-познавательной категорией «интеллектуальная интуиция» и проблемой символического описания выводимых из этой категории математических следствий. Во взятых для рассмотрения трудах крупных философов такая связь имеет циклически завершённый характер от зарождения в пифагореизме, развития у Платона и Декарта и отрицания у Канта. Дальнейшие разработки интеллектуальной созерцательности привели к отрицанию субстанциональности бытия и породили новые направления в философии и математики, по мере развития которой математики (Кантор, Гёдель, Пенроуз и др.) часто возвращались к модели идеализма Платона. Можно заметить, что в Античности и идеальная наука геометрия, и онтология некоторыми своими положениями, методологически обоснованными интеллектуальной интуицией как будто смотрятся в зеркало. Следует иметь в виду, что мы пишем о геометрии и математике как об одной сфере бытия, так как А. Ф. Лосев писал, что в Античности «математика есть почти всегда геометрия»¹. С одной стороны, у Платона онтология — это геометрия, с другой, как пишет Перминов, математика у Евклида — «это формальная онтология мира, отражающая содержательную онтологию, выраженную в категориях и категориальных основоположениях»². В подтверждение тезисов о близости онтологии и математики можно заметить, что интерпретация математических формул и языка как символических форм является основой содержательного знания в этих дисциплинах. Исследуемые в онтологии первопринципы, категории в математике наделяются означаемыми знаками числа, элемента, свойств и отношений. Связующим звеном между тем, что принято называть наукой о бытии — онтологией и формализованным языком — математикой и геометрией, является именно интеллектуальная интуиция.

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). <http://philosophy.ru/library/losef/antaesth/index.html> (дата обращения 05.01.2013).

² Перминов В. Я. Реальность математики. Вопросы философии. 2012. № 2. С. 24–40. Сайт журнала «Вопросы философии». http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=472&Itemid=52 (дата обращения 15.01.13).

Платон — главный адепт пифагорейского убеждения значимости геометрии в философии. Это подтверждает известная фраза над входом в основанную Платоном школу, Академию — «Не геометр да не войдет». Геометрия, способствуя описанию таких качеств материальных объектов, как направленность движения, протяженность, упорядоченность и т. д., становится мостом между материальным и идеальным миром. При этом основатель Академии, применяя геометрию, подчеркивает первичность интеллигибельного, без примеси чувственного, непосредственного познания в акте созерцания. На этом длительный период основывались все парадигматические образцы дедуктивно-аксиоматического построения Евклида. Гений Евклида был обязан Платону, обосновавшему в диалоге «Тимей» онтологию, которая есть собственно «геометрия, постигаемая зрением, возведенная в ранг онтологии»³. Очевидно, что Евклид использовал интуицию в своих аксиомах вследствие простоты и непосредственности усмотрения используемого метода. Сама непосредственность является для философов логически определенным признаком интуиции, а фундаментальная логика является необходимой составляющей как большинства региональных онтологий, так и философии математики.

Знание подразделяется на два типа: теоретическое и практическое. Между теоретическим и практическим знанием следует поместить математику, так как математика оперирует не столь абстрактными построениями, как чистое мышление, а имеет пространственное и числовое выражение в форме символического языка. Язык материализует мышление в акте речи и в письме. При этом математика необходима для релевантного отображения правильной интуиции⁴, а не обыденной фантазии. (Далее в статье под термином «интуиция» подразумевается только определенный вид интуиции — интеллектуальная интуиция.) То есть именно для разграничения философской интуиции от субъективного фантазирования Платон воспользовался математикой. Так же поступали в дальнейшем большинство крупных философов в истории философии. Таким образом, начиная с Платона, мысль о взаимосвязи научности какого-либо знания с математикой стала традиционной для философии.

Изначально интуиция как способ познания является методологией досократического мировоззрения. Посредством интуиции постигается целостность Космоса. Во фрагментах, оставшихся от Гераклита, можно найти первые описания такого вида интуиции, как «стихийная интуиция»⁵, заключающаяся, по Гераклиту, во внезапности. Позднее Платон закладывает концепцию интеллектуальной интуиции, основанную на разуме. В учении Платона под интуицией подразумевается непосредственное созерцание и озарение в его методе диалектической логики. Платон создает теорию, в которой непосредственное созерцание имеет онтологический статус. Именно посредством созерцания он продолжает пифагорейские принципы начал в геометрических фигурах и числовых пропорциях. Основывая свою космологию, он конструирует собственно реальность, которая благодаря такой особенности получается интеллигибельной. Его система подразумевает интуитивно постигаемые с помощью созерцания кластеры: единую субстанцию, вбирающую в себя все сущее и существующее, за исключением пустоты; и множество вечных душ людей. Отец идеализма описывает круговорот

³ Колычев П. М. Онтология Тимея. Ч. I. СПб.: Издательство ООО Студия «НП-Принт», 2012. С. 89.

⁴ Здесь и далее в статье под термином «интуиция» подразумевается только определенный вид интуиции — интеллектуальная интуиция.

⁵ Романенко Ю. М. Бытие и естество. СПб.: Алетейя, 2003. С. 346.

знания следующим образом: пребывая в мире идей, души обладают знанием, которое во время воплощения в материальном мире припоминается. Само по себе воспоминание является опосредованным, уже имеющимся в памяти опытом непосредственного созерцания идей в идеальном мире. Таким образом, в воспоминаниях, по Платону, способность человека воспроизводить нужные знания зависит не от определенных техник и методик, а от того, что воспринимала душа на нематериальном плане, были ли ей доступны многие идеи в своих созерцаниях, или их было ограниченное количество. В этом Платон следует математическим законам, когда число с необходимостью требует для себя понятий множества и порядка. Математическое знание связано с приданием определенных символических интерпретаций знакам и формулам, и подобные интерпретации у Платона основываются на значениях идеализированных математических сущностей, таких как число, множество, порядок и т. д.

Во время пребывания в идеальном мире душа запоминает связи между идеями, что помогает в материальном мире упорядочивать хаос. Связи являются логическими конструкциями, а умение применять логику неотделимо от необходимости обосновывать истину. Соответственно чтобы релевантное упорядочивание знания об идеальном и материальном мире состоялось, следует делать это логически взаимосвязанно. Материальный мир является зеркальной копией, подвергаемый тиражированию, а идеальный — прообразом мира материального. Данное положение в дальнейшем будет высказано у Спинозы в его трактовке интеллектуальной интуиции как созерцательного, непосредственного мысленного усмотрения фразой «порядок и связь вещей те же, что и порядок, и связь идей». Именно от Спинозы можно вести линию разработки в последующие за Новым временем эпохи созерцательной интуиции как понимания, которое есть, согласно тезису Спинозы, собственно связь и вещей, и идей.

Само по себе созерцание вводится Платоном как доступная немногим способность к интеллектуальности, так называемый гносеологический аристократизм. Доступ к созерцанию идеи открыт только в акте непосредственного интеллектуального усмотрения, которое предшествует воспоминанию. То есть само воспоминание обусловлено озарением интуицией. Понятие «созерцание» имеет также важнейший гносеологический статус. Если зрительный процесс обозначить как наблюдение, то по аналогии легко представить созерцание как не зрительное, но мысленное наблюдение умом нематериальных, идеальных сущностей. Операции с подобными идеальными сущностями необходимы в геометрии.

В математике интуиция — признанный факт. Онтологическая важность математики присуща ей изначально вследствие особенности представлений еще со времен пифагорейцев. Прежде всего, изначально геометрия являлась естественнонаучным трендом, поскольку была практикой землемерия. В дальнейшем использовалась в астрономии, а также при строительстве храмов. В своих произведениях Платон выразил идею всеобщего и необходимого знания как постулирование основания геометрическим путем. Для этого он использовал геометрические фигуры — треугольник, куб, додекаэдр и т. д. Платон предложил их нам в соответствии с пифагорейской традицией в качестве физического устройства первостихий огня, земли, воды и т. д.

Впоследствии философы пополняют и видоизменяют как методы обоснования, так и представления о том, как возможно познание бытийных начал. По преимуществу изменение осуществляется за счет привнесения в интуицию опосредований эмпирического содержания. Так уже ученик Платона, Аристотель совершает подобное

видоизменение, коренным образом пересмотрев онтологический аргумент учителя и создав принципиально новую гносеологическую парадигму. Интуитивный способ познания так же продолжил быть основным, но получил другой акцент. В «Метафизике» Аристотель применяет интуицию в обосновании собственной космологии. При этом он отрицает идеальный мир как таковой. Истины, не требующие доказательств, у Аристотеля познаются способом непосредственного усвоения, «совершаемого нусом “схватывания непосредственных начал”, то есть путем интеллектуальной интуиции»⁶. Интуиция Аристотеля соответственно схватывается Умом. Аристотель признает интеллектуальную интуицию источником определений, являющихся, безусловно, истинными, несомненными и необходимыми «базисными посылками всех научных дедукций»⁷. В дальнейшем, после Аристотеля, все, связанное с приставкой «мета-» воспринимается в философии как содержащее интуитивную форму познания. Таким понятием стала метафизика, в которой «интуиция — основа метафизики»⁸. Понятиями, обозначающими общее название положений о невидимых основаниях видимого мира, становятся также метаматематика, метачисло, метаязык и другие. Притом придерживающиеся подобных понятий в своих воззрениях философы, как правило, признают интуитивную форму познания.

Этимология термина «интуиция» начинается с перевода на латинский язык исходного греческого понятия εἰσβολή термином «*intuitus*», который был осуществлен в V в. Боэцием. По недавним исследованиям (Л. Г. Тоноян), Боэций были сделаны переводы аксиоматического метода Аристотеля и Евклида. Боэций сам применял этот метод в теологических и этических трактатах. Предположительно его наработки использовали философы Просвещения. В качестве технического термина слово «*intuitus*» появляется позже, уже у св. Ансельма. С латыни термин переводится как «созерцание», «усмотрение», иногда «непосредственное знание». «*Nis et punc*», — пишет Дунс Скот об интуиции как о моментальном усмотрении существования объекта в акте созерцания.

Поредевшие во времена Средневековья исследования в точных науках наверстывают свое с XII в. За познающую способность небесного и земного геометрии присваивается статус божественного знания. Это наглядно показывает в своих трудах Николай Кузанский. В геометрическом смысле он — пифагореец. Кузанец считает математику образцовой методикой. Он применяет впечатляющие по наглядности математические и геометрические модели для доказательств бытия Бога как Абсолюта. При этом если пифагорейцы обосновывали геометрией бытие с философских позиций, то геометрия у Николая Кузанского «возведена в ранг теологии»⁹, обосновывающей бытие Бога. В то же время, по Кузанскому, разобраться, как возможно совпадение, можно только разумом, и осуществляется это «не посредством дискурсивного логического мышления, а интеллектуальной интуицией»¹⁰. В следующую за поздним Средневековьем эпоху Возрождения принцип совпадения противоположностей пытался развивать Д. Бруно в своей концепции интуиции разума. Его концепт о бесконечности матери-

⁶ Кармин А. С. Интуиция. СПб.: Наука, 2011. С. 57.

⁷ Поттер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 2. Ростов-на-Дону: Феникс, 1992. С. 339.

⁸ Евлампиев И. И. 47 семинар «Проблемы современной онтологии». Видеоконференция в ИТМО. СПб. — Москва — Саратов — Томск. 24.06.2011.

⁹ Колычев П. М. Онтология Тимея. С. 198.

¹⁰ Кармин А. С. С. 60.

ального мира, основанный на противопоставлении основному теологическому догмату о конечности мира, привел автора к публичной казни. Причиной мести послужила неразрешимая на тот период проблема между теологией и зародившейся в работах Коперника астрономией. По мнению Бруно, Коперник как математик не смог оценить собственное открытие гелиоцентризма Солнечной системы из-за присущего профессиональным математикам специфического мировосприятия. На сегодня бесконечность материального мира успешно осваивается в теории мультивселенной. В этой теории на математических расчетах, обосновывающих теорию «большого взрыва», с помощью формул выстраивается аргументация в пользу множеств непрекращающихся «больших взрывов», возникновения вследствие этого новых вселенных и схлопывания старых, в которых антигравитационная инфляция уже закончилась.

Предпосылки, заложенные в эпоху Возрождения, дают ростки в Новое время. В этот период рационалисты пытались разграничить знание интуитивное, непосредственное от опосредованного для нахождения основания всеобщего и необходимого знания математического типа. Этим основанием в Новое время является достоверная истина логического происхождения, т. е. диалектика или аксиомы, лежащие в основе математической дедукции. Значимость созерцания представлений, образующих элементы математической дедукции, подчеркивалось еще в Античности древними геометрами. Продолжая традицию, философы Нового времени постулируют важность интеллектуальной интуиции, предназначенной непосредственно усматривать это самое всеобщее и необходимое. По мнению Р. Декарта, разум помимо интуиции и дедукции не должен допускать ничего иного. Декарт считает интуицию тем несомненным, что проще и достовернее самой дедукции, которая и так достоверна. Последующие шаги, предпринимаемые с использованием того же метода непосредственного интуитивного усмотрения, должны обладать равнозначной по отношению к первой интуиции ясностью и достоверностью. Образцом для построения такого рода знания рационалисты считают математику, применяя его в рассуждениях и даже в этике, развивая, таким образом, в этической сфере традицию, заложенную еще Бозцием.

Декарт полагал, что истинные аксиомы как науки, так и философии непосредственные и интуитивные. Критерии истинности такого знания — легкость, отчетливость, простота понимания. Данные критерии можно обнаружить, по Декарту, в следующих видах знания: в аксиомах геометрии и первых принципах, не требующих доказательств, но которые могут быть доказаны; в умозаключениях с пропущенными посылками, т. е. в аристотелевских энтимемах; во врожденных идеях. (Кармин) Как и все признающие теорию интеллектуальной интуиции рационалисты, Декарт отрицает чувственную, опытную природу интуиции, т. е. теория интуиции априористична. Мыслящий субъект познания, «Я» Декарта и есть интуиция. Он дает методологические рекомендации, как правильно пользоваться интуицией ума: «Следует целиком обратить взор ума на самые незначительные и наиболее легкие вещи и дольше задерживаться на них, пока мы не приучимся отчетливо и ясно усматривать истину»¹¹. Декарт пользуется интуицией и в качестве пространственного воображения. Воображение определяется им «как созерцание фигуры или образа телесной вещи». Как заметил С. Л. Катречко, в «Метафизических размышлениях» Декарт утверждает, что воображать — это понимать и представлять мысленное видение в пространственных, геометрических фигурах.

¹¹ Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 106.

Декарт понимает разрабатываемое им понятие «интеллектуальная интуиция» как единение всех форм разума в ясном и понятном импульсе. Усмотренное интуитивно, очевидное положение развивается цепью дедуктивных логических шагов. Он пишет: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция»¹². Благодаря его трудам произошел «картезианский поворот», в результате которого «был осуществлен разрыв между нашим “внутренним взором” и реальностью»¹³.

Свежие идеи вводит в философию математики Г. В. Лейбниц. Он переводит предшествующую пифагорейскую традицию на рельсы чистой математики, так как ему больше интересны количественные объяснения, а не качественные, каковые предоставляет пифагорейство. Он считает, что научные математические положения могут быть исходными принципами, только если они интуитивно ясны и достоверны. Если они таковы, то их не обязательно доказывать. Зачастую они вообще недоказуемы. Интеллектуальная интуиция для него — это основная познавательная способность человека, открывающая «первоначальные истины». На следующем этапе разум переходит к демонстративному, логическому познанию. Хотя Лейбниц опирается в доказательствах точного знания на метод интеллектуальной интуиции, у него разрабатываются посылки чисто логического обоснования математического знания. В дальнейшем этот путь приведет мыслителей к полному отказу от интуиции и потере основания математики. Идеалистически относя интуицию к божественному знанию, он ставит познание в прямую зависимость от интуитивных способностей, считая, что без использования интуитивного знания полноценное познание невозможно. И хотя интуитивное знание божественно, совершенное знание, по Лейбницу, «то, которое в одно и то же время и адекватно и интуитивно».

Иначе ставит себе задачу И. Кант. Он выявляет основания априорных синтетических суждений или как возможны естественнонаучные теории. Кант описывает первоначальное рациональное познание двух типов — как интуицию объекта и интуицию связей суждений. Интуиция у Канта — это первый по порядку следования акт охватывания явлений, феноменов. За ним идут все последующие надстройки сознательной деятельности: ощущения, образы и понятия. Кант вносит новую струну в проблематику интуиции, сосредотачивая свое внимание не только на истинных положениях, но и на явлениях, тогда как прежняя традиция разрабатывала интуитивную очевидность только как единственную, самую важную репрезентацию истины. Он пишет, что само по себе познание возможно только через понятия. Таким образом, непосредственное познание вещей интеллектуальной интуицией невозможно. Данное утверждение Канта логично вытекает из гносеологической составляющей его учения о том, что вещи-в-себе не познаваемы, познаваемы лишь явления. Следует заметить, что Кант часто использует в своих работах термин «*Anschauung*». В русскоязычном

¹² Декарт Р. Сочинения: В 2 т. С. 84.

¹³ Артемьев Т. М., Хомутова Н. Н. История и понимание в аналитической философии Ф. Анкерсмита. Тезисы // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. С. 197.

переводе термин «Anschauung» звучит как «созерцание», либо как «наглядное представление», хотя в переводе на других языках зачастую это слово переводят как «интуиция». При этом возникает проблема перевода, когда придание этому неоднозначному термину Канта значение «интуиция», а не созерцание меняет смысл некоторых его положений. Созерцание при этом возможно соотносить не с интеллектуальной интуицией, но с интуицией чувственной.

Чувственная интуиция Канта способствует постижению априорных форм пространства и времени. Это форма без содержания, которая при синтезе чувственных форм интуиций, время и пространства с рассудочными формами опосредованного мышления порождает достоверное интуитивно-дискурсивное знание, которому можно приписать признаки научного. Новация кантовского подхода в отрицании сверхчувственной основы интуитивного знания, признании интуиции за «чувственный акт»¹⁴. Однако чувственность ничего не мыслит. Кант приходит к выводу, что и разум, и рассудок лишены возможности непосредственного, интуитивного усмотрения истины. У Канта интуиция — это предчувствие разума, для него интуиция — это источник, где берет начало абсолютная уверенность. Кант диалектически возвышает значимость знания, опосредованного формами мышления, основывающимися на логических формах рассудка и разума. Таковы понятие, суждение, умозаключение. Математические аксиомы, по Канту, — это априорные синтетические суждения, основывающиеся на формах интуиции. Он отказывает человеку в способности обладать интеллектуальной интуицией, считая познание возможным только посредством дискурсивного понятия, а не интуиции. Впоследствии этот вид интуиции подвергается рецепции в новый термин с расширенным смыслом «понимание».

Как указал Асмус, идеи Канта о несостоятельности интеллектуальной интуиции и их критика исследователями в дальнейшем сыграли основополагающую роль в развитии математического интуитивизма, а также философии математического знания. В воззрениях многих философов границы бытия совпадают с границами математизированного знания, что объясняет почему «...математики вплоть до XIX в. опирались исключительно на интуитивно ясные теории»¹⁵, а философы, особенно периода Нового времени, обосновывали философские теории с помощью математического языка. Неслучайно философией математики занимались ключевые фигуры в философии: Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант, Гуссерль, Рассел и др. Всех их занимал вопрос идеализированного опыта как возможности выведения безусловных истинных положений. Среди перечисленных персоналий половину можно отнести к идеалистам, другие пытались обосновывать математическое знание не через идеальные конструкции, а посредством логического или аналитического методов. Однако проект неидеалистов остался необоснованным. Так, проф. И. Б. Микиртумов указал, что «логицистское, аналитическое основание математического знания найти невозможно»¹⁶.

¹⁴ Катречко С. Л. Интуиция в составе познавательной способности: Материалы III Международной научно-теоретической конференции. Владимир, 2008. С. 93–98.

¹⁵ Перминов В. Я. Реальность математики // Вопросы философии. № 2. 2012. С. 24–40.

¹⁶ Артемьев Т. М. Рождение русской аналитической школы: Отчет о всероссийской научной конференции с международным участием «Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России» // Мысль. 2012. №13. С. 129–130 (в печати).

При этом можно подчеркнуть, что исследователи мета проблем чаще всего ищут доказательства, основанные на четких смысловых определениях понятий, задействованных в онтологическом аргументе, принимаемом за гипотезу или как убеждение. К числу таких философов можно прибавить и представителей точных наук. Так, Асмус указывает, что этому следуют математики; Брауэр считает интуицию «единственным источником математики»¹⁷, а Клини отнес определенную им метатеорию к интуитивной математике, доказывая, что утверждения, представленные в метатеории, должны быть понятны, а выводы убедительны. Философы, отрицающие необходимость в самих понятиях, содержащих смысловую приставку «мета-», как правило, не признают интуицию или считают ее пережитком прошлого. В таком ракурсе то, что представляется трансцендентальным в одном отношении, является эмпирическим в другом отношении. В таком случае следует отличать интеллектуальную интуицию от математического знания, соотносимого с опытом, априорным и апостериорным, что противоречит приведенным в тексте параллелям.

Следовательно, можно констатировать очевидную связь усматриваемых непосредственным образом философских абстракций путем интеллектуальной интуиции, осуществляющейся на мета уровне с выводимыми с помощью логики или формул математическими следствиями, располагающимися ближе абстракций к эпистемическим структурам. Порождаемое таким методом знание имеет признак научного знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Артемьев Т. М.* Рождение русской аналитической школы: Отчет о всероссийской научной конференции с международным участием «Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России» // Мысль. № 13. СПб.: Изд-во СПбГУ. 2012 (в печати).
2. *Артемьев Т. М., Хомутова Н. Н.* История и понимание в аналитической философии Ф. Анкерсмита // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012.
3. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. УРСС. 2011.
4. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
5. *Евлампиев И. И.* 47 семинар «Проблемы современной онтологии»: Видеоконференция в ИТМО. СПб. — Москва — Саратов — Томск. 24.06.2011.
6. *Кармин А. С.* Интуиция. СПб.: Наука. 2011.
7. *Катречко С. Л.* Интуиция в составе познавательной способности // Материалы III международной научно-теоретической конференции. Владимир, 2008. С. 93–98.
8. *Колычев П. М.* Онтология Тимея. Ч. I. СПб.: НП-Принт, 2012.
9. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). <http://philosophy.ru/library/losev/antaesth/index.html> (дата обращения 05.01.2013)
10. *Перминов В. Я.* Реальность математики // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 24–40.
11. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 2. Ростов-на-Дону: Феникс, 1992.
12. *Романенко Ю. М.* Бытие и естество. СПб.: Алетейя, 2003.

¹⁷ Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М.: УРСС, 2011. С. 267.

П. В. Хрущева

ПРЕПОДАВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В НЕГУМАНИТАРНОМ ВУЗЕ

Жесткие временные рамки курса философии в негуманитарном вузе¹ не позволяют рассмотреть наследие Платона во всей его многогранности, приходится знакомить студентов лишь с некоторыми из граней, причем каждый преподаватель по-своему решает, каким из них уделить особое внимание, какие вкратце упомянуть, какие оставить за рамками курса. Частично философия Платона дается в лекционном материале, частично разбирается на семинарских занятиях после домашнего освоения студентами текстов. Кроме того, хотя непосредственно на изучение философии Платона единым блоком времени отводится мало, его идеи фигурируют не только в историко-философском разделе курса, но также в таких разделах, как онтология, гносеология, социальная философия и др.

Нам кажется целесообразным делать акцент на онтологической, антропологической и этической проблематике, при этом эпистемологический и социально-философский аспекты отходят на второй план. Однако некоторые преподаватели предпочитают рассматривать более пристально социально-философский аспект и обсуждать на основе «Государства» сущность и структуру власти, положение определенных страт общества, их взаимодействие для блага государства, институт воспитания и положение женщин, а также значение искусства в жизни идеального государства.

Задача, которая стоит перед преподавателем технического вуза, стремящимся представить студентам творчество Платона, комплексная. В ней можно выделить следующие аспекты:

- историко-философский: дать представление об основополагающих идеях, о роли Платона в построении фундамента философского знания, о стиле произведений Платона, о личности Сократа как учителя и главного персонажа диалогических произведений Платона;
- мировоззренческий: вдумчивый разбор выраженных в произведениях Платона идей об уровнях реальности как нельзя более способствует формированию системы взглядов молодого поколения на мир и свое положение в нем;

¹ В Уральском государственном лесотехническом университете от 36 до 72 аудиторных часов.

- этический: образ Сократа представляет собой богатый материал для обсуждения вопросов нравственности, морали, основанных не на мистических откровениях, а на рациональном рассмотрении основных этических понятий;
- аксиологический: нередко после прочтения и обсуждения диалогов, связанных опять же с личностью Сократа, у молодых людей происходит некоторая корректировка системы ценностей.

Попутно решаются задачи совершенствования познавательного аппарата человека и общедидактические задачи.

Во-первых, развитие метафорического и абстрактного мышления. Рекомендуемые для прочтения диалоги буквально изобилуют метафорами: душа как крылатая парная упряжка; душа, исколотая растущими перьями и зудящаяся в разлуке с любимым; тело как домик улитки или надгробие; не говоря уже о фундаментальной метафоре, мифе о пещере.

Во-вторых, развитие умения извлекать из текста смыслы (его практически не дает современная школа, где образовательный процесс ориентирован на сдачу ЕГЭ), различать его многослойность. Диалоговая, художественная форма произведений Платона позволяет работать над такими навыками, как проникновение в психологию персонажей, понимание подтекстов реплик и поступков, распознавание их скрытого значения.

В-третьих, атака на присущую современной молодежи клиповость мышления. Для молодых людей, которым чтение книг заменил Интернет с его роликами, клипами, короткими заметками и картинками-демотиваторами, освоение текстов Платона требует значительных усилий, в некотором смысле даже «преодоления себя».

Как известно, преподавание философии в техническом вузе имеет определенную специфику. Если для студента-гуманитария не возникает вопроса «Зачем мне знать Платона?», ибо это знание воспринимается им как самоценное, то студент-технарь желает что-то знать лишь в том случае, если это знание применимо либо в профессиональной деятельности, либо в личной сфере жизни.

В этой связи получает особую значимость донесение до сознания учащихся того факта, что философия в Античности была неразрывно связана с практикой. Собственно, занятие философией и было духовной практикой.

Если изначально студентам дается определение философии как ориентированного на постижение смыслов *способа освоения действительности*, то через знакомство с античной философией вообще и с философией Платона в частности студентам можно дать более глубокое видение философии, философии как *способа бытия* в мире, основанного на определенном мировосприятии, т. е. некоем ощущении глубинной основы существования, на значительной рефлексии по поводу этого ощущения; на рождающейся в результате рефлексии мировоззренческой картине, из которой, в свою очередь, проистекают система ценностей, образ жизни и способ реагирования на жизненные вызовы.

Стремление к истине (к мудрости, т. е. к схватыванию сути и смысла вещей), к пребыванию в истине, с одной стороны, и стремление к разглагольствованию по поводу истины — с другой, далеко не одно и то же. Философия предстает как триединое явление: в качестве основания для дискурса необходима фундаментальная интуиция (ощущение, восприятие мира), а в качестве следствия необходим выход в праксис; в какой-то исторический момент философию стали ограничивать средней, промежуточной ее частью, а именно спекулятивным мышлением, рассуждением. Однако философия, утратившая практический аспект, философия без этих двух составляющих,

урезанная до дискурса, превратится в игру ума, возможно увлекательную для гуманитариев, но совершенно неспособную заинтересовать студентов негуманитарного профиля.

В этом смысле античная философия представляет собой самый благодатный материал, поскольку именно в Античности занятия философией воспринимались не столько как преподавание абстрактной теории или толкование текстов, сколько как изменение способа бытия, в философии видели не столько дискурс, сколько образ жизни и образ действий. Философствование может носить и невербальный характер. В этом отношении показателен фрагмент из «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта. Гиппий упрекает Сократа в том, что тот не хочет высказать свое мнение о справедливости: «Довольно и того, что ты над другими насмеяешься — предлагаешь всем вопросы и опровергаешь их, а сам никому не хочешь дать отчета и ни о чем не хочешь высказать своего мнения». Сократ отвечает: «Разве ты не заметил, что я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым?» Гиппий не сразу ухватывает суть, поскольку спрашивает: «В каких же словах ты это показываешь?» — «Если не словом, то делом показываю», — отвечает Сократ и задает вопрос риторический, ибо ответ на него сомнений не вызывает: «Или, по-твоему, дело — менее убедительное доказательство, чем слово?» — «Клянусь Зевсом, гораздо более убедительное», — подтверждает Гиппий². Действительно, для читателя, для студентов описанные Платоном поступки Сократа часто оказываются гораздо убедительнее всех рациональных доводов и логических цепочек.

Например, при обсуждении представления о бессмертии души выясняется, что для студентов поведение Сократа перед лицом смерти оказывается «гораздо более убедительным», чем предложенные им же рациональные доказательства (диалог «Федон»).

На студентов производит глубокое впечатление установка Сократа ориентироваться не на возможные последствия своих действий и слов, но лишь на их субъективную правильность, справедливость, правдивость. Производит впечатление именно потому, что его декларация такой установки в защитной речи на суде тут же, после вынесения обвинительного приговора, воплощается в поступок: ведь именно благодаря этой установке на вопрос, чего он, по его мнению, заслуживает, мудрец отвечает, что заслуживает даровых обедов в Пританее. Будучи хорошим психологом, Сократ был способен предвидеть реакцию судей, но ответил, ориентируясь не на нее, а единственно на свое убеждение в справедливости своего предложения.

Что же можно считать практическим аспектом философии? Если мы говорим не о социальной практике, а об индивидуальной, она может подразделяться на внешнюю, жизненную (выражающуюся в образе жизни и поступках человека, в его способах реагирования на жизненные ситуации) и внутреннюю, духовную.

Тему понимания философии в Античности как преимущественно практики, жизненной и духовной, широко раскрывает Пьер Адо в книгах «Духовные упражнения и античная философия» и «Что такое античная философия?».

Адо подчеркивает, что философы античности не отождествляли философию с философской речью. Занятие философией — полное преобразование способа видения мира и бытия в нем. Подобно Сократу, который раскрывал некоторые понятия «не словом, а делом», Эпиктет советует отличать философа не благодаря лишь его словам, но наблюдением за его образом действий: «Ты смотри, как я ем, как пью, как

² Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 133.

сплю, как выдерживаю, как воздерживаюсь, как оказываю содействие, как пользуюсь стремлением, как избеганием...»³

Если мы имеем дело с людьми, у которых все время вертится на языке вопрос «Зачем?», нельзя не подчеркивать возможность применения в жизни всего, что получено в опыте «общения» с мудрецами древности.

Наиболее актуальны для студента, конечно, основные экзистенциалы человеческого бытия (в данном случае — любовь и смерть), а также этические вопросы. С учетом этой специфики подбираются тексты для вдумчивого прочтения и обсуждения.

С учетом перечисленных факторов я рекомендую студентам для прочтения речь Сократа из диалога «Федр», диалоги «Пир», «Апология Сократа», «Критон», «Федон».

Обсуждаются поднимаемые в этих диалогах вопросы: природа любви, ступени и пути восхождения к Прекрасному (Абсолюту) («Пир»), природа физической смерти, отношение к самоубийству («Федон»), личность Сократа (его отношение к людям, выносливость, бесстрашие перед лицом смерти, ценности) («Пир» и «Апология Сократа»), природа души и ее истинный дом, роль любви в «возвращении домой» («Федр»), доказательства бессмертия души («Федон»), природа неистовства, вдохновения, цена технического прогресса («Федр»), миссия человека (Апология). Бурные обсуждения вызывают этические проблемы, связанные с поднятыми в диалогах вопросами: нужно ли, совершая моральный выбор, принимать во внимание смерть (прагматичность или безусловность императивов) («Апология Сократа»), ценим ли жизнь саму по себе или исключительно жизнь достойную («Критон»), допустимы ли зло и несправедливость в качестве ответа на зло и несправедливость («Критон»). Затрагивается и гносеология Платона: знание как припоминание эйдосов («Федон»).

Опросы студентов старших курсов показывают, что идеи Платона, и в особенности образ Сократа, принадлежат к темам наиболее запоминающимся и оказывающим влияние на мироощущение и миропонимание молодых людей. Особое значение для молодых людей имеет тема любви, обыгранная в двух диалогах — «Пире» и «Федре».

Множество вопросов и интерпретаций вызывает утверждение инициатора разговора о любви Федре о том, что любящий божественнее любимого, ибо он вдохновлен богом, высказывание Павсания о двух видах любви, соответствующих двум Афродитам — Афродите Урании, небесной, рожденной от Урана (Неба) в пене морской, и Афродите Пандемос, дочери Зевса и Дионы, всенародной, или пошлой⁴. Последняя вдохновляет людей ничтожных, которые тело ценят больше, чем душу, и не имеют высоких помыслов. Такие поклонники непостоянны, как непостоянен предмет их устремлений (физическое тело). К физическому телу у Платона и его последователей вообще отношение особое. В диалоге «Федр» мы встречаем, пожалуй, самое жесткое в истории мысли отношение к физической оболочке. У студентов есть возможность сравнить его с отношением к телу в индийской философии: если в «Бхагавадгите» ее сравнивают с одеждой⁵, то Платон — с надгробием (250с)⁶. Еще больший интерес вызывает другое замечание Павсания — о том, что любовные отношения имеют смысл в одном случае: если приводят к совершенствованию хотя бы одного из партнеров.

³ Эпиктет. Беседы. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 1997. С. 252.

⁴ Здесь мы не пытаемся пересказать текст Платона.

⁵ Махабхарата. Вып. II. Бхагавадгита / Букв. и лит. пер. Б. Л. Смирнова. М.: БОЛЕСМИР, 2007. С. 75.

⁶ Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1993. С. 159.

Сами студенты нередко отмечают, что это утверждение можно отнести не только к любовным отношениям, но также к дружеским и приятельским.

Эриксимах говорит об Эросе как силе, разлитой по всему космосу, присутствующей в телах растений и животных и во всем сущем. Это всеобъемлющее божество, причастное ко всем делам людей и богов. Студенты размышляют о правомерности рассмотрения любви как явления не только психологического, но и космологического.

Мифологический, архетипический аспект любви предстает в рассказанном Аристофаном мифе о половинках, которые ищут друг друга, дабы восстановить утраченную целостность, исцелить разорванную человеческую природу, вернуть мощь и творческие способности. Миф об изначальном андрогине — универсальный архетип, глубоко укорененный в структурах человеческого бессознательного, поэтому всегда вызывает отклик и живое обсуждение. Этот миф, объявляя любовь обретением целостности и самодостаточности, оправдывает отсутствие этих качеств у человека, не нашедшего «пары», вследствие чего у одних людей возникает приятие, у других же — неприятие данного представления.

Но Платон беседует с нами устами не Аристофана, а Сократа; поэтому, когда слово берет Сократ, уровень обсуждения резко изменяется. Сократ повествует о ступенях восхождения к прекрасному самому по себе — через любовь к одному прекрасному телу (взыгравшие в юности гормоны), затем ко всем прекрасным телам (эстетическое наслаждение телесной красотой как таковой), через восхищение добродетелями и мудростью... Прекрасное само по себе — это Абсолютное Бытие (Благо), и достигающий его одновременно достигает истины, подлинной добродетели и бессмертия. Очевидно, кроме эстетического пути туда ведут пути познания и нравственного совершенствования, и в любом случае обретаются сразу все грани Абсолюта. Какую же роль в этом восхождении Платон отводит любви? Она — главный помощник на этом пути, на пути восхищения красотой.

В «Федре» конкретизируется сам механизм этой «помощи». Глядя на красоту здешнюю (любимое лицо, например, которое для влюбленного всегда прекрасно), человек припоминает красоту истинную, которую созерцал в высшем нематериальном мире до рождения, и в нем рождается подсознательное стремление в этот мир вернуться, и у души растут крылья. Но «мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память» (250a)⁷. Поэтому не на всех красота действует одинаково. В одних вызывает, как у четвероногих животных, лишь желание покрыть и оплодотворить, а в других — благоговение и желание служить любимому существу, словно богу.

По окончании этой жизни возможны три исхода в зависимости от достигнутой человеком способности любить. «Если влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности, поработив то, из-за чего возникает испорченность души, и дав свободу тому, что ведет к добродетели» (256b)⁸, они становятся крылатыми и легкими и возвращаются «домой». Другие, которых страсть застала врасплох, сохранившие верность друг другу, тоже никогда не сойдут во мрак и, полные желания окрылиться, будут странствовать вместе, пока это не произойдет. Но те, кто вступает в близкие отношения, разбавлен-

⁷ Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1993. С. 159.

⁸ Там же. С. 165.

ные здоровым смыслом и расчетом, будут бессмысленно слоняться десять тысяч лет по земле и под землей.

Любовное неистовство, ниспосланное Афродитой и Эротом, Платон почитал выше творческого (от Муз), мистериального (дионисийского) и выше вдохновенного прорицания (от Аполлона). Ибо оно помогает достичь главной цели земного существования — уйти так, чтобы больше не пришлось родиться в материальном мире, т. е. вернуться на родину⁹, окончательно выздороветь¹⁰.

В «Федре» раскрывается связь любви с благоговением, т. е. обосновывается сопряженность любви со сферой сакрального. Любовь проистекает из сущностных свойств мироздания, и причины, ее порождающие, связаны с высшими сферами бытия: любовь возникает, если объект ее напоминает человеку красоту, виденную прежде, до рождения, в высших сферах. Безотчетное волнение и стремление вернуться туда приводит к росту крыльев души и в конечном итоге к действительному возвращению на небесную родину. Ближе к концу курса философии у студентов будет возможность рассмотреть черты сходства этой картины с той, что рисует В. С. Соловьев в книге «Смысл любви»: человек прозревает в предмете своей любви образ из высших сфер бытия, образ Божий, и его задача — реализовать этот образ, в истине уже действительный, в нашем брэнном мире — и тем самым избавить его от брэнности! Последней задачи Платон не ставил. В одном два учения сходны: любовь должна поднять эмпирическое существо в мир идеальный, в мир истины (любовь восходящая, amor ascendens). Но вторая задача — преобразовать, одухотворить материальный мир, вводя в него божественную сущность, Вечную Женственность, восстановленный образ Божий (любовь нисходящая — amor descendens) — для Платона, полагающего материальный мир лишь совокупностью теней, нехарактерна. У Платона и у Соловьева сходным образом объясняются свойственные любовному чувству обожествление предмета любви, священный трепет, благоговение и бесконечная преданность. Это отношение направлено не на эмпирическое существо, которое видят другие люди, а на связанную со сферой сакрального небесную сущность, истинную сущность, которую прозревает сквозь оболочку только любящий.

Интересно, что само изучение произведений Платона становится «духовным упражнением» в том смысле, в каком это выражение употребляет Пьер Адо. Прочтение текста и размышление над ним обеспечивает не только прирост информации, но и некоторую трансформацию системы ценностей.

Процессы, происходящие на посвященных текстах Платона семинарах, соответствуют античной философской традиции, согласно которой изучение любого философского текста должно преобразить читателя. О том, что такая задача не упускалась из виду, свидетельствуют «заключительные молитвы, которые неоплатоник Симпликий, толкователь Аристотеля и Эпиктета, иногда помещает в конце своих комментариев: здесь всякий раз возвещается, какое духовное благо можно извлечь из толкования того или иного сочинения, — например, чтение трактата Аристотеля «О небе» возвышает душу, чтение «Руководства» Эпиктета направляет разум»¹¹.

Одно из главных благ, которые мы можем извлечь из занятий философией, — это самодостаточность, уменьшение значимости для нас внешних, независимых от нас

⁹ «В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой» («Критон» 44b).

¹⁰ «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» («Федон» 118).

¹¹ Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. С. 170–171.

факторов, в первую очередь материальных. Умение воздерживаться, обходиться без многого, спокойно претерпевать голод и стужу не мешает Сократу наслаждаться благами, когда всего вдоволь. Наличие или отсутствие материальных благ и комфорта, судя по рассказу Алкивиада о походе на Потидею, не влияет на расположение духа Сократа («Пир»). Самодостаточность мудреца выражается также в отсутствии зависимости от других людей: «Такой человек больше кого бы то ни было довлеет сам себе, поскольку ведет достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом» («Государство» 387d–e)¹². Третьим аспектом самодостаточности можно считать независимость суждений от «мнения большинства», ибо «большинство» не может быть в чем-либо компетентным, что блестяще обосновано в диалоге «Критон» (44c–d, 47–48a)¹³.

У Сократа мы наблюдаем равное отношение к людям, сделаться его «любимчиком» невозможно благодаря каким-либо качествам, будь то качества внешние или внутренние, что ясно показывают откровения Алкивиада о тщетности его попыток. Мудрец не делит людей на тех, кто достоин его внимания, и тех, кто недостоин.

Схожее представление о мудреце Пьер Адо находит в буддийских текстах; эти аналогии, а также выявление Мишелем Юленом экзистенциальных корней мистического опыта помогают ему преодолеть его скепсис по отношению к компаративизму в философии¹⁴. Подобное представление находим и в «Бхагавадгите»:

«Насытивший себя мудростью и осуществлением мудрости, стоящий на вершине, победивший чувства, воссоединенным именуется йогин, равный к золоту, кому земли, камню. К товарищу, другу, недругу, равнодушному, стороннику, противнику, безучастному, к праведным, грешным он отличается равномыслием»¹⁵.

Равное отношение ко всему и ко всем, свойственное мудрецу и служащее основанием его глубокого внутреннего спокойствия и безмятежности, мы находим затем у скептиков, киников и стоиков. Порой студенты самостоятельно сопоставляют данные представления, в других случаях им требуется наведение на такое сопоставление.

Специфика работы с текстовым материалом, когда мы имеем дело с будущими специалистами негуманитарного профиля, состоит в постоянном соотношении утверждений или поступков главного героя с жизненной практикой студента. Беседа на семинаре выстраивается таким образом, что студент сопоставляет, к примеру, императивы, лежащие в основе поведения Сократа, с собственными императивами, его ценности с собственными ценностями. В итоге же подобное «духовное упражнение» может привести к следующей инверсии: в конкретных ситуациях собственный образ действий и мотивы соотносятся с образом действий Сократа и принципами, из которых данный образ действий проистекал.

В процессе изучения текстов Платона философия предстает перед студентами не только и не столько как рассуждение, сколько как искусство жизни, что позволяет им осознать огромное значение занятий философией, ибо именно философский акт, пользуясь словами П. Адо, может привести нас к самосознанию, адекватному видению

¹² Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. III. М.: Мысль, 1994. С. 151.

¹³ Платон. Собр соч.: В 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 98–99, 101–103.

¹⁴ Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. С. 248, 249, 293.

¹⁵ Махабхарата. Вып. II. С. 140.

мира, внутреннему покою и свободе, т. е. от неподлинного бытия к подлинному, как привел он главного героя платоновских диалогов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005.
2. *Адо П.* Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
3. Махабхарата. Вып. II. Бхагавадгита / Букв. и лит. пер. Б. Л. Смирнова. М.: БОЛЕСМИР, 2007.
4. *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993.
5. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1990.
6. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1993.
7. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. III. М.: Мысль, 1994.
8. *Эпиктет.* Беседы. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 1997.

Дополнения

Отметим, что на конференции прозвучали и другие доклады, привлёкшие к себе внимание участников и слушателей.

Стародубцева Л. В., д-р. филос. н., профессор (Харьковский национальный университет), в докладе «Платон и медиа: пролог “истории с убийствами”» дала интерпретацию известного рассуждения из диалога «Федр» об опасности письменной речи для философа в перспективе эволюции различных видов медиареальности. **Берестов И. В.**, канд. филос. н. (Новосибирский государственный университет), в докладе «Некоторые апории о “причастности” из платоновского “Парменида” в свете элеатовских аргументов “против множественности”» рассмотрел дискуссии об «аргументе третьего человека» в «Пармениде» Платона, вызванных статьёй Г. Властоса 1954 г. **Парибок А. В.**, канд. филол. наук, доцент (СПбГУ), прочитал доклад на тему «*Ti esti [touto to] kalon. Тематизация субстантивированного прилагательного как средство и предпосылка понятийного мышления*». В нём обсуждался диалог «Гиппий больший», где Сократ выясняет смысл прекрасного «самого по себе», при этом производя смысловое различие двух синтаксических конструкций, равно допустимых синтаксисом греческого языка, но ранее не привлекавших к себе внимания и потому остававшихся синонимичными. **Антонов Т. В.**, канд. филос. н., доцент (СПбГУ), в докладе «Пробабелизм в поздней Платоновской Академии» рассказал о тенденциях к смягчению ортодоксального академического скептицизма в Академии времен Карнеада и Клитомаха.

Левченко Е. В., д-р. филос. н. (Поволжский институт управления), представила доклад «Феномен человека в “Философии истории” Гегеля как антропологическое воплощение нравственных основ политики государства: реминисценции философской мысли Платона», где представила гегелевскую теорию фундаментальных форм государственности, рассмотренную сквозь призму философии Платона. **Быстров М. В.**, канд. ф.-м. н., доцент (СПбГУ) в докладе «Знал ли Платон о “золотой пропорции”?» привёл убедительные аргументы в пользу того, что в «Тимее» роль принципа организации играет «золотое сечение», а также предложена авторская «метафизикой Духа», согласующая религиозные и научные представления. **Клюйков С. Ф.** (Мариуполь)

выступил с докладом «Переводим идеализм, понимая целое», предложил для понимания текстов Платона трехуровневую (идеи, идеалы, идеальная математика) иерархию «теории идей». В свою очередь, **Клюйков Р. С.** (Мариуполь) в своем выступлении «“Тимей” и математическое моделирование» попытался показать, что математические термины дешифруют текст Платона, вскрывая в нем принципы и методику идеального и реального математического моделирования познания мира.

Михайловский А. В., канд. филос. н., доцент (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва), в докладе «Платон в программе “третьего гуманизма” (В. Йегер, В. Шадевальдт, Х. Кун)» рассказал об истории и идеологии третьего гуманизма и роли в нем исследований наследия Платона. **Синицын А. А.**, канд. ист. н. (Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов), сделал доклад на тему «Платон о предназначении “подлинного философа”: политика как практическая этика мыслителя», в котором, опираясь на тексты Платона (главным образом диалог «Государство») и сохранившиеся о нем сведения античной традиции, автор доклада приводит аргументы в пользу унитарной — политической (в античном смысле слова) — этики «подлинного философа» в платоновском ее толковании. **Кулиев О. И.**, к. филос. н. (Национальный минерально-сырьевой университет «Горный», Санкт-Петербург), прочитал доклад «Характер экзегетической процедуры у Оригена», где остановил особенное внимание на использование александрийским богословом-платоником т. н. «исторического» способа толкования Писания. **Дёмин Р. Н.**, ст. преподаватель (РХГА, гимназия «Петершуле»), рассказал в своем докладе «Первое полное собрание сочинений Платона в Англии: Флойер Сиденхем и Томас Тейлор» об издании Платона 1804 г., участвовавших в работе над ним переводчиках и об их роли в сохранении платоновской традиции в Англии. **Галанин Р. Б.**, аспирант (РХГА), представил доклад «Платоновская идея в философии искусства Шопенгауэра», где показал существенное влияние на эстетические представления Шопенгауэра своеобразно понятой концепции идей Платона. **Маматказина Е. И.**, студентка (СПбГУ), в докладе «Онтологический и гносеологический способ понимания Единого и Многого в философии Прокла» предложила свою интерпретацию двух способов прочтения текстов великого неоплатоника, корреляция которых помогает определить позицию Прокла в отношении бытия.

На конференции также была проведена презентация книги **Беневича Г. И.** «Краткая история Промысла: от Платона до Максима Исповедника» (СПб., изд. РХГА, 2013 г.).

С развернутыми тезисами докладов, видеоотчетом конференции, а также с другой информацией о деятельности Санкт-Петербургского Платоновского общества можно ознакомиться по адресу: <http://plato.spbu.ru/CONFERENCES/index3.htm>

*Материалы конференции
подготовлены к публикации
Д. С. Курдыбайло и Р. В. Светловым*

Г. В. Вдовина

О ГИПЕРОПРЕДЕЛЕННОСТИ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ И ТРУДНОСТЯХ ФИЛОСОФСКОГО ПЕРЕВОДА

Принято считать, что одна из главных трудностей перевода, в том числе философского, заключается в многозначности терминов и несовпадении семантических полей в разных языках. Также принято считать, что западным философским языкам в этом смысле приходится легче, чем русскому, — по той причине, что у них было богатое латинское прошлое: ведь не только в романских языках, но и в английском и в немецком львиная доля философского словарного запаса восходит к латыни. Для этих счастливых языков хорошо поработал реактор схоластического философствования, в котором рождались тяжелые элементы нововременного концептуального аппарата и терминологии (*intentionalitas, realitas, essentialis, possibilitas, conceptus, mentalis* и т. д.). В русской интеллектуальной истории такого реактора не было; соответственно, не было и его продуктов. Развита философская терминология почти всецело заимствуется, причем заимствуется поздно (хочется сказать: слишком поздно) и косвенными путями, так что мы до сих пор работаем на чужом сырье¹. Там же, где прямое заимствование помочь не в силах, русский язык с величайшим трудом и скрипом справляется с передачей отточенных понятий и терминов западной философской традиции.

Во многом это верно. Латинское наследие часто выручает западные языки в ситуациях, когда русскому не на что опереться. Очень часто такие ситуации возникают при переводе схоластических текстов. Один из типичнейших примеров — перевод латинского *ratio*. Что может быть проще? Но в одних случаях *ratio* — это разум, в других — понятие, в третьих — формальная сущность вещи, в четвертых — угол зрения, в пятых — (со) отношение. И есть еще в шестых, в седьмых, в восьмых... Западные переводчики чаще всего избавляют себя от труда искать точный эквивалент, подставляя (вместо латинского слова) родные *reason, razón, ragione* и т. д. Русский переводчик, лишенный возможности воспользоваться этой лазейкой, вынужден всякий

¹ *Shmonin Dmitry. Institutionalization of philosophy in Russia: the first universities in the 18th century // Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento — Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th / Gr. Piaia — M. Forlivesi (ed.). Padova: CLEUP, 2011. P. 165–173.*

раз разбираться с точным значением многозначного слова, при этом — к сожалению, к великому сожалению! — ради смысловой точности нарушая единообразие в передаче латинских терминов.

Но мне хотелось бы показать, что есть ситуации гораздо худшие, чем ситуация многозначности, причем в этих ситуациях у западных языков нет никаких преимуществ перед русским. Скорее наоборот, они оказываются еще более уязвимыми для всякого рода недопониманий и недовыражений, именно в силу этимологической и семантической близости между латинской и новоевропейской философской лексикой. Как ни странно, это касается в первую очередь все тех же переводов со схоластической латыни.

Что же может быть хуже многозначности? Только ее противоположность — *guperopределенность*.

Возьмем для примера комплекс понятий и терминов, которыми оперируют авторы средневековых и ранних нововременных схоластических текстов о мышлении. Выберем из этого богатого комплекса термины *intelligere* и производный от него *intellectio* и рассмотрим их, привлекая в качестве контрастного фона два других термина — *praecisio* и *comprehensio*. В современных романских языках *praecisio* дало «точность», «отчетливость», *comprehensio* — «понимание», *intelligere* исчезло вообще.

Что означали эти термины внутри схоластического концептуального горизонта?

Позднесредневековая и постсредневековая схоластика была одержима идеей структурности. Как структурировано мышление? Как структурировано бытие? Изоморфны ли друг другу эти структуры? Вопрос отнюдь не праздный. В самом деле, от ответа на него зависят ответы на целый ряд других вопросов, из коих проистекают важные эпистемологические, практические и нравственные следствия: насколько велика угроза скептицизма? Насколько велики или малы возможности познания тварного мира? Насколько надежно полагаться на собственный разум в миропознании и в деятельности, основанной на миропознании? Насколько оправданны и плодотворны могут быть попытки ментального конструирования реальности? Насколько, наконец, можно доверять Богу? И т. д. Эта сложная и тонкая проблематика вызревает и развертывается с конца XIII — нач. XIV в. и со временем становится все более значимой. В конце XX в. она стала одной из главных тем, на которых сфокусировано внимание исследователей в области философской медиевистики, хотя долгое время ее заслоняли более зрелищные события в средневековой философии.

К XVII в. оформляются виртуозно разработанные концепции мышления и его отношения к бытию. Тут и выходят на первый план три названных термина.

Intelligere сохраняет употребление как общий термин для обозначения мышления и понимания. В этом качестве мы часто встречаем его, например, у Фомы Аквинского, где он означает просто акт интеллектуального постижения. Например, в «Сумме теологии» Фома говорит о том, что «есть некоторые операции души, которые осуществляются помимо телесного органа, скажем, умопостижение (*intelligere*) и воление»². Или: «Интеллектуальное постижение (*intelligere*) нашей души есть некий частный акт, существующий в тот или иной [момент] времени»³. Но в поздней и постсредневековой схоластике термины *intelligere* и *intellectio* широко употребляются также

² *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*, I^a q. 77 a. 5 co.: «Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle».

³ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*, I^a q. 79 a. 6 ad 2: «Intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens».

в высокотехническом значении, которое имеет смысл пояснить примером. В трактате «О душе» Томаса Комптона Карлтона, иезуита английского происхождения, чей курс «Всеобщей философии» был опубликован в 1649 г.⁴, читаем:

«Даже если *intellectio* будет вложено в неразумное животное или видение — в камень, ни первое не будет видеть, ни второе — постигать. И не только из-за отсутствия способности со стороны субъекта, чего одного, впрочем, было бы достаточно, но и потому, что недостает кое-чего со стороны формы, а именно соразмерного и жизненного соединения, то есть соединения, которое по природе подчинялось бы сопряжению вот этой формы с субъектом, которого она по природе взыскует»⁵.

И еще:

«Ты спросишь, может ли эта *intellectio*... быть произведена... одним лишь Богом и вложена в чуждый субъект, вроде камня или бревна. Что касается первого, я уже сказал, что может, ибо, если действие отсутствует, оно может быть восполнено либо одним Богом, либо одновременно другими причинами. Что касается второго, ничто не препятствует тому, чтобы это было выполнено; но, если это произойдет, это не сделает такой субъект постигающим»⁶.

Итак, здесь *intellectiones* — отнюдь не реальные операции мышления или постижения, выполняемые познающей душой, как в предыдущем примере из «Суммы теологии» Фомы. Здесь это — так называемые интенциональные качества: формальные содержания ментальных актов, взятые в отвлечении от самих актов и от выполняющего их субъекта и лишенные какой бы то ни было собственной реальности. Эти содержания как таковые абсолютно безличны и могут быть властью Бога перенесены в любой другой носитель без ущерба для себя, в том числе в носитель совсем неказистый и негодный — например, в бревно или в камень. Как можно было бы перевести *intellectiones* в таком значении? Ясно, что это не мысль и не понятие, а нечто гораздо более узкое.

Хочется назвать их репрезентациями. Но это было бы грубой неточностью, потому что репрезентацией в этих текстах именуется не *intellectio* как целое, а лишь один из составляющих ее компонентов и в то же время одно из ее формальных следствий, возникающих в субстрате. Всего же этих компонентов, или *формальностей*, в совокупности образующих понятие *intellectio*, насчитывается три: 1) собственно репрезентация, 2) онтологическая характеристика *intellectio* как принадлежащей к категории качества, 3) тварность. Вот как описывает структуру *intellectio* более поздний автор, перуанский философ конца XVII в. Хосе де Агилар⁷:

«В *intellectio* обнаруживаются и формальность репрезентации, и формальность качества, и формальность тварности. Итак, с характеристикой репрезентации мате-

⁴ Th. Compton Carleton. *Philosophia universa*, Antverpiae, 1649.

⁵ Compton Carleton. *De anima*. Disp. XXII. Sect. IV. N. XI. P. 542: «Licet intellectio ponatur in bruto, aut visio in lapide, nec hunc visurum, nec intellecturum illud; idque non tantum non est aptitudo ex parte subiecti, quod tamen solum sufficeret, sed quia deest aliquid ex parte formae, nempe unio proportionata, et vitalis, seu quae ordinetur connaturaliter ad coniungendum hanc formam subiecto quod connaturaliter petit».

⁶ Compton Carleton. *De anima*. Disp. XXII. Sect. VII. N. I. P. 545: «Quaeres utrum possit produci intellectio ... a solo Deo, et poni in alieno subiecto, ut lapide, vel ligno? Quoad primum, iam dixi posse, cum enim non sit sua actio, potest vel a Deo solo, vel ab aliis simul causis pendere. Quoad secundum, nil etiam obstat quo minus id fiat; quod tamen si contingeret, non redderet subiectum illud intelligens».

⁷ Aguilár Jose de. *Cursus philosophicus dictatus Limae*. 3 vol. Sevilla, 1701.

риально соотносятся формальность качества и формальность тварности, ибо имеется репрезентация и без обеих формальностей, что можно видеть в Боге. С характеристикой качества материально соотносится формальность репрезентации, ибо имеется качество, не являющееся репрезентацией, что можно видеть на примере тепла; и с формальностью тварности так же материально соотносятся формальности качества и репрезентации, на том же основании»⁸.

Стало быть, передать *intellectio* через «репрезентацию» не удастся (да и странно было бы переводить один латинский термин другим латинским же термином). Тогда, может быть, перевести *intellectio* как «ирреальный термин ментального акта»? Длинно, неуклюже. Но, может быть, точно? Отнюдь нет! Ибо ровно в этих словах описывается один из структурных элементов мышления совсем из другого среза. А именно, так описывается так называемое объектное понятие, *conceptus obiectivus*, в его противостоянии *conceptus formalis* — формальному понятию. Эта дистинкция проводит различие между понятием, взятым в качестве реальной акциденции субстанции души, и понятием как ирреальным содержанием, на которое нацелен интеллектуальный акт. Это различие почти точно укладывается в дистинкцию «ноэсис-ноэзма» у Гуссерля и обладает четко выраженным протофеноменологическим характером (в частности, обращено «к самим вещам»), тогда как *intellectio* скорее отсылает к современному нам дискурсу философии сознания. Пример привести нетрудно, достаточно взять классическое определение формального и объектного (объективного) понятий из «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса:

«Формальным понятием [*conceptus formalis*] называется сам акт, или (что то же самое) слово [*verbum*], в котором интеллект схватывает некоторую вещь или общую природу. Оно называется концептом [“зачатым”], потому что есть как бы порождение [*proles*] ума; а формальным оно именуется потому, что либо является последней формой ума, либо формально представляет уму познанную вещь, либо потому, что поистине служит внутренним и формальным завершением умного постижения, чем и отличается от объективного понятия. Объективным понятием называется та вещь или природа, которая собственным и непосредственным образом познается или представляется формальным понятием»⁹.

Итак, круг замкнулся. В первом приближении *intellectio* есть интенциональное качество, но не исчерпывается этим категориальным характером качества. *Intellectio* есть ментальная репрезентация, но не исчерпывается репрезентативностью (не говоря уже о том, что репрезентативность свойственна, помимо *intellectio*, еще целому ряду отличных от нее чувственно-ментальных образований в познающей душе). *Intellectio* есть продукт некоторой ментальной активности, но не исчерпывается своей продуцированностью. Более того, *intellectio* в определенной степени независима от акта, ее породившего, и может быть перенесена абсолютной властью Бога в другие, даже физически вовсе неподходящие субстраты. По тем или иным характеристикам эта ментальная форма (единица? элемент? формальное образование?) отличается

⁸ Aguilar Jose de. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. III. Sect. III. Subsect. VI. N. 106. P. 415–416*: «In intellectione ergo reperiuntur, et formalitas repraesentationis, et formalitas qualitatis, et formalitas creatae. Ad rationem ergo repraesentationis materialiter se habent formalitas qualitatis, et formalitas creatae, cum detur repraesentatio sine utraque formalitate, ut videre est in Deo. Ad rationem qualitatis materialiter se habet formalitas repraesentationis, cum detur qualitas, quae non sit repraesentatio, ut videre est in calore; et ad formalitatem creatae etiam materialiter se habent formalitates qualitatis et repraesentationis ob eandem rationem».

⁹ Suárez Francisco. *Disputationes Metaphysicae. II. 1. 1*. Первое издание: Salamanca, 1597.

и от *repraesentatio*, и от *conceptus*, и — в более узком смысле — от *conceptus obiectivus*. Как переводить этот термин на любой европейский язык, будь то английский, французский или русский? Трудность обусловлена именно тем, что по отношению к любым имеющимся у нас терминам понятие, выраженное в позднесcholастическом латинском *intellectio*, *intelligere*, оказывается гиперопределенным.

При этом мы говорим пока лишь об изолированных и статичных элементах структуры мышления. Если же добавить, что, когда эти элементы приходят в движение и начинают работать, их работа мыслится по модели ментального языка, в котором опять-таки проводится различие между ирреальной содержательной стороной и теми реальными мыслеформами, в которых репрезентируется это содержание, то парад гиперопределенных понятий и терминов предстает во всей красе, вызывая столбняк у переводчика. И во главе этого парада идут наши *intelligere* и *intellectio*.

Теперь возьмем проблему структур мышления в их отношении к структурам бытия. Здесь и вступает в действие словечко *praecisio*. Во всех современных языках оно означает «точность», «отчетливость», «строгость». Что же он означает здесь? В буквальном переводе — это отсечение или даже отстригание. Отсечение или отстригание чего и от чего? Одних элементов реальности от других и представление их в разных, отграниченных друг от друга ментальных репрезентациях. Это никоим образом не абстрагирование, понятое как стандартная интеллектуальная процедура отвлечения общего от частного. Скорее термин *praecisio* представляет в свернутом виде проблему категоризации сущего, поставленную очень широко. Структурировано ли бытие и если да, как оно структурировано? Под структурами бытия здесь понимаются отношения целого и частей, природы и функций, родовых, видовых и индивидуальных признаков, аристотелевские категории и тому подобные вещи: то, что называлось метафизическими структурами, в отличие от структур, образованных физическими элементами вещей. Речь идет о том, соответствует ли каждому элементу мышления некий элемент в самом бытии, или мы синтезируем картину бытия в соответствии с возможностями и закономерностями собственного мышления, лишь отталкиваясь от внешней реальности. Будучи взятым со стороны мышления, такое рассечение на категориальные элементы именуется *praecisio formalis*, а со стороны самого бытия — *praecisio obiectiva*. Как перевести это *praecisio*? Я не знаю. Что же до нашего термина *intellectio*, в этом контексте он получает дополнительную нагрузку: это та единица мышления, которая репрезентирует один из отсеченных таким образом формальных элементов вещной или ментальной реальности.

До сих пор мы говорили об *intellectio* только как об элементе структуры. Если теперь взглянуть собственно в содержание *intellectio*, то по контрасту мы выходим на проблему, обозначенную нашим третьим термином — *comprehendere*, *comprehensio*. Что означает *comprehendere* и *comprehensio*¹⁰? В схоластическом языке XVII в. этими терминами обозначается знание вещи, но не всякое знание, а знание исчерпывающее, но не всякое исчерпывающее знание, а такое, которое отвечает полной познаваемости вещи. Таким образом, здесь формируется следующая пара понятий: познаваемость как бытийное свойство реальностей — и их *comprehensio* как знание, в котором исчерпывается познаваемость. Но это еще не все. Различают экстенсивную *comprehensio*, обладающую максимальной содержательной полнотой, и *comprehensio* интензивную,

¹⁰ Например, эта тема рассматривается у Комптона Карлтона в следующей диспутации: *Compton Carleton. De anima. Disp. XX. P. 534–537.*

в которой не только объем, но, сам модус знания соответствует познаваемой вещи. Иначе говоря, для того чтобы имелась *comprehensio*, должны соблюдаться не только определенные содержательные, но и определенные формальные требования. И наконец, имеется еще *supercomprehensio* — такое знание реальной вещи, которое совпадает с ее знанием в божественном интеллекте. Таким образом, *comprehensio* очерчивает вечно отступающий горизонт познания: тварные реальности, будучи метафизически конечными, фактически оказываются бесконечными в своей познаваемости, потому что исчерпывающее знание о них на уровне *supercomprehensio* доступно только Богу. На такую исчерпанность никак не могут претендовать в обыденной жизни те мыслительные содержания, которые обозначаются термином *intellectio* и обретаются в результате «человеческого, слишком человеческого» познавательного усилия. Отсюда — радикальное различие между *intelligere* и *comprehendere*.

Все эти кружения вокруг да около приводят нас наконец к более или менее точному описанию того, что же представляет собой, в рамках постсредневековой схоластики, понятие *intelligere* и *intellectio*, взятое в указанном высокотехническом значении. Речь идет о понятии, которое встроено не только в психологический контекст, но и в онтологический, и в теоретико-познавательный, а отчасти даже в теологический контексты. *Intellectio* — это термин ментального акта, который ирреален, не связан с субъектом, изъят из цепи натуральных причин и связей, его породивших, может быть перемещен властью Бога в другие носители, соответствует некоторому категориальному элементу в бытийной структуре самих вещей, репрезентируя его, но вовсе не подразумевает такой исчерпывающей репрезентации реальности вещи или ее онтологических элементов, которая соответствовала бы их полной познаваемости в экстенсивном или интенсивном смысле. Прошу попытаться найти в родном языке точный эквивалент для выражения такого понятия!

Посмотрим, какой вид принимают в ситуации гиперопределенности две стандартные проблемы: понимание терминов и стоящих за ними концептуальных связей самим переводчиком и поиск языковых средств для перевода.

1) О понимании. Здесь трудность определяется разной глубиной философской оптики. Фактически мы (равно как и западные переводчики) оказываемся в ситуации несоизмеримости, когда наш понятийный и терминологический аппарат дает увеличение, скажем, в двадцать раз там, где требуется увеличение в две тысячи раз. В популярном словаре непереводимостей Барбары Кассен, изданном в 2004 г., в статье об интеллекте¹¹, приводится характернейший пример, связанный как раз с отношением между *intelligere* и *comprehendere*. Речь идет о переводе на французский язык фразы из текста Николая Кузанского, где сказано, что Бог «*intelligitur incomprehensibiliter*»¹². Французский переводчик передал эту фразу как «Бог постигается непостижимо». Что произошло? Переводчик слил в один термин *intelligere* и *comprehendere*, причем не только не почувствовал здесь важного концептуального различия, но увидел в этой фразе признаки языковой игры, которой здесь и близко нет. И дело отнюдь не в квалификации переводчика, а именно в разной глубине философской оптики. Такое смешение вызвало резкую отповедь автора

¹¹ Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles. Sous la direction de Barbara Cassin. Éditions de Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004. Intellect (Emmanuel Faye). P. 599.

¹² Что в свете приведенных различий, начавших формироваться задолго до XVII в., должно было бы означать примерно следующее: «Бог мыслится не по способу исчерпывающего постижения».

словарной статьи. Однако характерно, что при этом сам автор статьи так и не разъясняет, в чем, собственно, различие между *intelligere* и *comprehendere* и в чем переводчик был не прав (если только не сводить претензии к тому излюбленному редакторскому требованию, чтобы разные слова в оригинальном тексте передавались разными словами в тексте перевода): дело ограничивается общими негодованиями. И я подозреваю, что автору словарной статьи просто нечем было это объяснить.

Это сразу переводит нас ко второй проблеме — проблеме языковых средств, которые позволили бы переводить на новые языки латинские гиперопределенные термины.

2) В этих случаях латинское наследие ставит новоевропейские языки в еще худшую ситуацию, чем русский, который хотя бы обладает этимологической и семантической свободой по отношению к латыни. В самом деле, *intelligere* вообще исчезло из новоевропейских языков. Вместо него во французском, испанском, итальянском его заменило слово, образованное от *pendere* — взвешивать (*penser, pensar, pensare*). Что касается *comprehendere*, восходящее к нему слово в романских языках закрепилось в значении «понимать», в самом обыденном и расхожем смысле, и соотносится оно не с нашим гиперопределенным термином, а с вполне бытовым значением латинского *comprehendere* — «заключать в себе, охватывать». Так что, если сосредоточиться на внутренних формах этих двух слов, складывается забавная картина: современные романские языки уподобляют мышление отвешиванию различных содержаний в емкости-понятии, размещение которых в голове в нужном месте и порядке и будет их пониманием. В результате позднесcholasticкие значения *intelligere* и *intellectio, praecisio, comprehensio* оказываются в буквальном смысле непереводаемыми на современные романские языки. Отсюда, в частности, столько вопиющих невятиц в новых переводах и столько кривых интерпретаций.

А как быть с переводом на русский? Казалось бы, тут-то и настает момент воспользоваться нашей свободой от латыни. Мало ли в русском языке слов, которые можно приспособить под обозначение всякого рода тонких реальностей и ирреальностей мышления и познания? Не тут-то было. У нас другая проблема: слова есть, но они все разобраны феноменологами, а что осталось от феноменологов, то добрали когнитивисты. И возникает ситуация полного переводческого пата: слова имеются, но двигать ими нельзя, не прицепив к каждому из них неподъемный груз комментариев, которые делают перевод абсолютно невоспринимаемым: репрезентация, но не та репрезентация; реальность, но не та реальность, и т. д. В принципе можно добиться высокой точности такого перевода. Но каждый из подобных терминов уже настолько врос в более привычный для нашего читателя смысловой контекст — феноменологический, аналитический или когнитивистский, что перевод будет невоспринимаемым или, того хуже, его понимание автоматически пойдет по привычному руслу, то есть фактически — не состоится.

Вот проблема, которую я хочу сформулировать: перевод гиперопределенных терминов в ситуации острой языковой недостаточности.

И. Р. Тантлевский

ФАТАЛИЗМ ЕССЕЕВ¹

I

Тайны² иудейской секты ессеев (II в. до н. э. — I в. н. э.) начинаются уже с их наименования, засвидетельствованного у античных авторов: Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί³. Этимология данного обозначения затрудняет даже их современника Филона Александрийского

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 11-63-00601 «Материалы и исследования по иудейской и христианской экзегетике в эпоху поздней Античности и в Средние века»).

² Ср.: Иосиф Флавий, *Иудейская война*, II, 142.

³ Основные дошедшие до нас сведения о ессеях содержатся в трудах проживавшего в Египте еврейского философа и экзегета Филона Александрийского «О том, что каждый добродетельный свободен», XII, 75–87, «Апология» (отрывок о ессеях из этого несохранившегося трактата Филона зафиксирован в сочинении христианского историка и писателя Евсевия Кесарийского [ок. 260–339] «Приготовление к Евангелию, VIII, II, 1–18) и «О созерцательной жизни» [о терапевтах, вероятно, египетской ветви ессеяского движения; см. ниже]); римского ученого, государственного деятеля и военачальника Плиния Старшего (23/24–79) «Естественная история», V, 17, 73; иудейского историка и государственного деятеля, фарисея Иосифа Флавия «Иудейская война», I, 78–80; II, 111–113, 119–161, 566–568; III, 9–12; V, 142–145, «Иудейские древности», XIII, 171–172, 371–379; XV, 371–379; XVII, 346–348; XVIII, 11, 18–22 и «Автобиография», 10–12; церковных писателей Ипполита Римского (ок. 170–235) «Опровержение всех ересей, или Философумена», IX, 18–28, Епифания Саламинского (ок. 310/320–402/403) «Панарион», X, XIX, XX, 3, 1–4, XXIX) и Евсевия Кесарийского «Церковная история», IV, 22, 4–7 (пассаж из несохранившейся работы христианского автора II в. Гегесиппа). Отдельные сведения о ессеях содержатся также в сочинениях философов-неоплатоников Порфирия (ок. 233 — ок. 300) «О воздержании», IV, 11–13 и Синесия Киренского (370/375–413/414) «Дион», 3, 1–3 (отрывок из не дошедшей до нас работы оратора и философа кинико-стоического толка Диона Хрисостома [ок. 40–120]), латинского писателя и ученого III в. н. э. Солина «Собрание достопримечательностей мира», 35, 9–12, христианских авторов Иеронима «О знаменитых мужах», XI, Филастрия (ум. ок. 397 г.) «Книга о различных ересьях», 9, Нила Синайского (ум. ок. 430 г.) «Трактат о монашеской практике», 1–4, Исидора Севильского (ок. 560–636) «Этимологии», VIII, 5, 5, в «Хронике», VI, 5 византийского летописца Георгия Амартола (IX в.) и «Хронике», VI, 1 монофизитского патриарха Михаила I Антиохийского (1126–1199), также в «Апостольских конституциях» (сборнике церковных правовых и литургических текстов, созданном ок. 380 г. адептом арианства), VI, 6, составленной в Византии ок. 1000 г. энциклопедии — т. н. «Лексиконе Суды», 3123 («Ессеи»). Нил Синайский и Георгий Амартол возводят ессеев к иудейским аскетам рехавитам, о которых рассказывает пророк Иеремия (гл. 35).

(ок. 30 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.), в сочинениях которого встречается самое раннее из дошедших до нас упоминаний общины ессеев⁴. Предпринималось множество попыток выявить этимологию этого названия, три из которых заслуживают, на наш взгляд, особого внимания: от сир./арам. אַסִּיפּ *хас(с)аййа*, «благочестивые»; от арамейск. אַסַּיַא *асаййа*, «целители»; от евр. имени *Ишай* (Иессей; отец царя Давида; ср. вариантное греч. написание у Епифания Саламинского: Ἰεσσαίοι)⁵. В то же время следует отметить, что предлагаемые этимологии термина «ессеи» носят достаточно спекулятивный и обобщенный характер и, как правило, небезупречны лингвистически. Например, что касается получившей наибольшее распространение этимологии от אַסִּיפּ, «благочестивые», то в данном случае а priori возникает ряд трудностей. Прежде всего, если название данной секты действительно восходит к обозначению «благочестивые», то здесь следовало бы скорее ожидать стандартное арамейское обозначение חַסִּידִין/אַסִּיפּ *хасидин/хасидаййа* (resp. евр. חַסִּידִים *хасидим*), как мы с этим встречаемся в Маккавейских книгах (1 Макк. 2:14, 7:12–13; 2 Макк. 14:16), где этот термин устойчиво передается как Ἰεσσαίοι (наименование некоей группы «благочестивых» передается именно как Ἰσῆ(ι)σῆδῆσιν *хасадин*, например, в псевдэпиграфе «Видение Гавриила» А 16 (рубеж эр); в рукописи из пещеры в Вади-Мураббаат [Mur 45, 6]).

Автор настоящей статьи хотел бы выступить апологетом возведения этимологии термина Ἰεσσαίοι/Ἰεσηνοί, которая основывается на важнейшем отличительном аспекте учения секты ессеев, специально выделенном Иосифом Флавием (37/38 — после 100 г. н. э.), — доктрине о предестинации. Именно, речь пойдет о корреляции обозначения Ἰεσσαίοι/Ἰεσηνοί с арамейским понятием אַשְׁפּ *ħaššauyā*, *хаишаййа* (или *хаишаййа*; pl. st. emph. / resp. אֲשַׁפּ *хаишаин*, st. abs.; sing. אַשְׁפּ *хаиша* или *хаиша*), которое М. Ястров интерпретирует как «what man has to suffer, predestination, luck»⁶. То есть «ессеи» — это «последователи судьбы», «фаталисты», те, кто верят в предопределение. Отметим ad hoc, что эксплицитно выраженное в рукописях Кумранской общины учение о Божественном предопределении послужило важнейшим аргументом для исследователей, идентифицирующих эту конгрегацию как *ессейский* центр.

Термин אַשְׁפּ засвидетельствован в Большом мидраше на книгу Плача, или Эха Рабба, который наряду с сочинениями Берешит Рабба и Песикта де-Рав Кахана, является древнейшим произведением мидрашистской литературы. Данный мидраш написан на т. н. иудейском палестинском арамейском языке, «продолжавшем, в отличие от других западных арамейских языков среднего этапа, один из письменных староарамейских

⁴ Ср.: Филон Александрийский. О том, что каждый добродетельный свободен, 75: «По моему мнению, они (т. е. ессеи. И. Т.) получили (свое) наименование, хотя это и не в строгом соответствии с греческим языком, от своего благочестия (δὸς ἰότητος)».

⁵ Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle 7 (1997); Tantlevskij I. R. Etymology of «Essenes» in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle 9 (1999); Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. 2004. Vol. 12. P. 67–79; Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб., 2012. С. 313–346.

⁶ Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. L.; New York, — 1926. S. V. В то же время М. Соколов затрудняется в интерпретации данного термина, оставляя его без перевода; см.: Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Ramat-Gan, 1992. S. V.

языков западной ветви»⁷. Что касается лингвистической составляющей вопроса, то уже давно было обращено внимание на следующее лингвистическое явление: *het* (π), за которым следует краткий «а» в закрытом слоге с невелиризованными согласными, появляется в греческих транскрипциях эллинистически-римского времени как эпсилон (ε), например: *Ἡαμμότ*, как правило, передается как *Ἡεμμοῦτς*⁸. Таким образом, как лингвистически, так и содержательно рассматриваемая этимология термина «есееи» представляется наиболее выигрышной.

II

Иосиф Флавий, лично⁹ изучавший «на практике» иудейские религиозные течения, сообщает в «Иудейских древностях», XIII, 171–173, что в Иудее к середине II в. до н. э. (при Йонатане Хасмонее; 152–142 гг. до н. э.) возникают религиозные течения фарисеев, ессеев и саддукеев. При этом важнейшим аспектом размежевания этих течений иудейский историк считает их отношение к *предопределению*:

«Что касается фарисеев, то они говорят, что определенные события совершаются по предопределению (или: «по провидению»; *εἰραμένην* дословно означает «судьба», «рок»¹⁰. — *И. Т.*), но не все; в отношении иных событий зависит от нас, будут ли они иметь место или нет¹¹. Племя ессеев полагает, что предопределение является господином всего, и все случаемое с людьми не может происходить без его определения. Саддукеи же совершенно отвергают предопределение, считая, что такового вообще не существует и что людские поступки не совершаются в соответствии с его предначертаниями, но все находится в нашей власти, так что мы сами ответственны за наше благополучие, равно как вызываем на себя несчастья по нашей собственной безрассудности»¹².

В другом месте «Древностей» (XVIII, 18) иудейский историк пишет, что «по учению ессеев, все предоставляется на усмотрение Бога». Что же касается фарисеев, то «хотя они и постулируют, что все совершается по предопределению, они, однако,

⁷ Лёзов С. В. Арамейские языки // Языки мира. Семитские языки. М., 2009. С. 459. Памятники иудейского палестинского арамейского созданы преимущественно в Галилее. О его особенностях см., например: *Немировская А. В. Иудейско-палестинский арамейский язык // Там же. С. 531–562.*

⁸ *Albright W. F., Mann C. S. Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect // The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance. Ed. by M. Black. L., 1969. P. 108.*

⁹ См.: Жизнеописание, II, 10–12.

¹⁰ Ср. характерное кумранское понятие *יָרַל* *goral*, «жребий».

¹¹ Ср. сентенцию известного законоучителя-танная, соратника Симона Бар-Кохбы рабби Акивы (ок. 50–135 гг. н. э.): «Все предвидено, но свобода воли (букв. “полномочие”. *И. Т.*) дана» (*Авом*, III, 19); ср. также: Вавилонский Талмуд, *Берахот*, 33б: «Все в руках Небес за исключением страха Небес» (ср. *Авом*, I, 3); Вавилонский Талмуд, *Шаббат*, 104а: «Если человек избирает, чтобы творить добро, силы небесные помогают ему; если (же) он избирает, чтобы творить зло, они оставляют ему путь открытым».

¹² Ср. «Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (*Втор.* 30:15, 19). Ср. также, например: *Иер.* 21:8; *Притч.* 12:28; *Сир.* 15:11–17: «Не говори: от Бога мой грех... Бог сначала создал человека, а затем предоставил его собственным побуждениям. Перед тобою огонь и вода: можешь протянуть руку куда хочешь. Перед человеком — жизнь и смерть, и что ему нравится, то будет ему дано».

не лишают человеческую волю побуждений к совершению того, что в его силах, ибо по благорасположению Бога происходит слияние постановлений предопределения и воли человека с его добродетельными и порочными намерениями» (XVIII, 13)¹³.

Согласно традиции, зафиксированной Иосифом Флавием в «Иудейских древностях», III, 214–218, около 107 г. до н. э. (при Иоанне Гиркане) прекратилось свечение двенадцати камней наперсника иудейского первосвященника и сардоникса-застежки на его правом плече, символизировавшее Божественное Присутствие при священнодействиях и осуществлении прорицаний. Иудейский историк пишет, что названию наперсника первосвященника ἑσσην (так Иосиф Флавий воспроизводит греческими буквами библейский термин שֵׁשׁׁן, *хошен*; NB: буква «шин» часто передается через удвоенную «сигму») соответствует греч. термин λόγιον, «прорицание» (ср. Септуагинту: λογιεῖον)¹⁴. С другой стороны, на основании того, что Иосиф Флавий употреблял для обозначения ессеев наименования ἑσσηνοί (наряду с термином ἑσσαιοί) и специально подчеркивал то, что их лидеры обладали даром прорицания (а ессей Йехуда вел целую школу учеников, обучающихся прорицанию)¹⁵, можно допустить, что историк усматривал в термине *ессены/ессеи* значение «прорицатели». Заметим, что как раз на вере в абсолютную предопределенность, по-видимому, и основывалась распространенная среди ессеев практика предсказаний будущих событий.

Форма написания термина «ессеи» как *esseni* встречается у Плиния Старшего (23/24–79 г. н. э.), бывшего в Иудее с армией Веспасиана. Римлянин пишет в своей «Естественной истории», V, 73: «К западу от Асфальтового озера (т. е. Мертвого моря. — И. Т.) <...> проживают ессеи — племя уединенное и наиболее удивительное изо всех во всем мире. Они живут без женщин, отвергают плотскую любовь, не знают денег <...> Изо дня в день количество их увеличивается благодаря появлению массы утомленных жизнью пришельцев, которых волны судьбы влекут к обычаям ессеев. Таким образом — этому трудно поверить, — в течение тысяч поколений существует вечный род, хотя в нем никто не рождается...». Упоминание о «судьбе» (*fortuna* = εἰμαρμένη у Иосифа Флавия) в данном контексте может как раз подразумевать веру ессеев в предопределение, по которому, как считали общинники, они и оказывались в общине.

¹³ Ср. «Иудейскую войну», II, 162–163, где говорится, что фарисеи «приписывают все предопределению и Богу, однако поступать справедливо или несправедливо, прежде всего, в силах человека, хотя предопределение соучаствует в каждом действии». Раввинистическую интерпретацию дилеммы *предестинация — свобода воли* можно также проиллюстрировать двумя пассажами из Вавилонского Талмуда — из трактатов «Нидда», 166 и «Хагига», 15а. В первом отрывке мы читаем: «Имя ангела, назначенного управлять зачатием, — Лайла (м. р.; букв. «ночь»). И. Т.). Он берет каплю спермы, кладет ее перед Святым, будь Он благословен, и спрашивает: “Владыка мироздания! Кем должна стать эта капля? Превратится ли она в человека сильного или слабого, мудрого или глупого, богатого или бедного?” Однако не упоминается о том, станет ли она человеком нечестивым или праведным». Во втором тексте говорится следующее: «Святой, будь Он благословен, сделал двойника для всего, что Он сотворил... Он сотворил благочестивого и нечестивого, Он сотворил рай и ад. Каждый имеет две доли, одну в раю и одну в аду: благочестивый человек, показавший себя достойным, получает в раю свою долю и долю своего соседа; нечестивый человек, показавший себя виновным, получает в аду свою долю и долю своего соседа».

¹⁴ Иудейские древности, III, 163, 217.

¹⁵ О ессеях прорицателях см.: *Иосиф Флавий. Иудейская война*. I, 78–80; II, 111–113; Иудейские древности. XIII, 311–313; XVII, 346–348; XV, 371–379.

III

Концепция предестинации является, по сути, ключевой в религиозно-философских воззрениях Кумранской общины, проживавшей близ с.-з. побережья Мертвого моря во II в. до н. э. — I в. н. э.¹⁶ Как было отмечено выше, именно этот аспект является одним из ключевых аргументов в пользу идентификации Кумранской общины с ессеями¹⁷. (Вероятно, данная община являлась головным центром ессеяского религиозно-

¹⁶ Около трети обнаруженных в куранских пещерах рукописей (фрагменты более 800 экземпляров) являются собственно произведениями кумранитов, остальные — библейские тексты (порядка 200), псевдэпиграфы и другие произведения, принесенные извне и созданные либо еще до возникновения общины (как, например, отдельные произведения енохического цикла), так и современниками общинников, по всей вероятности близкими к ним по религиозным воззрениям. Около 90% текстов написаны на еврейском языке. Произведения собирались, а частью переписывались десятилетиями. Нельзя сомневаться в том, что практически все находящиеся в библиотеке общинников книги (независимо от их кумранского или внекумранского авторства) почитались и изучались ими. И конечно же, то, что в них было выражено, легко могло экстраполироваться кумранитами на их харизматического лидера — Учителя праведности и на его адептов, инкорпорировались содержащиеся в них эсхатолого-апокалиптические, мессианско-сотерологические и другие религиозные представления; содержание большинства из них явно рассматривалось как повествующее о судьбах общины, предсказывающее в том числе об искупительно-спасительной миссии кумранского лидера.

Вероятно, аналогичный характер и структуру могли иметь библиотеки некоторых других иудейских религиозных сообществ, а также библиотеки ранних христианских общин. Представим, например, что могло входить в библиотеку конкретной раннехристианской общины: помимо собственно новозаветных произведений (если речь идет о библиотеке общины II века), включая отдельные новозаветные апокрифы, здесь, естественно, должен был быть текст Еврейской Библии в греческом переводе (или в оригинале у иудео-христиан), псевдэпиграфы (ср., например, Завещание Иуды, в котором цитируемый Енох почитается в качестве пророка; христологические интерполяции в Завещаниях 12 патриархов и т. д.), некоторые произведения уставного и ритуального толка (ср., например, Дидахе), произведения отдельных раннехристианских лидеров и др. Собственно христианских сочинений, по всей вероятности, было меньшинство (сам Новый Завет в три раза менее объемем, чем Еврейская Библия) — а произведений, созданных в недрах той или иной конкретной христианской общины, вообще мизерное количество — однако содержание нехристианских по своему происхождению произведений, включая тексты Еврейской Библии (как и произведений, принесенных из других общин христианского/иудео-христианского толка), естественно, интерпретировалось ранними христианскими общинниками как относящееся к Иисусу из Назарета, в которого они верили как в Мессию-Христа, и к ним самим как новому Израилю. В первые же десятилетия после возникновения христианства собственно христианскими по происхождению были, вероятно, только Логии Иисуса, отдельные Послания, антологии цитат мессианско-эсхатологического характера, вероятно, уставные произведения и некоторые другие.

Исходя из сказанного выше, присутствие в библиотеке, обнаруженной в пещерах Кумрана, некумранских по происхождению произведений вовсе не свидетельствует о том, что данное собрание рукописей не могло принадлежать одной общине (Кумранской ессеяской общине), как полагают некоторые исследователи.

¹⁷ Сопоставление основных социально-экономических характеристик Кумранской общины (общность имущества, коллективное хозяйство, коллективный обязательный труд, совместное решение важнейших вопросов жизни конгрегации, коллективные трапезы, celibat [соблюдавшийся, по крайней мере, на определенных этапах большинством общинников], аскетизм, эскапизм), ее центральных идеологических представлений (помимо доктрины о предестинации, также дуализм, концепция индивидуального избранничества членов общины, учение о бессмертии души и эсхатоло-

политического движения.) Приведем характерный пример из одного кумранского Благодарственного гимна (1QH IX = 4Q432 2), созданного, вероятно, основателем и харизматическим лидером Кумранской общины, фигурирующим в рукописях под обозначением Учитель праведности:

Все начертано пред Тобюю (הכול חקוק לפניכה) памятным резцом
на все периоды вечности (לכול קצי נצח),
и циклы вечности (по) числу (их) лет
на все их установленные периоды;
и они не будут сокрыты
и не прекратятся пред Тобюю (строки 23–25).

То есть для Бога нет ни прошлого, ни будущего, для Него все — настоящее, вечное «теперь».

Показательны и другие строки Гимна:

В Твой Премудрости [Ты] ус[тановил] вечные [...];
до творения их Ты знал все их деяния во веки вечные.
[Без Тебя ни]что не делается,
и ничто не познается без Твоей воли (строки 7–8).

Все в мире вышнем, небесном (связанное с ангелами, духами, светилами) и в мире дольном (имеющее отношение к людям и их духовной жизни, свершающееся на земле, в морях и безднах) изначально предустановлено (строки 9–34). Даже «плод уст» (פרי שפתים), т. е. речения отдельных лиц, известны Богу еще до их произнесения, ибо predeterminedены Им.

И через несколько десятилетий преемник Учителя праведности, автор кумранского Комментария на Аввакума (1QpHab) продолжает выражать уверенность в том, что «все периоды, установленные Богом, наступают в свой черед (или: “в свои назначенные сроки”. — *И. Т.*), как Он предначертал относительно ни [x] в тайнах Своей Премудрости» (1QpHab 7:13–14).

В целом, на основе анализа основных рукописей Мертвого моря — Устава Кумранской общины, Благодарственных гимнов, Свитка войны сынов Света против сынов Тьмы, Комментариев-*Пешарим* на книги пророков и Псалмы и других — можно прийти к выводу, что, по представлениям кумранитов, первоначально идея, план будущего мироздания возникают в Разуме (בינה *Бина*, סכל *Сехел*), Мысли (מחשבת *Махашевет*) Господа Бога, и творится оно через Божественное Знание (דעת *Даат*): «Его Знанием (или: “посредством Его Знания”. — *И. Т.*) все получило существование...» (Устав

логическом воздаянии, пацифистские установки [до начала эсхатологических войн]), особенностей культа и отдельных положений религиозных предписаний (например, временный отказ от храмовых жертвоприношений и спиритуализация культа, ритуальные омовения, предваряемые покаянием души, солнечный календарь) с образом жизни и мировоззрением иудейской религиозной секты ессеев/есенов (II в. до н. э. — I в. н. э.) привело абсолютное большинство исследователей к выводу, что рукописи Мертвого моря принадлежали *ессейской* конгрегации. Кумранитам, как и ессеям, были присущи альтруистические тенденции.

Показательно также, что Плиний Старший и Солин локализовали центральное ессейское поселение («город»; Синесий, Дион, 3, 2) на северо-западном побережье Мертвого моря, т. е. в том районе Иудейской пустыни, где проживала Кумранская община.

Кумранской общины (1QS) 11:11)¹⁸. При этом термины *Махашевет*, *Бина/Сехел*, *Даат*, вероятно, допустимо рассматривать здесь в качестве еврейских эквивалентов греческого понятия *логос*, которое в стоическом понимании могло, в частности, интерпретироваться как божественный «разум»¹⁹. Можно сказать даже, что вся мировая история, еще не начавшись, *уже состоялась* в идеальной форме в Мысли Господа. Жизнь каждого человека, праведника и нечестивца, включая не только его поступки, но и мысли, побуждения, чувства и даже отдельные слова, оказывается *реализованной* идеально в Божественном Разуме еще до творения его души и тела; так что человек выступает как бы двуединой сущностью, самостью, существует как бы в двух ипостасях — как дотварная идея Господа и как тварь мироздания. Основы такого рода представлений содержатся уже в библейских текстах. Например, в Псалме 139 [138]:16 сказано:

Зародыш мой видели очи Твои;
в Книге Твоей²⁰ записаны все дни, (для меня) назначенные,
когда ни одного из них (еще не было).

Аналогично говорит и пророк Иеремия (1:5):

Еще не образовал Я тебя во чреве,
(а уже) знал тебя;
еще не вышел ты из утробы,
а Я освятил тебя:
пророком для народов Я поставил тебя.

В свете сказанного становится понятной твердая уверенность кумранских общинников в том, что пророческие предсказания и другие свидетельства их Учителя праведности, наделявшегося тайным «знанием» непосредственно из Разума, Мысли Господа (Благодарственные гимны Учителя, *passim*; Комментарий на книгу пророка Аввакума (1QpHab) 2:2–3, 7:4–5), а также предвещения тех их лидеров, «в сердца которых Бог вложил разум, чтобы истолковывать слова» библейских пророков (ср., например, 1QpHab 2:7–10), непременно исполнятся — ведь все предвещаемое *уже исполнилось* в Божественном Замысле. Таким образом, до Творения Господь был имманентен (будущему) мирозданию; или, иначе, мироздание, идеально пребывающее в Разуме Бога, имманентно Ему. (Таким образом, «смысл и назначение» истории уже реализовались в ее идее в Разуме Бога.) После эсхатологического Нового Творения, в Метаистории, когда мир узнает Бога и Бог будет пребывать с миром и *в мире*, а мир — с Ним и *в Нем*, Он также оказывается имманентен сотворенному Им, но на ином уровне.

¹⁸ В *Притч.* 3:19–20, 8:22–31 и *Иер.* 10: 12=51:15 эксплицитно выражается идея о творении Богом мироздания через Свою «Премудрость» (חכמה *Хохма*), «Разум» (חכונה *Тевуна*), «Знание» (דעת *Даат*), «Силу» (קוח *Коах*). (Ср. *Сир.* 24:3 и сл.; 11Q Ps^a *Sirach*, *Sir.* 51:13 и сл.; *Премудр. Сол.* 9:1–2 (ср. также 16:12, 18:15–16.); 4Q422 (*Paraphrase of Genesis-Exodus*) кол. 1, фр. 1, 6; *Юб.* 12:4; *1 Ен.* 90:38 и др. Ср. также *Ин.* 1: 1–3.

¹⁹ Об эллинистических «богословских» представлениях см.: *Светлов Р. В.* Доказательства Бытия Бога в свете проблемы теодицеи // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2008. № 2. С. 52–61.

²⁰ Имеется в виду Божественная Памятная Книга, вероятно тождественная с Книгой Жизни (*Пс.* 69 [68]:29); ср.: *Исх.* 32:32–33, *Ис.* 4: 3, 34:16, *Иез.* 13:9, *Мал.* 3:16, *Дан.* 7: 10, 12:1.

Постигая Предначертания и Замыслы Творца, кумраниты оказываются не слепым орудием в руках Провидения, но сознательными *сотворцами, сотрудниками Господа, добровольно и свободно* осуществляющими Божественный План, творящими Его Волю. В этой связи показателен следующий пассаж из Устава общины (1QS) 9:24–25:

«И всем тем, что происходит с ним (т. е. с членом общины. — *И. Т.*), он удовольствуется свободно, и помимо Воли Бога он ничего не хочет (или: «не желает». — *И. Т.*), и все речения уст Его он одобряет (букв. «удовольствуется» (ими). — *И. Т.*), и не желает ничего, чего (Он) не заповедал; и постоянно он наблюдает Суд (или: «Правосудие». — *И. Т.*) Бога...»²¹

Постепенное постижение Божественного Предопределения — или, если говорить по-другому, «Необходимости» — делает общинников все более свободными, ибо «Необходимость» оказывается в конечном счете лишь непознанной Свободой. С этой точки зрения постоянно осененные Святым Духом небожители (в том числе духи почивших праведников), воля которых объективно и субъективно (в той мере, в какой вообще можно говорить о дифференциации субъекта и объекта в трансцендентном мире) слилась с Волей Божьей, могут считаться, по сути, абсолютно свободными. Однако в Конце Дней, когда небеса и земля станут едины, все праведники достигнут этого состояния.

Что касается нечестивцев, то их деяния, совершаемые — как это кажется на субъективном уровне — по их свободной воле, *объективно предопределены* и мостят им дорогу в подземное царство мертвых — Шеол и к последующим эсхатологическим наказаниям. (Ср., например: *Притч.* 16:1–4, 21:1–4.)²²

* * *

Итак, рассмотрение термина Ἐσθαιόι в качестве греческой передачи арамейского понятия כּוּשְׁפּ, *хаиш(ш)аййа* не встречает лингвистических трудностей и, как представляется, отражает наиболее отличительную и характерную составляющую учения ессеев — веру в предрешенность. Показательно, что как раз отношение к предопределению и привело, согласно Иосифу Флавию, к появлению основных течений в иудаизме в эпоху эллинизма. И когда иудейский историк, изучавший фарисеев, саддукеев и ессеев на практике и писавший как по-арамейски, так и по-гречески, сообщает в «Иудейких древностях», XIII, 172, что «племя ессеев полагает, что предопределение (судьба/рок. — *И. Т.*) является господином всего (τὸ... τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἰμαρτέτην κυρίαν ἀποφαίνεται) и все случающееся с людьми не может происходить без его определения», он тем самым и говорит нам, что Ἐσθαιόι/Ἐσσηνοί верят в предрешенность — כּוּשְׁפּ *хаишшаййа* / כּוּשְׁפּ *хаиш(ш)аин*, т. е. «ессеи» — суть «фаталисты».

²¹ Эту доктрину можно сопоставить с сентенцией одного из основателей стоицизма Клеанфа (около 330–232 гг. до н. э.), переведенную Сенекой (5 г. до н. э. — 65 г. н. э.) в «Нравственных письмах к Луцилию» (CVII, 11) как: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» — «Желающего судьба ведет, не желающего — тащит».

²² Сказанное, как кажется, дает возможность отчасти согласовать предрешенность и свободу воли и на рациональном уровне.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Albright W. F., Mann C. S.* Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect // *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance.* Ed. by M. Black. L., 1969.
2. *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. L.; New York, 1926.
3. *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Ramat-Gan, 1992.
4. *Tantlevskij I. R.* Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // *The Qumran Chronicle* 7 (1997).
5. *Tantlevskij I. R.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // *The Qumran Chronicle.* 2004. Vol. 12.
6. *Tantlevskij I. R.* Etymology of «Essenes» in the Light of Qumran Messianic Expectation // *The Qumran Chronicle* 9 (1999).
7. *Лёзов С. В.* Арамейские языки // *Языки мира. Семитские языки.* М., 2009.
8. *Немировская А. В.* Иудейско-палестинский арамейский язык // *Языки мира. Семитские языки.* М., 2009.
9. *Светлов Р. В.* Доказательства Бытия Бога в свете проблемы теодицеи // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2008. Т. 2.
10. *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб., 2012.

Г. А. Осипов

ПАССИОНАРНОСТЬ: МОДЕЛЬНО-МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД

Предлагаемая модель пассионарности является комбинацией нескольких уже хорошо известных и признанных социогуманитарных представлений и фактов. Кроме Л. Н. Гумилёва, открывшего соответствующий раздел в системе наук, модель будет подкреплена авторитетами еще двух выдающихся ученых: социолога П. А. Сорокина и филолога Ю. М. Лотмана. Впрочем, речь даже не об их авторитетности, которой можно прикрыться, а о вполне конкретных соотношениях, введенных ими в научный оборот. Их можно использовать не во вред науке. Ну и, наконец, модель опирается на естественнонаучные, всем известные понятия. Поэтому можно утверждать, что в целом она не напускает псевдонаучного тумана, а предлагает конкретный ответ на поставленный вопрос. Эффект избыточной поведенческой энергии существует, имеет свои объяснения, и, более того, ему можно присвоить математическую оценку. В теории пассионарности Л. Н. Гумилёва есть слабые места, которые подвергались заслуженной критике [1]. Но это поправимо. Надо признать, что «энергетический» подход Л. Н. Гумилёва к трактовке глобального исторического процесса содержит не только фантастическую, но и позитивную, научную составляющую. Итак, каким же может выглядеть механизм возникновения или поддержания пассионарности?

Из Википедии: *«Пассионарность — избыток некой “биохимической энергии” живого вещества, порождающий жертвенность, часто ради иллюзорных целей. Пассионарность — это непреодолимое внутреннее стремление к деятельности, направленной на изменение своей жизни, окружающей обстановки, статус-кво. Деятельность эта представляется пассионарной особе ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни, счастья современников и соплеменников. Она не имеет отношения к этике, одинаково легко порождает подвиги и преступления, творчество и разрушение, благо и зло, исключая только равнодушие... Понимание пассионарности у Л. Н. Гумилёва несколько различается в разных работах. По сути, это социально-историческое явление, характеризующееся появлением в ограниченном ареале большого числа людей со специфической активностью (пассионариев). Мера пассионарности — удельный вес этих пассионариев в социуме».*

По нашему мнению, определение не вполне точно; в частности, можно оспорить отсутствие связи между пассионарностью и этикой. Но об этом ниже. В этом определении смущают также и красивые крайности (жизнь или смерть, героизм и счастье), без них мы постараемся обойтись. Более общее и неоспоренное определение, которого мы будем придерживаться, таково [2]: «Пассионарный — обладающий повышенной активностью, страстностью (о человеке, народе)».

В основе обсуждаемого здесь подхода лежат несколько «кирпичиков». Первый из них, социологический и очень важный, — это понятие поведенческого качества и поведенческой нормы. Согласно П. А. Сорокину, люди распределяются определенным образом по оси «качества», которое есть не что иное, как соотношение в людях эгоизма и альтруизма (зла и добра) [3]. Два этих понятия являются обобщенными универсалиями, задающими любые частные проявления, будь то сфера культуры, науки, производства, закона или быта. Мы знаем, что поведенческие практики относительно стабильны, причем в каждом обществе они стабильны по-своему. При этом определенная часть поведенческих практик выходит за рамки нормы. Об этом свидетельствует, например, криминальная статистика — разная по разным странам и в то же время сравнительно стабильная во времени. Кроме криминальной статистики, есть и другие показатели, тоже относительно стабильные для конкретного общества. Такие, например, как профессиональные этические нормы, степень терпимости и обязательности по отношению к окружающим, определенная культура производства и быта, и тому подобное.

Автор данной статьи несколько осовременил подход Питирима Сорокина, введя вместо пяти градаций качества статистическую функцию — плотность распределения вероятностей $p(X)$ поведенческого качества. Серия несложных однотипных испытаний с соответствующими измерениями разбросов позволила уточнить вид статистической функции. Оказалось, что качество X тяготеет, по крайней мере в ряде случаев [4, 5], к экспоненциальному закону распределения,

$$p(X) = \lambda * \exp(-\lambda * X),$$

где $p(X)$ — вероятность попадания измеряемой координаты в малую окрестность значения X , \exp — знак экспоненциальной функции, основание натуральных логарифмов, λ («лямбда») — параметр, характеризующий разброс функции вдоль оси X , звездочка — знак умножения, а выражение в скобках — показатель степени. Плотность распределения $p(X)$ можно также трактовать как ожидаемую поведенческую характеристику усредненного человека (аналогично вероятностному описанию электрона в квантовой механике).

Попутно выяснилось, что самый распространенный, можно сказать «дежурный», гауссовский, или нормальный, закон распределения применительно к поведенческим характеристикам дает слишком большую погрешность. Этому есть объяснение: закон Гаусса хорошо описывает результаты серийных испытаний для более простых устройств, таких как стрельба из пушки или вытачивание деталей на станке. Человек же, несмотря на многовековые усилия общественных учреждений, пока хуже поддается унификации, чем используемые им инструменты.

Какую еще информацию мы можем извлечь из этого описания? Поступки, совершаемые человеком, всякий раз калибруются существующей нормой. А именно выясняется, имеет ли место переход границы общепринятого или нет. В одних случаях, более простых и очевидных, решение принимает полицейский, пресекая хулиганство,

или учитель, ставя двойку, или начальник, заставляя подчиненного переделать плохо выполненную работу, или ВАК, отклоняя плагиат, или мамаша, не давая ребенку пройти по луже. В большинстве случаев переходы границы нормы, конечно, остаются латентными и ненаказуемыми. Но и в этом случае общество, увидев определенные последствия совершенного кем-то поступка, формирует, хотя бы про себя, оценку, отрицательную или положительную.

Другими словами, на оси качества находится граница поведенческой нормы X^n , отсекающая «хвост» распределения. Значит, общественная мораль у нас моделируется отрезком от нуля до границы нормы, а «хвост» распределения, не попавший в этот отрезок, относится к той части общества, которая склонна пренебрегать общественными нормами. Относительный вес «хвоста» характеризует текущий моральный уровень общества — в любых социально значимых аспектах. Когда доля людей, пренебрегающих поведенческими нормами, начинает расти, становится заметным моральное нездоровье общества — то, что называют аномией.

Если норма X^n — мировая, или «международная», то мы вправе сопоставлять индексы морали разных стран. *Могут возразить: граница общественной морали расплывчата и математической точкой отображена быть не может. Хорошо, пусть это будет некоторая переходная зона. По нашему мнению, это дела не меняет, так как, в сущности, разговор сводится к различиям между тупым и остро заточенным карандашами при графическом изображении функции.*

Как было сказано выше, поведенческие практики многомерны. Следовательно, есть своя специфика (и своя частота нарушений) в сфере производства, своя — в сфере права, своя в культуре, своя в науке и в политической жизни. И если мы собираемся сравнивать два общества, то всегда найдем сферы, взаимно соответствующие друг другу. Это делает сравнение продуктивным. Для примера сопоставим налоговую честность американцев и россиян. Известно, что в благополучных США 15–20% американцев лукавят, заполняя налоговые декларации. Сколько таких у нас, никто не знает. Но зато мы знаем, во сколько раз экономика США эффективнее российской. Доля потребления в экономике США, подсчитанная в ценах производителя и очищенная от услуг и финансовых накруток и пузырей, равна примерно 0,4 против российского показателя — примерно 0,1 [6]. Это соотношение одновременно означает уровень организованности общества и характеризует не только степень полезного использования производственных фондов, но и меру полезного использования человека. Логично предположить, что и разброс качества «человеческого материала» определяется уровнем экономической организованности. Она задает степень востребованности, полезности работника, получая в ответ от него соответствующий градус инициативности, дисциплины, стремления к совершенствованию. Следовательно, и показатели разброса американской и российской плотности распределения качества должны различаться примерно в 4 раза, причем американская экспонента более компактна. Это хорошо согласуется и с проведенной серией измерений, о которой говорилось выше, см. ссылку [4]. В итоге получаем следующее: американский показатель 15–20% пересчитываются в 55–66% — это доля нарушителей — россиян. В общем, по нашим подсчетам и количественным оценкам, нравственность российского общества «желает оставаться лучшей».

Второй кирпичик, больше культурологический, — это градации агрессивности, или, в терминах Ю. М. Лотмана, хамства. Он утверждал, что чем некультурнее человек, тем он агрессивнее. «Исторически культура начинается с запретов. Чем дальше, тем

культура требует больших отказов, больших стеснений, она облагораживает чувства и превращает просто человека в интеллигентного человека. И поэтому определенным людям, особенно угнетенным своей серостью, социальной униженностью, очень хочется сбросить все это. Тогда появляется то, что появилось в XX в. — истолкование свободы как полной свободы от человеческих ограничений. Это и есть хамство». И далее: «Интеллигентность обладает огромной силой, но она не агрессивна». Ей противостоит разрушительное чувство, названное хамством. «Разрушительные силы очень агрессивны и в определенном смысле обладают большей активностью, поэтому простое равенство, даже отсутствие защиты и покровительства интеллигентности могут привести к потерям» [7]. Но ведь интеллигентность и хамство — всего лишь определенные «проекции» сорокинских (несколько более общих) альтруизма и эгоизма. И если «проекция» агрессивна, то агрессивен и эгоизм в целом. С подачи Ю. М. Лотмана понятие «хамства» приобретает дополнительный, не эмоциональный смысл и, наверное, претендует быть культурологической категорией.

Третьим кирпичиком у нас будет физико-математическая интерпретация уже сказанного. Итак, имеется ось поведенческого качества, которое, повторяю, есть соотношение эгоизма и альтруизма. Чем больше в человеке первого и меньше второго, тем дальше от начала координат располагается соответствующая точка, и наоборот. Люди распределяются определенным образом по шкале качества, от «святых», совсем лишенных эгоизма, таких как Христос, Будда, Магомет, Ганди или Швейцер (располагаются в начале координат), до законченных злодеев, которые переполнены ненавистью к человечеству и начисто лишены сострадания. В целом же мы имеем вполне определенное статистическое распределение $p(X)$, и каждая точка X на оси характеризует свой уровень качества.

Располагая богатым фактическим материалом, Питирим Сорокин установил, что в периоды бедствий, войн, революций, эпидемий и голода распределение поведенческого качества людей смещается в пользу нарушителей привычных норм. Часть же людей, сохранивших традиционную нравственность, оказывается в дефиците. Заметим, что, согласно Сорокину, в такие периоды возрастает и число проповедников, но они не компенсируют нравственных потерь: бытие превалирует над сознанием, хотя бы временно. Значит, поведенческие нормы несколько подвижны, несмотря на их усредненность и инерционность. Потому что подвижны люди: все мы, кто реже, кто чаще, пересекаем границу нормы, причем в обоих направлениях, с целью достижения какой-либо выгоды, материальной или моральной. В районе границы нормы наблюдается определенная динамика, своего рода «броуновское движение», т. е. перемещение статистических единиц как слева направо, так и справа налево, причем баланс в общем случае ненулевой. Некоторые из находившихся в пределах нормы индивидуумов («морально чистые», или, по Л. Н. Гумилёву, «гармонические») могут поступиться принципами, нарушить свой моральный кодекс и приобрести взамен нечто материальное. Их можно назвать «худшими из лучших». Другие, находившиеся до сих пор за границей нормы (в том числе ближайšie к ней — «лучшие из худших»), пытаются либо притвориться морально чистыми (но это трудно¹), либо подвинуть саму границу, расширив (или разрушив) нравственные нормы.

¹ Вспоминается версия академика Д. С. Лихачёва о причинах неприязни определенной части общества к интеллигентам: ими нельзя притвориться.

Вот эта последняя группа и претендует на роль пассионариев, около которых всегда возникают группы единомышленников («субпассионариев», «шестерок»). Согласно П. Сорокину, их отличает одно общее свойство: в каком-то аспекте они находятся в оппозиции к обществу, а движет ими неудовлетворенный инстинкт, физический, моральный или властный. В зависимости от наклонностей, они могут стать и мировыми злодеями, и эпатажными режиссерами, и основателями псевдорелигиозной секты. Эти «запороговые» люди пытаются с энергией, пропорциональной своему эгоизму, раздвинуть поведенческие нормы заставить общество легализовать их представления и привычки. Если им это удастся, они торжественно легализуются. Поэтому нам кажется, что Л. Н. Гумилёв не прав, придавая пассионариям уж слишком положительный и нравственно безупречный образ. «Благородные герои» — это чересчур художественно и не слишком научно, по крайней мере с позиций социологии.

Второй кирпичик наших рассуждений вынуждает нас ввести функцию, отражающую поведенческую энергию отдельного индивидуума, и следом — суммарную поведенческую энергию общества. В согласии с Ю. М. Лотманом будем считать, что энергия индивидуума прямо пропорциональна соотношению эгоизм/альтруизм, а произведение $X_i \cdot p(X_i)$ соответствует энергии соответствующей доли людей, проявляющих качество X_i , их вкладу в общий энергетический «котел». Сумма элементарных энергий составляет своего рода спектральную энергетическую характеристику общества, $E = X \cdot p(X)$, а площадь под ней равна суммарной поведенческой энергии. Разумеется, здесь речь идет о нормированной энергии, свободной от учета численности людей в данном обществе.

Главное здесь заключается в том, что граница нормы всегда атакуема, и исход очередного сражения определяется соотношением энергий ее защитников и нападающих. Граница поведенческой нормы рассекает функцию E на две части. Соответственно формируются две энергии, работающие противоположно. Первая — «положительная», энергия защитников, она равна площади под функцией E , взятой на интервале от нуля до границы поведенческой нормы X^n . Вторая — «отрицательная» (или разрушительная) — равна площади на интервале от X^n до бесконечности. Причем эта вторая, разрушающая энергия принадлежит более эгоистичным и, значит, более энергичным индивидуумам. Поэтому они могут победить и чаще именно побеждают, даже не имея численного превосходства перед более спокойными, «вялыми» защитниками.

На рис. 1 представлены графики распределения поведенческих энергий вдоль оси X для двух экономик, напоминающих соответственно США и Россию. Первая более эффективна (доля потребления равна 0,4 — кривая 1), вторая менее эффективна (доля потребления равна 0,1 — кривая 2). Из графиков видно, что энергия плохо организованного, неуспешного общества более «размазана» вдоль горизонтальной оси. В сумме она превышает поведенческую энергию благополучного общества примерно в 3,5 раза. Перспективы у этих обществ различны. Диапазон неустойчивости, в котором энергия нападающих превосходит энергию защищающихся, довольно широк, от нуля до $X^n = 17$. В более организованном и экономически эффективном обществе график поведенческой энергии более компактен, и суммарная энергия защитников превосходит энергию «хвоста», начиная со значения $X^n = 5$. Следовательно, в диапазоне X^n от 5 до 17 одно из двух сопоставляемых обществ обладает запасом устойчивости, а другое — нет, оно

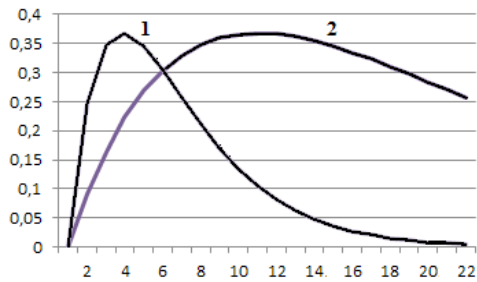


Рис. 1. Распределение поведенческой энергии вдоль оси поведенческого качества для преуспевающего (кривая 1) и неуспешного общества (кривая 2)

предрасположено к пассионарному «толчку». Здесь старые нормы обречены на быстрое изменение².

Российская культура (рассматриваемая в самом широком смысле) давно подвержена разрушающим воздействиям, а энергии защитников не хватает. Мы не можем знать заранее, от кого будет исходить новая угроза, какое конкретно изменение произойдет и насколько массовой будет вовлеченность социума в разрешение очередного пассионарного сценария. Наверное, в схожих случаях на исторической сцене появлялись Чингисхан, Александр Македонский, Тимур, Гитлер, Пол Пот и их менее масштабные аналоги со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Если дальнейшая борьба вокруг поведенческих норм ограничится в основном сферой культуры, то с позиции морально чистой части общества это будет означать очередную потерю классических культурных традиций и наступление бескультурья. Это для нее кажется неприемлемым: «Так жить нельзя!» Однако жизнь продолжается, и спустя время выясняется, что «так жить тоже можно — привыкли». Тем более что новое поколение, вступившее в жизнь, в значительной мере освобождено от необходимости перевоспитываться. С позиций победителей, естественно, все выглядит иначе: поведенческие нормы просто корректируются и приводятся в соответствие с требованиями нового времени. Но сегодняшних победителей скоро заменят завтрашние, а послезавтрашние отеснят завтрашних, и борьба продолжится. Только объекты культурных разногласий, масштаб событий и призывы победителям будут все время разными. Вспоминая утверждение Ю. М. Лотмана о культуре как системе запретов, приходится признать, что постепенное расширение и упрощение поведенческих норм (а в пределе — их исчезновение) возвращает нас — тоже постепенно — в мир животных, из которого мы когда-то сумели подняться.

Если дальнейшая борьба вокруг поведенческих норм ограничится в основном сферой культуры, то с позиции морально чистой части общества это будет означать очередную потерю классических культурных традиций и наступление бескультурья. Это для нее кажется неприемлемым: «Так жить нельзя!» Однако жизнь продолжается, и спустя время выясняется, что «так жить тоже можно — привыкли». Тем более что новое поколение, вступившее в жизнь, в значительной мере освобождено от необходимости перевоспитываться. С позиций победителей, естественно, все выглядит иначе: поведенческие нормы просто корректируются и приводятся в соответствие с требованиями нового времени. Но сегодняшних победителей скоро заменят завтрашние, а послезавтрашние отеснят завтрашних, и борьба продолжится. Только объекты культурных разногласий, масштаб событий и призывы победителям будут все время разными. Вспоминая утверждение Ю. М. Лотмана о культуре как системе запретов, приходится признать, что постепенное расширение и упрощение поведенческих норм (а в пределе — их исчезновение) возвращает нас — тоже постепенно — в мир животных, из которого мы когда-то сумели подняться.

Допустим, оба сопоставляемые общества признают существование единых поведенческих норм. Более того, неустойчивое общество желало бы застраховаться от обсуждаемых здесь неприятностей, не прибегая к превентивным мерам полицейского толка. Для этого нужно, чтобы две части поведенческой энергии, положительная и отрицательная, как минимум, уравновесили друг друга. Достигнуть этого можно, по крайней мере, на бумаге. Надо повысить организованность общества в том смысле, который здесь ему придается и который, напомним, заодно обеспечивает и повышение материального благополучия. Для тех исходных данных, которые были заложены в расчеты и графики, требуется, чтобы показатель российской организованности примерно удвоился.

Географические координаты места, где все подготовлено к возникновению пассионарных толчков, определить нетрудно: это происходит там, где общество оказалось экономически несостоятельным. Причин этой несостоятельности много. Скажем,

² Абсолютные значения чисел, расставленных вдоль оси качества, не несут реальной этнологической или социологической информации; здесь информативны лишь сравнения и соотношения.

Советский Союз пошел по этому пути сознательно и добровольно, применив марксистско-ленинскую стратегию воспроизводства продукта. Известный отличительный признак этого механизма — относительное обнищание трудящихся и соответствующая потеря экономической эффективности. Не помог даже абсолютный рост объема производства (впрочем, всегда завышаемый). Этой стратегии придерживался весь социалистический лагерь. Поэтому теперь страны этого бывшего лагеря с трудом и с переменным успехом пытаются покинуть макроэкономическую яму, в которой оказались.

Но бедных и неуспешных стран больше, чем переживших период социалистического строительства. В литературе до сих пор встречается термин «азиатский способ производства» как символ неорганизованности, экстенсивности и экономии на труде. Сегодня точнее было бы говорить об африканском, а не об азиатском способе, потому что, во-первых, экономические успехи ряда азиатских «молодых тигров» лишили смысла этот термин и, во-вторых, сегодня именно африканские страны демонстрируют миру свое тяжелое экономическое положение. Вот случилась «арабская весна». Политическая канва событий всем известна. Но за политикой, манифестациями и убийствами отошел в тень элементарный факт: объем валового национального продукта Египта был равен израильскому, а население Израиля в 10 раз меньше. Поэтому уровень жизни в Египте составляет едва ли 10% от израильского уровня (причем ситуация усугубляется и за счет кричащего социального неравенства, и за счет худших экономических пропорций). Если бы статистика была обратной, пассионарный толчок мог бы случиться, наверное, в Израиле, а не в Египте.

Кстати, на примере Африки можно продемонстрировать влияние космоса, о котором говорил Л. Н. Гумилёв. Правда, влияние его на общество иное, не по Гумилёву. Мощность излучения Солнца, диапазон) циклически изменяется. Из-за этого периодически меняются траектории прохождения циклонов и условия землепользования. В прошлом они заставляли народы перемещаться в более пригодные для жизни места. Вопрос, адресованный историками Л. Н. Гумилёву, заключался в том, почему места, где возникали пассионарные толчки, не совпадали с зонами климатических неприятностей. Это несовпадение побудило Л. Н. Гумилёва к поиску других, не географических, причин. В качестве возможной причины, довольно экзотической, он назвал некие космические лучи. Это стало слабым местом в его теории пассионарности. Конечно, это фантастика: космос не фокусирует лучи и не направляет их на отдельные географические зоны Земли, возбуждая население. И нет прямой связи между энергией, получаемой из космоса, с одной стороны, и поведенческими характеристиками этносов или хотя бы отдельных групп пассионариев — с другой. Но есть косвенная связь, опосредованная через экономику.

Как известно, энергия Солнца расходуется в приповерхностном слое Земли на работу климатической системы и на поддержание биологических процессов. Традиционно в приземном слое на поддержание биопроцессов расходовалось около 10% той солнечной энергии, которая достается нашей планете. Остальные 90% энергии обслуживали климатическую систему Земли. Но появился еще один, новый фактор. Постепенно рос масштаб землепользования. И так же постепенно объем биомассы Земли уменьшился примерно вдвое, а Земля из «зеленой» превратилась в «серую». На поддержание биопроцессов расходуется теперь уже только 4–5% солнечной энергии [8].

Понятно, что в приповерхностном слое Земли теперь образуется избыток энергии. Он идет на усиление геофизических процессов в среде нашего обитания. Периоди-

чески на разных континентах возникают аномально мощные и устойчивые летние антициклоны, сопровождаемые засухой и жарой, а в океанах формируются циклоны и ураганы, мощность которых выросла чуть ли не на порядок и продолжает нарастать. В результате разрушаются системы жизнеобеспечения в слабом звене — в бедных странах. Это, в свою очередь, ухудшает состояние серой Земли. Африка названа не случайно: именно ее экосистемы оказались слишком ранимыми, а значительная часть африканских государств — несостоятельными. В первую очередь это те государства, которые имеют экстенсивную экономику и к тому же испытывают дефицит природных ресурсов — воды или энергоносителей. Именно там наблюдается повышенная концентрация этих самых пассионариев и возглавляемых ими отрядов или, лучше сказать, бандформирований, хорошо вооруженных и не страдающих от избытка человеколюбия. И занимаются они отнюдь не зелеными насаждениями, а борьбой за власть. Вот вам и связь космоса с поведенческими практиками.

В заключение можно сделать несколько выводов. Пассионарная энергия внутренне присуща любому обществу, ее не требуется пополнять извне. Источник этой энергии — мы сами. Она сильнее нарастает и заметнее проявляется в относительно менее благополучном и менее организованном обществе. И следовательно, менее нравственном. Ему постоянно угрожает неустойчивость и переменчивость поведенческих норм, а пассионарные точки там ощутимее. Возможно, масштабы очередного сражения вокруг поведенческих норм сегодня представляются незначительными, выбросы энергии чаще всего имеют сравнительно мелкие или «мелкопакостные» последствия. Но не надо думать, что «все под контролем», что время мировых злодеев, творящих историю, миновало, а остались в основном культуртрегеры, озабоченные эпатажными меропрятиями. Соображения, высказанные Л. Н. Гумилёвым, остаются актуальными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Л. Н. Гумилёв: pro et contra / Сост. Н. М. Дорошенко, И. Ф. Кефели, А. С. Сараев. СПб.: РХГА, 2012. 834 с.
2. Булыко А. Н. Большой словарь иностранных слов. 35 тысяч слов. М.: Мартин, 2006. 704 с.
3. См., например: Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. М.: ИС РАН, 1993.
4. Осипов Г. А. «Третье измерение» в социологии П. А. Сорокина: оценка нравственности современного общества // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. № 4.
5. Осипов Г. А. Оценка нравственной составляющей социально-экономических отношений // Социологические исследования. 2009. № 5.
6. Осипов Г. А. Макроэкономические пропорции: свойства и следствия. М.: Экономика, 2003.
7. Лотман Ю. М. Воспитание души. СПб.: Искусство, 2003.
8. Горшков С. П. Как зеленая Земля превратилась в серую // Энергия: экономика, техника, экология. 2009. № 12.

А. М. Прилуцкий

ПРОЯВЛЕНИЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ В РЕЛИГИОЗНЫХ И СУЕВЕРНЫХ РИТУАЛЬНЫХ ТЕКСТАХ

О живучести мифо-магического, по сути — языческого мировосприятия, способного существовать в условиях различных идеологий, написано достаточно много. Опыт последних десятилетий убедительно показал, что не критическое восприятие разного рода «суеверий» нельзя просто рассматривать как следствие низкого культурного и социального статуса маргинальных групп. В реальности к языческим мифологемам, представленным в формате «суеверий», и сегодня восприимчивы носители «городской» культуры: вузовские преподаватели, сотрудники НИИ, т. е. люди, которых сложно рассматривать как представителей малообразованных слоев общества. Не вызывает большого удивления, что в средневековом мире советы магического характера могли исходить от университетских докторов¹, — существенно более странным представляется то, что сегодняшние научные сотрудники зачастую мало чем отличаются от своих средневековых коллег по степени суеверности. Действительно, чем больше советская идеологическая машина преследовала религию, тем пышнее расцветали суеверия², способные приспособливаться к различным культурным и политическим условиям. И в современной данности постсоветского мира, так или иначе интегрированного в контекст глобальных процессов, «атмосфера которого является благоприятной для *homo economicus* и *homo technicus*»³, представлены не только традиционные верования, но и самые различные и зачастую неожиданные проявления религиозности.

Теологический подход предполагает, что суеверия, несмотря на их часто кажущийся забавный характер, имеют демоническую природу, — об этом, например, вполне одно-

¹ Finucane R. C. *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. New York: St. Martins Press, 1995. P. 63.

² См.: «В Советском Союзе борьба с религией, как кажется, только способствовала укоренению «суеверий». Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: Изд-во ОГИ, 2010. С. 103.

³ Babu I. *Conversion in the Context of Globalization: Some Insights from the Greco-Roman Milieu* // *Journal of Asian Evangelical Theology*. 2004. Vol 12 (I&II). P. 47.

значно свидетельствует св. Григорий Нисский в сочинении «О чревоушительнице. Письмо к Феодосию». Аналогичные мысли можно встретить у большинства отцов, размышлявших над этой проблемой. И религия, и суеверие создают собственные традиции, отличающиеся разной степенью устойчивости.

С точки зрения семиотики религии, суеверие представляет собой особую знаковую модель, устойчивость которой объясняется ее семиотической структурой. Суеверие не является чем-то принципиально отличным от религиозного верования, оно — искажение его. Если религия формируется как ответ человека на обращенное к нему послание Бога, то суеверие возникает тогда, когда человек оказывается неспособным на такой ответ, из-за этой неспособности он не воспринимает Бога таким, каким Он являет себя в откровении, но конструирует некую квазиреальность⁴. Полагаю, что семиотический подход позволяет выявлять характерные черты таких «религиозных извращений», каковыми и являются суеверия.

Несмотря на то что философско-семиотическое и теологическое объяснения сущности суеверий не совпадают, они по своей сути и не противоречат друг другу. Просто теологическое объяснение раскрывает глубинную, онтологическую сущность суеверий, а семиотическое — проясняет особенности того, как суеверные дискурсы возникают и функционируют в пространстве религиозного семиозиса. Данные точки зрения на проблему вполне являются взаимодополняющими.

Дискурсы народной веры образуются взаимодействием текстов, интерпретирующих религиозные концепты преимущественно с мифологической позиций. По наблюдению Ле Гоффа, народная вера представляет собой «комплекс верований и поведенческих норм»⁵, обусловленных различными религиозными традициями. Синкретизму народной религиозности, смешивающему, например, христианские и языческие смыслы, соответствуют сложные семиотические системы, уровни которых образованы процессами символической интерпретации теологом и метафорического восприятия мифологом. Таким образом, синкретический дуализм «христианство-язычество», до сих пор лежащий в основе мировосприятия разного рода суеверов, как «просвещенных суеверов», посещающих храмы, дабы зарядиться хорошей энергетикой, так и «простых суеверов», «дополняющих» участие в церковных ритуалах силою заговоров деревенских колдуний, — является одной из разновидностей подобной двухуровневой семиотической модели, обеспечивающей одновременное функционирование мифологических и теологических установок.

Может показаться, что «на уровне народной религии переход к христианству не меняет практически ничего» на уровне мировосприятия⁶, однако и это тоже нельзя не учитывать, — народная религиозность способна воспринимать и синкретически модифицировать заимствованные из теологических религий отдельные понятия, концепты и термины⁷. Переход от мифологической религиозности к теологической

⁴ См.: *Barth Karl*. Die kirchliche Dogmatik. Vol. 1 (2). Die Ausgießung des Heiligen Geistes. Zollikon; Zürich, 1960. S. 328 ff.

⁵ *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб.: Александрия, 2008. С. 101.

⁶ *Бальхаус А.* Любовь и секс в Средние века. М.: Книжный клуб 36.6, 2012. С. 166.

⁷ *Paige T.* Who Believes in «Spirit»? Πνεῦμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission // *Harvard Theological Review*. 2002. Vol. 95. P. 431.

религии предполагает на уровне языка отказ от семантики, свойственной языку мифа, и от персонификации природных сил⁸.

Помимо известной этнографам, но не изученной с теологической точки зрения «корреляции между церковными обрядами и обрядами колдунов»⁹, существуют многочисленные тексты народных ритуалов, контаминирующие церковные и мифологические установки. Такие пограничные дискурсы могут в равной степени соответствовать церковному и магическому мировосприятиям и воспроизводиться в условиях как религиозной, так и магической коммуникаций.

Анализ подобных ритуальных текстов должен предполагать не столько структурно-семиотический, сколько содержательно-теологический подход. Характерная для них амбивалентность по отношению к теологическому и мифо-магическому модусам религиозности обычно не имеет корреляции с функциональной структурой соответствующего семиотического пространства: составленная по аналогии с канонической — апокрифическая молитва (например, известная молитва «задержания») еще не порождает существенных семиотических изменений, хотя и явно выходит за пределы теологического дискурса.

Указанная амбивалентность часто приводит к тому, что «очень тонкая грань между канонически приемлемыми молитвами и магическими заклинаниями на низовом уровне бывает стерта»¹⁰, в результате чего образуются ритуальные тексты, «которые имеют форму христианских молитв и в то же время включают в свой состав магические, фольклорные или, во всяком случае, неканонические элементы... такие молитвы по терминологии и даже по содержанию могут мало отличаться от приемлемых с церковной точки зрения текстов и часто сосуществуют с ними. Фактически во многих случаях все зависит от того, кто и при каких обстоятельствах произносит молитву/заговор»¹¹. В качестве примера В. Ф. Райан рассматривает содержание Большого требника митрополита Петра Могилы, в котором содержатся такие молитвы, «которые, будучи произнесены вещей женкой, следовало бы определить как заговоры»¹². Подобным образом вера в действенность реликвий и магических практик на ставшем уже христианским Западе породила известную амбивалентность поведения необразованных прихожан, что вызывало беспокойство более просвещенных теологов¹³. Понятно, что интерпретация подобных текстов предполагает обязательное изучение точек зрения¹⁴ (иными словами — системы идейного мировосприятия, используемой для интерпретации и оценки реальности) участников коммуникативной ситуации, в которой воспроизводится ритуальный текст. Безусловно актуальная, эта проблема требует особого исследования, для нас же в рамках настоящей статьи представляют

⁸ Поэтому зачинатели теологической традиции «semantically ... break away from the mythological language and the personalized forces of nature». Day M. S. *The Many Meanings of Myth*. New York: University Press Of America, 1984. P. 36

⁹ *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. С. 147.

¹⁰ *Райан В. Ф.* Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 245.

¹¹ Там же. С. 243–244.

¹² Там же. С. 244.

¹³ *Wortley J.* Some light On Magic and Magicians in Late Antiquity // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2001. Vol. 42. P. 289 ff.

¹⁴ *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. СПб.: Изд-во «Азбука», 2000. С. 22.

интерес такие тексты народной религиозности, которые явственно порождены мифо-магическим мировосприятием. В чем состоят их семиотические отличия от текстов канонических? Попробуем проанализировать их специфику в модусе отношений между речью и действиями, внутренними по отношению к ее содержанию.

Как отмечают Жиль Делез и Феликс Гваттари, «между речью и некоторыми действиями есть также внутренние отношения, которые мы выполняем, произнося *их* (перформатив: я клянусь, говоря “я клянусь”), и, более обще, между речью и некоторыми действиями, которые выполняются в говорении (иллокутив: я спрашиваю, говоря “Что такое...?”; я уверяю, говоря “Я тебя люблю...”; я командуя, используя императив, и т. д.). Эти действия, внутренние по отношению к речи, эти имманентные отношения между высказываемыми и действиями, были названы *имплицитными или недискурсивными пресуппозициями*, в отличие от всегда эксплицируемых предположений, посредством которых высказываемое отсылает к другим высказываемым или же к внешнему действию»¹⁵.

Очевидная особенность канонической молитвы состоит в ее выраженной недискурсивной пресуппозиционности, которая обеспечивается тем, что совершаемые во время соответствующего ритуала действия строго соответствуют содержанию ритуального текста, его идеосемантике, которая понимается как «сумма тех сопутствующих познавательных и эмоциональных представлений, в которых отражается сложная внутренняя жизнь слова в его прошлом и настоящем»¹⁶. Эти отношения внутренней пресуппозиционности проявляются, например, в таинстве Крещения, когда во время погружения крещаемого в купель (окропления его водой) — именно в этот момент — священник произносит сакраментальные слова установления таинства «Крещается раб Божий (имя) ...» или — в католической и лютеранской традициях — «Крещу тебя...». Для совершения таинства необходимо единство действия и речи.

Подобная пресуппозиционность проявляется в таинстве Св. Причастия, когда священник от имени Христа читает слова установления Причастия, равно как представлена она — хотя и в символической (не метафорической или аллегорической!) форме и в словах восточной литургии «Жрется Агнец Божий» во время совершения проскомидии. Сложность теологического содержания соответствует сложности символической денотативности: значение символа может раскрываться на различных уровнях¹⁷, реализовывать различные коннотации¹⁸. Следует особо оговорить, что теология не сводится к догматике: как доказал уже Адольф Гарнак в ставшем классическим труде «История догматов» (NB! русский перевод не представляется мне удачным, — А. П.), догматика образуется в результате теологического осмысления веры и поэтому она всегда вторична. Представление о вторичном характере догматики, с подачи Гарнака, стали общепринятыми в западной науке, а в отечественной гуманитаристике, как следует из современных дискуссий о преподавании теологии в высшей школе, осознание этого положения еще не достигнуто.

¹⁵ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. И. Я. Свирский. М.: Астрель, Екатеринбург: У-Фактория, 2010. С. 128.

¹⁶ Абаев В. И. Понятие идеосемантики // Язык и мышление. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948. Вып. 11. С. 13.

¹⁷ Prattis I. Understanding Symbolic Process — Metaphor, Vibration, Form // Journal of Ritual Studies, 2001. — Vol. 15 (1). P. 38

¹⁸ См.: Swantz M. Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society With Special Reference to Women. Uppsala: Cleerup, 1970.

Рассмотрим последний тезис на примере. Когда диакон, вознося перед собой сложенный конец ораря, начинает молитву словами «Господу помолимся», — он совершает действие, внутреннее по отношению к речи. Разумеется, призыв к ектенье, который не только сопровождает указанное ритуальное действие, но и сам является молитвой (не случайно хор отвечает на него теми же словами, что и собственно на молитвенные прошения, которые следуют за ними), представляет собой выполнение «специфических, имманентных и необходимо имплицитных действий»¹⁹. Именно эта перформативность литургической речи проявляется в благочестивой традиции совершать символический жест поклонения Богу (поклон и крестное знамение, в некоторых традициях — только поклон) при произнесении в литургии слов о поклонении Богу, Кресту, Богородице, которые входят в состав известных литургических текстов, например, при словах «Кресту Твоему поклоняемся, Христе» и т. п.

Нарушение перформативности из-за изменений времени совершения богослужений создает ситуацию, когда действие перестает быть внутренним по отношению к речи, так как уже не может ей соответствовать (напр., когда утренняя служитя вечером) — возникает ситуация, когда речь воспринимается как отсыл к некоему внешнему действию, что вызывает недоумения и требования литургической реформы.

Литургический императив, формально являющийся иллокутивом (литург «командует», используя императив), скорее всего, можно рассматривать как скрытый перформатив, поскольку в контексте литургии клирик, призывающий присутствующих мирян к исполнению некоторого благочестивого действия (будь то молитва, поклонение Богу и т. п.), — сам не исключает себя из состава общины, кроме того, этот императив служит скорее для обозначения действия, нежели в качестве команды. Иными словами, коль скоро литургический императив «Придите, поклонимся...» (в условиях, когда уже все пришли и именно для того, чтобы выполнить указанное действие — участвовать в богопоклонении) по своей сути синонимичен утверждению «Мы поклоняемся», произнося которое человек совершает тем самым означенное действие: перед нами такое отношение между речью и действием, которое можно рассматривать как перформативное. Поэтому в уже цитированном песнопении «Воскресение Христово видевше» текстуально акциональность чередуется с императивностью, которую все-таки следует понимать в индикативной модальности:

1. **«Воскресение Христово видевше»** — вопреки тому, что Воскресения Христова никто из современников События, тем более никто из тех, кто может сейчас произносить слова этого песнопения, не видел: на это указывали еще отцы Церкви, напр. в «Слове о Воскресении Христовом» Симеон Новый Богослов, это утверждение не воспринимается как ложное. Его текстуальная уместность соответствует прагматической пресуппозиции высказывания. Формально это высказывание является акциональным: 'Воскресение Христово видевшее' ≈ 'Мы видели, как Христос воскрес'. Заявляя о том, что мы являемся свидетелями Воскресения Христова, мы делаемся как бы соучастниками мистерии²⁰.

2. **«Поклонимся Святому Господу Иисусу, единому безгрешному»**. Императивная модальность высказывания формируется на грамматической базе индикатива в результате динамики побудительной речевой ситуации.

¹⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато... С. 128.

²⁰ Clarahan M. A. Mystagogy and Mystery // Worship. 2009. Vol. 83 (6). P. 509.

3. **«Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое поем и славим».** Выраженный перформатив, являющийся смысловым центром всего песнопения. Произнесением слов «поклоняемся» и «славим» верующие тем самым совершают действия поклонения и прославления. Кроме того, высказывание является акциональным.

4. **«Ты бо еси Бог наш, разве Тебе иного не знаем»**, констативное высказывание в дискурсе ритуальной речи, перформативность, акциональность и императивность отсутствует.

5. **«Имя Твое именуем»** — интересный образец ритуального перформатива: хотя *nomem proprium* не произносится, теологически личное местоимение Твое в данном контексте является именем Бога, соответственно — выраженная перформативность.

6. **«Придите, все верные»** — императивное высказывание, призыв к поклонению, звучащий после того, как поклонение началось (!). Если это высказывание рассматривать исключительно как императив, то невозможно объяснить его нахождение после «Кресту Твоему поклоняемся» и «Имя Твое именуем». Отметим, что данное высказывание в определенном смысле формирует контекст, в котором проявляется прагматическая пресуппозиционность первого стиха песнопения: «Воскресение Христово видевше»: данное высказывание не воспринимается как ложное (на самом деле, повторю, самого Воскресения никто не видел), так как песнопение поется «всеми верными», т. е. теми, для кого факт воскресения является столь же достоверным, как видимая ими реальность. Вовлечение «чужих»²¹ в данную ритуальную коммуникацию разрушает указанную пресуппозицию.

7. **«Поклонимся Святому Христову Воскресению».** Невыраженное императивное значение высказывания формируется на базе индикативного. «Поклонимся Святому Христову Воскресению» в этом контексте очень близко по смыслу «Поклоняемся Святому Христову Воскресению» Граница между императивностью и акциональностью носит здесь условный характер. Анализ оставшейся части текста молитвы является избыточным.

Подобные качества перформативности ритуальной речи вообще можно считать характерными для христианских канонических ритуальных текстов. В их дискурсе акциональность чередуется с императивностью, которая часто носит невыраженный характер, в силу которого императив в литургическом дискурсе часто бывает неотличим от индикатива. В молитвенном дискурсе, который, пожалуй, обладает наибольшей иллюкутивностью, молитвенная интенция, хотя и обычно и оформляется как императив, однако по своей сущности им не является: за требованием скрывается смиреннейшая просьба.

Особо следует рассмотреть перформативность литургической речи в связи с частым указанием на «плачь», «слезы», «рыдание», которыми — на основании собственно дискурсных свидетельств — сопровождаются отдельные ритуальные действия. Например, в чинопоследовании молебна о дожде поется **«Приидите, человецы, восплачем к Богу всех, во умилении зовуще: прости, Человеколюбче, наша прегрешения и послы с небесе дожди жаждущей земли»**, данный текст вовсе не единственный, но он может быть рассмотрен в качестве образцового. Полагаю вполне вероятным, что молитва о даровании дождя во время сильной засухи, особенно в условиях дере-

²¹ Григоренко А. Ю. «Свой — чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. №146. 2012. С. 41–47.

венской нищеты и убогого сельского хозяйства, вполне может совершаться реально плачущими людьми. Кроме того, даже если допустить, что перед нами поэтическая гипербола, то и это не разрушает общей перформативности литургического дискурса: перед нами указание на то, как молитва *должна* совершаться духовно-чуткими людьми. Если же ее реальные совершители из-за своего духовного огрубления не испытывают соответствующих чувств, то текст в этом отнюдь не виноват.

Недискурсивная пресуппозиционность литургических текстов проявляется в очевидном соответствии совершаемого действия содержанию речи: молитва, поклонение, прославление и т. д. совершаются одновременно на дискурсном и наддискурсном уровне. Таким образом формируется при помощи литургической перформативности сложные дискурсы литургии: единство вербального и невербального поведения людей в коммуникативном акте²² канонического богослужения.

В ритуальных неканонических текстах, прежде всего в заговорах и молитвах-заговорах, перформативность проявляется иначе.

Значительная часть заговоров начинается ритуализированной формулой, утверждающей что «раб Божий» встанет для совершения неких действий, причем описание действий явно указывает на их фантастический характер: **«Встану я, раб Божий имярек, благословясь, пойду перекрестись из ызбы дверми, из двора воротами, в чистое поле путем дарогаю и воздену руце к вышнему Богу, зря на восток, где отверзаютца небеса и раздвинутца облаки и снидут четыре евангелиста и т. д.»**²³. В приведенном тексте фантастические события описываются как реально наступающие в связи с действиями человека, а это свидетельствует о том, что перформативность начальной формулы «Встану я...» носит мнимый характер: очевидно, что говорящий никуда не пойдет, небеса не разверзнутся и никакие «евангелисты» с них не спустятся. Другой пример: **«Я стану, раб, меж вереды железны и ворота булатныи и на свою главу кладу злат винец»**. В этом тексте равным образом заведомо фантастическое описывается в модусе реального действия: во вне дискурсивной реальности тот, кто произносит заговор — не планирует вставить между булатными воротами (которых явно не существует) и надевать корону, которой у него столь же очевидно нет. Действительно, магия является *par excellence* «community of speech»²⁴.

Отмеченная особенность перформативности, свойственная ритуальному дискурсу народной веры, может быть объяснена и с несколько иных позиций, а именно благодаря использованию понятия «расщепление дискурса». Принимая такое объяснение можно предположить, что субъект, представленный в дискурсе, не тождественен тому, кто в реальности произносит слова заговора, что в итоге и приводит к «расщеплению дискурса на **я** и **он**», способному порождать фантастические видения²⁵. Действие подобных ритуалов разворачивается в мифологическом, а не историческом времени,

²² Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как разделы невербальной семиотики // Тело в русской культуре: Сборник статей / Г. Кабакова, Ф. Конт, сост. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 20.

²³ Здесь и далее тексты заговоров приводятся по: Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005.

²⁴ Graft F. Theories of Magic in Antiquity // Magic and Ritual in the Ancient World / ed. P. Mirecki, M. Meyer. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. P. 93.

²⁵ Ниббрит К. Л. Эстетика смерти. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. С. 168.

в результате многие модусы смысла оказываются внеисторическими, они не предполагают прочтения в исторической перспективе²⁶.

В других заговорах действия разворачиваются в условиях фантастического хронотопа: обычно это остров в мифическом океане, населенный мифическими существами, персонифицирующими состояния, силы, качества и т. д. Например. это может быть заключенная в некоем помещении «тоска», обладающая как антропоморфными, так и фантастическими чертами вредоносного мифо-магического существа.

Заговор подобен мифу тем, что в его основе лежит сюжет — последовательность событий. Однако желание совершить декларируемые действия не распространяется за пределы дискурса заговора: текст произносится при явном отсутствии желания и возможности совершить объявленные действия в реальности. Это — мнимая перформативность заговора свидетельствует о том, что в дискурсах заговорных текстов план речевой интенции может не соотноситься с какими-либо внешними по отношению к речи действиями. Это и приводило в итоге к «непониманию, нередко механическому повторению архаических формул», а когда владельцев заговорных текстов спрашивали «относительно “реального” приложения заговорных формул: вставал ли перекрестясь, умывался ли поутру водой и т. д. — это часто встречало недоумение»²⁷.

Не является ли в связи с этим дискурсное описание действия символической заменой действия, совершенного в реальности? Если это действительно так, то между действием, описанным в дискурсе, и реальным действием должны существовать сигнификативные отношения. Однако установить их не удастся. В рамках воспроизведения заговора его вербальная форма обычно оказывается самодостаточной, причем эта самодостаточность распространяется на отношения между текстом и внешним по отношению к нему действиям: последние теряют актуальность, так как действительность заговора не носит акционального характера, она имплицитно содержится на вербальном уровне: именно поэтому заговор произносится, вычитывается, нашептывается, а не совершается как реальное действие. В каноническом литургическом тексте представлена выраженная перформативность, в текстах заговоров она носит весьма и весьма условный характер. Человек, прибегающий к такому суеверному ритуалу, в процессе его исполнения говорит одно, а делает другое, прокламирует намерение совершить действие, которое он никогда не будет совершать. В церковной молитве, богослужении и т. п. это немисливо, так как ритуал теологической религии не может быть априорно безнравственным, а всякая ложь является именно априорно безнравственным поведением. Полагаю, что именно это и является одним из принципиальных отличий канонических (церковных молитв) и неканонических (заговоры, молитвы-заговоры) литургических жанров²⁸.

В языке ритуалов часто встречаются иногда трудноразличимые тропы, которые создают сложности при спонтанном восприятии литургических текстов, порождая своего рода «семантический диссонанс», о котором писал В. И. Абаев — «как только

²⁶ *Mittleman A. Toleration, Liberty and Truth: A Parable // Harvard Theological Review. 2002. Vol. 95. P. 368.*

²⁷ *Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 138.*

²⁸ Так называемые неканонические молитвы — отличающиеся от канонических только спецификой теологического содержания, нами не рассматриваются, так как и каноническая молитва, и апокрифическая относятся к одному жанру.

речевое образование выходит за пределы той тесной среды, где оно создано на базе определенной системы опыта, мышления и мировоззрения, его семантика имеет тенденцию сузиться до тех объективно реальных, технических элементов восприятия, которые очевидны и обязательны для всех»²⁹, но именно в силу этого не раскрывают сакрального значения такой десемантизированной метафоры. Десемантизация литургического языка приводит к тому, что тропы начинают восприниматься буквально, тогда как, будучи приемом образно-иносказательной речи, они априорно требуют надлитерального прочтения и ориентированы на восприятие в контексте известного мировоззрения.

Подобным образом, очевидно, не следует интерпретировать в категории априорной недостоверности обрядовые песни, в которых «желаемое, идеальное рисуется как реально существующее»³⁰, — такие описания выполняют скорее функцию пожелания, а не описания реальности, да и степень ритуализации таких текстов невелика.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев В. И.* Понятие идеосемантики // *Язык и мышление.* М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948. Вып. 11. С. 13–29.
2. *Абаев В. И.* Язык как идеология и язык как техника // *Язык и мышление.* М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1934. Вып. 2. С. 33–54.
3. *Бальхаус А.* Любовь и секс в Средние века / Пер. Т. Набатникова, М.: Книжный клуб 36.6, 2012. 336 с.
4. *Григоренко А. Ю.* «Свой — чужой» в истории религии // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.* 2012. № 146. С. 41–47.
5. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. И. Я. Свирской. М.: Астрель, Екатеринбург: У-Фактория, 2010. 895 с.
6. *Крейдлин Г.* Язык тела и кинесика как разделы невербальной семиотики // *Тело в русской культуре: Сборник статей / Г. Кабакова, Ф. Конт, сост. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 19–37.*
7. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Пер. А. Попового. СПб.: Александрия, 2008. 398 с.
8. *Райан В. Ф.* Бана в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 720 с.
9. *Ниббрит К. Л.* Эстетика смерти / Пер. А. Белобратова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. 424 с.
10. *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 462 с.
11. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979. 286 с.
12. *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. 478 с.
13. *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. СПб.: Азбука, 2000. 348 с.
14. *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: Изд-во ОГИ, 2010. 432 с.

²⁹ *Абаев В. И.* Язык как идеология и язык как техника // *Язык и мышление.* М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1934. Вып. 2. С. 34.

³⁰ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979. С. 125.

15. *Babu I.* Conversion in the Context of Globalization: Some Insights from the Greco-Roman Milieu // *Journal of Asian Evangelical Theology*. 2004. Vol. 12 (I&II). P. 35–48.
16. *Barth Karl.* Die kirchliche Dogmatik. Vol. 1 (2). Die Ausgießung des Heiligen Geistes. Zollikon; Zürich, 1960.
17. *Clarahan M. A.* Mystagogy and Mystery // *Worship*. 2009. Vol. 83 (6). P. 502–523.
18. *Day M. S.* The Many Meanings of Myth. New York: University Press Of America, 1984. 564 p.
19. *Finucane R. C.* Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. New York: St. Martins Press, 1995.
20. *Graft F.* Theories of Magic in Antiquity // *Magic and Ritual in the Ancient World* / ed. P. Mirecki, M. Meyer. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 93–104.
21. *Mittleeman A.* Toleration, Liberty and Truth: A Parable // *Harvard Theological Review*. 2002. Vol. 95. 353–372.
22. *Paige T.* Who Believes in «Spirit»? Πνεῦμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission // *Harvard Theological Review*. 2002. Vol. 95. P. 417–436.
23. *Prattis I.* Understanding Symbolic Process — Metaphor, Vibration, Form // *Journal of Ritual Studies*. 2001. Vol. 15 (1). P. 38–54.
24. *Swantz M.* Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society With Special Reference to Women. Uppsala: Cleerup, 1970.
25. *Wortley J.* Some light On Magic and Magicians in Late Antiquity // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2001 Vol 42. P. 289–307.

И. В. Кравцов, И. В. Янишевская

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ
СОБРАНИЯ (1901–1903):
АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ ИЛИ ЭКУМЕНИЗМ**

На первый взгляд кажется, что название статьи выглядит несколько странным. О каком экуменизме может идти речь в начале XX в., да и как возможен антиклерикализм в среде духовенства? О петербургских Религиозно-философских собраниях написано уже достаточно много. Эта тема, безусловно, обширная и не до конца изученная. Вопросы, которые на них обсуждались (о свободе совести, об отношениях между Львом Толстым и Русской Церковью, о догматическом развитии, «о священстве», о браке), в то время были весьма злободневными, и до сих пор интерес к ним не иссякает. Однако мы не станем акцентировать внимание на общей характеристике проблем РФС, поскольку здесь нас интересуют собрания в рамках предложенной проблематики.

Определимся в понятиях. «Антиклерикализм» — это движение, направленное против притязаний религиозных организаций и духовенства на господство или влияние в политической, экономической и культурной областях, т. е. на общество. Собственно говоря, недовольство «формой» религиозной жизни (даже без покушения на ее «содержание») в определенном смысле также можно назвать антиклерикальными. Возникновение антиклерикализма в Российской империи чаще всего относят ко времени правления Петра I, который, упразднив институт патриаршества, приравнял духовенство к чиновникам.

Понятие «экуменизм» исключительно собирательное, в прямом смысле этого слова, так как собственно движение за всемирное объединение христианства получило название «экуменическое». Здесь нет прямой установки на определенную идеологию или церковно-политическое управление. Стремление обрести единство обусловлено исторически.

В обыденном понимании экуменизм связывают с протестантизмом, поскольку именно в недрах этого направления христианства на рубеже XIX–XX вв. возникло данное движение. На сегодняшний день РПЦ несколько по-иному позиционирует свое понимание экуменизма как вселенскости по сравнению с привычной трактовкой. Православная традиция видит экуменическую проблему в схизме. Для протестантского экуменизма любая из существующих конфессий воспринимается

как деноминация, не имеющая права «претендовать на то, чтобы в полном смысле именоваться «Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью»¹, и «экуменическая экклезиология» сводится к тому, что христианское единство есть некая данность, следовательно, межденоминационное сближение вполне реальная основа для воссоединения христианства. Русская Православная Церковь никогда не примеряла на себя статус «деноминации», следовательно, и принять идею «равенства деноминаций» не может.

Какой же была официальная позиция Русской Православной Церкви в начале XX в. к экуменизму? В ответном послании Святейшего Синода РПЦ от 25 февраля 1903 г. Константинопольскому патриарху Иоакиму III говорится, что Русская Церковь придерживается умеренной позиции по этому вопросу, т. е. признает крещение западных христиан и чтит апостольское преемство латинской иерархии². Мы видим, что «братская любовь, пастырская икономия и православное свидетельство свойственны духу православного экуменизма XIX и XX веков и были характерными чертами в межхристианских контактах и сношениях нашей Церкви в ее отношении к инославным и их Церквам в XIX и XX веках»³.

Для русской православной традиции Серебряного века экуменизм воспринимается на уровне «вселенскости», «всеединства» и «соборности». Впрочем, «новое религиозное сознание» (богоискательское направление) как выразители русской религиозной философии, чьи представители составили идеологическую основу со стороны интеллигенции в РФС, в качестве базового «естественного дополнения» включало сюда иудаизм.

Появление петербургских Религиозно-философских собраний связано в первую очередь с возросшим вниманием общества к религии. Рубеж веков изначально предполагает обновление, тем более что апокалиптические ожидания, которые вызывали определенный дискомфорт и брожение в умах, были частью сложной ткани культуры России к XIX — начала XX в. Интерес интеллигенции к мистицизму как одному из способов познания выражался в поисках новых форм религиозности, одним из направлений таких исканий стало «новое религиозное сознание».

Для большинства представителей русской интеллигенции Церковь уже перестает играть роль определяющего духовные ориентиры института, чем дальше, тем более оказываясь для интеллектуалов (и не только для них) маргинальной силой. Особенно ярко это продемонстрировали в начале XX в. Религиозно-философские собрания, на которых отечественные богоискатели попытались найти точки соприкосновения с официальной Церковью.

Предтечей Религиозно-философских собраний были самоустраивавшиеся кружки — «беседы», проходившие осенью-зимой 1900–1901 гг., на которых велись разговоры о религии. Постепенно стала выработываться основная идейная линия, благодаря которой возникла мысль о возможности создания собраний.

¹ Приложение. Участие в международных христианских организациях // Основные принципы отношения к инославия Русской Православной Церкви <http://www.mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/app-ii/>

² См.: Протопресвитер Боровой В., Буевский А. С. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. (историко-богословское обозрение) // <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch1.htm>

³ Там же.

Существует много достаточно противоречивых воспоминаний, касающихся Р-ФС и тех сложностей, с которыми пришлось столкнуться «оргкомитету». Зинаида Гиппиус так описывала процесс, предшествовавший получению разрешения: «8 октября уполномоченные «члены-учредители» отправились по делу открытия «Религиозно-Философских Собраний» в С.-Петербурге к обер-прокурору Святейшего Синода Победоносцеву, а вечером того же дня — посетили петербургского митрополита Антония. «С этого дня на разрешение Собраний <...> можно было питать надежду»⁴. Особое значение в «дозволении» принадлежит «первенствующему члену Святейшего Синода» митрополиту Антонию (Вадковский А. В.) — магистру богословия, редактору академического журнала «Православный собеседник», возглавлявшему петербургскую Духовную Академию, профессора которой считали необходимым сблизить «православие с жизнью»⁵.

Сложность ситуации заключалась в том, что внешнее положение главной конфессии империи резко диссонировало с ее внутренним состоянием. Согласно статистической справке, составленной И. В. Преображенским, период с 1881 по 1903 г. был для Церкви временем «всестороннего процветания»⁶. На самом деле все было не совсем так. Рассмотрим несколько примеров, служащих доказательством того, что Церковь переживала в начале XX в. весьма непростые времена. Обратимся к ситуации в духовных школах, которые в этот период уже перестали быть «кузницей» священнических кадров. Для детей духовенства, обучавшихся в семинариях, это был лишь более дешевый способ получения образования. Получалось, что Церковь, имея обширную сеть средних и высших духовных школ, не могла решить собственных кадровых проблем, а те, кто все-таки становился священниками, не всегда были лучшими.

Например, приходский священник не оказывал никакого серьезного влияния на жизнь верующих и в большинстве случаев ограничивал свою деятельность совершением богослужений и исполнением треб, за что прихожане содержали его и остальной причт своими подаяниями. Кроме того, отношения приходского священника со своей паствой были не всегда идеальными. Не будет преувеличением сказать, что «стихийный антиклерикализм» можно было наблюдать уже на этом, «низовом» уровне.

Другой важной проблемой, которая влияла на отношение к духовенству извне и способствовала появлению антиклерикальных настроений в его собственной среде, была проблема кастовости. За двести лет существования синодальной системы империя воспитала подчиненных ей во всем церковно- и священнослужителей, к тому же объединенных в замкнутую корпорацию. Именно эта корпоративность сказалась на том, что духовенство постепенно обособилось от других сословий российского общества и попало в странное положение «отщепенцев»; с одной стороны, имевших целый ряд привилегий и льгот, с другой же практически лишенных

⁴ Гиппиус З. Н. Воспоминания о Религиозно-Философских Собраниях // Наше наследие. 1990. № 4. С. 68.

⁵ Шапошников Л. Е. Шиманская О. К. Петербургские религиозно-философские собрания 1903–1904 гг. как явление духовной жизни России // Империя и религия. К 100- летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Алетейя, 2006. С. 58.

⁶ См.: Преображенский И. Статистическая справка для соображений по вопросу о церковной реформе) // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1906. № 51–52.

права выбора. Подобное положение, содержавшее массу неудобств, прежде всего для самого духовенства.

Исключительно велико было влияние на церковные дела в начале XX столетия обер-прокурора Священного Синода, что не в последнюю очередь явилось итогом многолетнего руководства ведомством православного исповедания К. П. Победоносцевым. Победоносцев полностью использовал рычаги государственного контроля за деятельностью главной конфессией империи.

Антиклерикализм в церковной среде во многом был связан с непрерывно нарастающим недовольством «ищущих» религиозной правды верующих (как клириков, так и мирян) существовавшим положением Церкви, неумением ее священноначалия давать адекватные ответы на ставившиеся ходом истории вопросы. Этот антиклерикализм не предполагал ухода от веры, разрыва с религией и возвращения «входного билета» Богу. Но он мог приводить и в некоторых случаях приводил к тому, что рожденные в православной традиции люди переставали воспринимать себя «верными чадами» Православной Церкви, публично не отказываясь от формальной принадлежности к православию. Впрочем, антиклерикализм некорректно отождествлять с атеизмом, поскольку в церковной среде данный феномен носил религиозный характер.

Религиозно-философские собрания — это веха не только в истории нового религиозного сознания, но и в истории последних лет Синодальной Церкви, поскольку они стали постепенно восприниматься многими их участниками как своеобразные Предсоборные совещания: преддверие «то ли большого церковного, то ли земского Собора (“богочеловеческого собора всеединства”)⁷».

Естественно, появление РФС не связано исключительно с деятельностью петербургской интеллигенции, и в частности четы Мережковских. Прежде всего, правительство Николая II было заинтересовано в решении религиозно-общественных проблем, которые обсуждались на РФС. В Высочайшем манифесте от 26 февраля 1903 г. говорилось, что Государь желает «укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах Империи Российской»⁸.

Откуда возник интерес к религиозным вопросам у ранее равнодушной к религии, «церковной» лишь по метрике интеллигенции? Пророчества о близящемся конце мира, появлявшиеся довольно часто в последние годы существования самодержавия, по мнению Н. А. Бердяева, «может быть, реально означали не приближение конца мира, а приближение конца старой императорской России»⁹. Пытаясь объяснить происшедшее тогда, супруга Мережковского — умная и тонкая З. Н. Гиппиус — вынуждена была ограничиться констатацией: «Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись, или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия.

⁷ Савельев С. Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Историко-религиоведческий очерк. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. С. 60.

⁸ Цит. по: Кучинский С. А. Империя и религия: история незавершенных реформ // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Алетейя, 2006. С. 8.

⁹ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 163–164.

О, не всеми. Но очень многими, в очень многих»¹⁰. В этих фразах, возможно, и заключена разгадка проявленного феномена.

Мы видим, что не только представители Церкви имели свой интерес, но и «разноориентированная»¹¹ общественность, была заинтересована в этом достаточно необычном диалоге. Опыт религиозности Мережковских, которым не хватало места в традиционной Православной Церкви, явился попыткой выхода на иной уровень «нового религиозного сознания». Они решают переориентировать собственное религиозно-философское творчество. Историческое христианство, по их мнению, «шло против жизни», а традиционная Церковь «догматически окаменела» и в ее привычном значении не устраивала. Нужна была Церковь, где освящалась бы «жизнь людей во всей полноте; жизнь взором Сына Человеческого»¹².

Чтобы чувствовать собственную идею востребованной, Мережковские решили начать «какое-нибудь реальное дело», впоследствии и принявшее форму Религиозно-философских собраний. Мыслились они как официальное открытое общество, в котором люди, интересующиеся философией и религией, смогут свободно обсуждать вопросы Церкви и культуры. «Это было стремление услышать “голос” Церкви (а где его услышать, если не из уст ее представителей?). Как сама она смотрит на свое прошлое, настоящее и будущее? Включает ли мир-космос и мир человеческий в зону церковного христианства, то есть христианства носимого и хранимого реальной исторической Церковью?» — писала З. Гиппиус в предисловии к статье «Правда о земле»¹³.

Один из основателей РФС, художник, историк искусств А. Н. Бенуа вспоминал, что даже состав «учредителей» не был лишен «экуменической» составляющей, хотя вряд ли это было сделано специально. «Отмечу еще, что в нашей группе были евреи (Минский и Бакст), один “определенно жидовствующий” — Розанов, один католик — я. В общем, все шло как нельзя лучше»¹⁴.

Среди собравшихся как интеллигенции, так и духовенства можно выделить различные направления, согласно которым шло распределение сил в РФС. Священнослужители изначально были настроены не однозначно. К примеру, молодые богословы — А. В. Карташев, братья Василий и Владимир Успенские во многом разделяли модернистские взгляды, понимая, что учение Церкви об обществе не достаточно развито для современного мира. Свобода совести могла бы стать этическим условием существования православия. С точки зрения христианской этики Церковь как институт имеет более значимые и широкие функции, чем государство, поэтому вся жизнь общества должна руководствоваться нравственными законами, данными Церковью. Еп. Сергей (Страгородский), занявший новаторскую позицию, полагал христианство религией свободы совести, когда человеку предоставлен изначальный выбор, будет он со Спасителем или нет¹⁵. Под истинным спасением еп. Сергей понимал создание вечной жизни на земле.

¹⁰ Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991. Т. 2. С. 208.

¹¹ Митрофанов Г., протоиерей. Религиозно-мировоззренческие истоки коммунизма в оценках русских религиозных философов // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Алетей, 2006. С. 242.

¹² Гиппиус З. Н. Дневники: В 2 кн. Т. 1 / Под общей ред. А. Н. Николукина. М.: НПК «Интелвак», 1999. С. 182.

¹³ Гиппиус З. Н. Воспоминания. С. 68.

¹⁴ Бенуа А. Н. Мои воспоминания: В 2 т. 5 кн. М., 1980. С. 24.

¹⁵ Шапошников Л. Е., Шиманская О. К. Указ. соч. С. 61–62.

Попытка священнослужителей ведения диалога оказалась не вполне успешной. При всем желании нивелирования разъединения Церкви с интеллигенцией оказалось, что само слово «Церковь» представителями «клира» и «мира» понимается по-разному. Архимандрит Сергей (Тихомиров) полагал «вселенскую апостольскую Церковь» как «Тело Христово»¹⁶, в то время как интеллигенция воспринимала только ее внешнюю форму — «наше духовенство»¹⁷. Это непонимание и послужило катализатором антиклерикальных настроений среди духовных лиц.

Доклад В. Тернавцева «Русская Церковь перед Великою задачей» затронул вопросы, которые обсуждались на протяжении всего периода существования собраний. Основной темой доклада Тернавцева было христианство и Русская Православная Церковь, ее положение в России. Докладчик упрекал Церковь в «безжизненности», акцентируя внимание на «подчинении православия — самодержавию».

Искренне желавший прихода интеллигенции в Церковь, Тернавцев при этом полагал, что взаимное их расхождение одинаково вредно для двух сторон. В докладе «Русская Церковь перед великою задачей» он указал, что сила России напрямую зависит от ее базовой конфессиональной составляющей, а именно православия. И более того, он утверждал, что «возрождение России может совершиться — на религиозной почве»¹⁸. Отсюда вывод: Церковь должна принять общественные идеалы, а интеллигенция — церковно-религиозные.

Столь откровенные заявления легально звучали в России впервые. Официальным чиновникам Святейшего Синода и участвовавшим в работе собраний клирикам необходимо было ответить, причем так, чтобы не вызвать раздражения у главы духовного ведомства — К. П. Победоносцева. Эту неблагодарную задачу взял на себя В. М. Скворцов, чиновник особых поручений, состоявший при обер-прокуроре Святейшего Синода, редактор журнала «Миссионерское обозрение», для которого возвращение «заблудших» интеллигентов под своды храма являлось непосредственной как профессиональной, так и внутренней задачей. Он постарался сгладить острые углы доклада Тернавцева и акцентировать внимание на «учительном достоинстве» православного духовенства. Понятно, что вопрос о социальной активности Церкви мог вывести (и вскоре вывел) участников собраний на проблему церковного реформирования, что вовсе не входило в планы обер-прокурора.

Дискуссия, впрочем, на этом не завершилась, возобновившись при обсуждении темы о силе и насилии в христианстве. Председатель собраний еп. Сергей вновь вынужден был объяснять церковную позицию, на сей раз в отношении вопроса «оказательства веры» не православными. «Индифферентизма мы не можем допустить, — подчеркнул владыка, — а отношение к пропаганде — вопрос государственный»¹⁹. Конечно, он не мог более откровенно сказать, что Православная Церковь одно, а государство (хотя и называвшее себя православным) — другое, что у государства в России есть собственная церковная политика, что православное государство и Православная Церковь — не одно и то же.

¹⁶ Записки Религиозно-Философских Собраний. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). М.: Республика, 2005. С. 28.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Тернавцев Указ. соч. С. 6.

¹⁹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 146.

Это положение наотрез отказывались понимать и принимать Д. С. Мережковский и близкие ему по духу представители «нового религиозного сознания». «Православная вера совпадает с государством, — заявлял он. — Но прежде чем подойти к православной вере, надо ее отличить от государственной веры. Это трудно сделать»²⁰. И можно было бы назвать этот пассаж явно антиклерикальным, поскольку не только среди духовенства, но и в большинстве своем среди интеллигенции были сильны подобные настроения, если бы не те установки, с которыми пришли именно Мережковские на РФС.

Религия и Церковь понимались как понятия разнопорядковые, поэтому отношения с государственной религией складывались неоднозначно. Мережковские исходили из иного понимания христианства православием, нежели католицизмом или протестантизмом. Отсюда и попытка на православной почве построить новое мировоззрение, найти новый подход к вопросам жизни не только духовной, но и социально-политической²¹. Более того, «религия Третьего Завета» Мережковских имела откровенно экуменическую направленность. В идеале все должно было закончиться примирением внутри христианства, когда православие, как олицетворение свободы и любви во Христе, католицизм, символизирующий веру и протестантизм, делающий акцент на разуме, объединятся в единую соборную, апостольскую истинно вселенскую Церковь Святой Софии, Божественной премудрости, глава и первосвященник которой — Иисус Христос²².

Экуменизм представителей «нового религиозного сознания» держался на стремлении к соборности, это попытка увидеть во многих Церквях — Вселенскую, единую Церковь. По мнению богословов, Церковь по определению не может разделиться, как не может разделиться Христос.

Мы видим, что как антиклерикальные, так и экуменические настроения имели место на Религиозно-философских собраниях. Особенность отношений данных феноменов состоит в том, что именно духовенство являлось носителем антиклерикальных идей.

Интеллигенция выходила на встречу, желая возможного объединения с Церковью, но при условии признания ее новой силой. Силой, хотя и не принадлежащей к церковным кругам, но ищущей «истины и Бога». Свою задачу интеллигенция видела в возрождении России на почве исторического христианства и надеялась найти поддержку в данном вопросе со стороны деятелей официальной Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Протопресвитер Боровой В., Буевский А. С.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение). // <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch1.htm>
2. *Бенуа А. Н.* Мои воспоминания: В 2 т. 5 кн. М.: Наука, 1980.
3. *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990.

²⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 149.

²¹ *Полторацкий Н. П.* Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 128.

²² См.: *Мережковский.* Толстой и Достоевский. http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/97091/Merezhkovskiii_-_Lev_Tolstoi_i_Dostoevskiii_Religiya.html

4. Гиппиус З. Н. Воспоминания о Религиозно-Философских Собраниях // Наше наследие. 1990. № 4.
5. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. Т. 2. Тбилиси, 1991.
6. Гиппиус З. Н. Дневники: В 2 кн. / Под общей ред. А. Н. Николюкина. Т. 1. М.: НПК «Интелвак», 1999.
7. Записки Религиозно-Философских Собраний. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). М.: Республика, 2005.
8. Кучинский С. А. Империя и религия: история незавершенных реформ // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Алетейя, 2006.
9. Мережковский. Толстой и Достоевский. http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/97091/Merezhkovskiii_-_Lev_Tolstooi_i_Dostoevskiii_Religiya.html
10. Митрофанов Г., прот. Религиозно-мировоззренческие истоки коммунизма в оценках русских религиозных философов // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Алетейя, 2006.
11. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2.
12. Преображенский И. Статистическая справка для соображений по вопросу о церковной реформе) // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1906. № 51–52.
13. Приложение. Участие в международных христианских организациях // Основные принципы отношения к инославию Русской Православной Церкви <http://www.mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/app-ii/>
14. Савельев С. Н. Идеиное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Историко-религиоведческий очерк. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.
15. Тернавцев В. А. Доклад «Русская Церковь перед великою задачей» // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). М.: Республика, 2005.
16. Шапошников Л. Е., Шиманская О. К. Петербургские религиозно-философские собрания 1903–1904 гг. как явление духовной жизни России // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Алетейя, 2006. С. 58.

С. Л. Фирсов

**ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО
ПРИ СВЯТЕЙШЕМ ПАТРИАРХЕ КИРИЛЛЕ (ГУНДЯЕВЕ):
ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ.
(К постановке проблемы)¹**

Вопрос о церковно-государственных отношениях, безусловно, является одним из наиболее важных в современной социально-политической жизни России. Причин тому несколько. Во-первых, РПЦ — крупнейшая конфессия страны, большинство граждан которой называет себя православными. Во-вторых, РПЦ играет значительную роль в общественно-политической жизни России, ее светские лидеры в течение двух последних десятилетий демонстрируют *особое отношение* к православию, на крупнейшие церковные праздники (Рождество и Пасху) посещая патриаршие богослужения и тесно общаясь с иерархами. В-третьих, Церковь часто воспринимается властью как «идеологический инструмент», с помощью которого возможно сформулировать национально-государственные приоритеты, базирующиеся на так называемых «традиционных ценностях». То, что Церковь не может быть каким-либо «инструментом», прежде всего идеологическим, при этом не учитывается или, по крайней мере, далеко не всегда понимается.

Все это следует иметь в виду при разговоре о церковно-государственных отношениях, получивших дополнительный импульс в своем развитии за последние годы — при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Кирилле (Гундяеве; 1946), избранном на Поместном Соборе в январе 2009 г. шестнадцатым предстоятелем Русской Православной Церкви. Воспитанник и глубокий почитатель митрополита Никодима (Ротова), Патриарх Кирилл, отстаивая церковные интересы, не боится вступать в активные отношения с представителями государства, проводя линию на более тесное, чем существовало ранее, «сотрудничество». В 1990–2000-е гг. он был одним из немногих русских иерархов, стремившихся как можно более интенсивно влиять на ход социально-нравственного развития страны, выступая и как пастырь, и как политик.

¹ Настоящая статья является частью работы С. Л. Фирсова «Церковь, общество и власть в 2009–2013 годах: проблема “симфоничных отношений” при Святейшем Патриархе Кирилле (Гундяеве)», которая будет выпущена издательством РХГА отдельной брошюрой (Ред.).

В бытность свою председателем Отдела внешних церковных связей, Патриарху пришлось пережить травлю, развязанную против него как справа (газета «Русь Православная»), так и слева (газета «Московский комсомолец»). Однако травля не повлияла на отношение к владыке — и со стороны подавляющего большинства клира и мирян Русской Православной Церкви, и со стороны официальных властей. Более того, после избрания митрополита Кирилла Патриархом скандальный журналист «Московского комсомольца» С. С. Бычков, специализировавшийся на разоблачениях иерарха, сделал заявление о прекращении своей с ним борьбы².

Интронизация Патриарха Московского и всея Руси Кирилла состоялась в храме Христа Спасителя 1 февраля 2009 года в присутствии Президента Российской Федерации Д. А. Медведева и премьер-министра В. В. Путина. Событие носило характер общегосударственного торжества и, по большому счету, таковым и являлось. Выступая с речью, Патриарх Кирилл подчеркнул, что «в рамках доброжелательного диалога и сотрудничества на конституционной основе должны развиваться и церковно-государственные отношения, служа благу Церкви и государства, служа благу народа»³. Отмечая корректность сделанного заявления, следует указать и на то, что оно не только было поддержано главой государства, но и некоторым образом дополнено. На последнее обстоятельство и хотелось бы обратить внимание.

Избрание Патриарха Кирилла Д. А. Медведев назвал огромным событием в жизни России и всех православных народов, подчеркнув, что оно «открывает новую эпоху развития православия в нашей стране и создает, мы надеемся, новые условия для полноценного солидарного <...> диалога между Русской Православной Церковью и государством» (выделено мною. — С. Ф.)⁴. Что имеется в виду под указанием на новую эпоху, можно лишь догадываться. Вполне вероятно, что это таким образом была высказана надежда на укрепление более тесных государственно-церковных связей, которые, если следовать логике, не признавались полностью удовлетворительными.

Не ясно также, что имел в виду Президент, выражая надежду на создание в стране новых условий для полноценного диалога между РПЦ и государством. Неужели условия, сложившиеся при Патриархе Алексии II, не позволяли проводить солидарный диалог? Вопрос, понятно, риторический. Речь шла о перспективе: углублении «симфонических» отношений, или, как сказал в ответном слове Патриарх Кирилл, отношений, основанных на принципе «симфонии» — соработничества и согласия при взаимном невмешательстве во внутренние дела друг друга⁵. Понятно, что сама идея соработничества может трактоваться достаточно расширительно, однозначно определить его вряд ли возможно. Однако возможно ли считать утверждением «новых условий» для государственно-церковного диалога то, что интронизация нового Патриарха стала актом государственного значения?

² См.: http://religion.ng.ru/events/2009-02-04/3_news.html. О «творчестве» С. С. Бычкова см. подр.: Язык ненависти и вражды в публикациях журналиста газеты «Московский комсомолец» Сергея Бычкова: Сборник материалов / Сост. д. ю. н. И. В. Понкин. М., 2007. С. 224.

³ Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла после интронизации // Журнал Московской Патриархии. 2009. № 2. С. 70.

⁴ Цит. по: *Иларион (Алфеев), архиепископ*. Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. М., 2009. С. 279.

⁵ Там же.

На этот вопрос, полагаю, можно дать положительный ответ. Действительно, после того, как 2 февраля 2009 г. Его Святейшество совершил благодарственный молебен в Успенском Патриаршем соборе Московского Кремля, в Андреевском зале Большого Кремлевского дворца состоялся прием для архиереев — участников Собора. К православным иерархам обратился Президент Российской Федерации, подчеркнувший, что источником нравственной силы российской нации, лежащей в основе всех достижений и побед, представлений об уверенном развитии государства в будущем, является Русская Православная Церковь. «Без всякого сомнения, так будет и впредь», — заявил он в конце речи⁶.

Если Церковь — безусловный источник нравственной силы нации, то она не может рассматриваться в качестве равной среди равных. Это ясно как Божий день. Если Конституция позволяет сомневаться в этом, следует не требовать выполнения ее норм, а скорее исправления Основного Закона либо его дополнительной трактовки в интересующей нас части. Иначе — нарушение логических связей.

Уже первые месяцы пребывания в сане Патриарха Московского и всея Руси показали, что Святейший намерен активно участвовать в общественно-политической жизни страны, демонстрируя свою заинтересованность в укреплении официального положения Церкви, ее включенности в государственные дела. Вскоре после избрания и интронизации он встретился с руководителем Кубы Р. Кастро, с Президентом Болгарии Г. Пырвановым, с Президентом Республики Черногория Ф. Вуяновичем, с главой департамента внутренних дел Швейцарской конфедерации П. Кушпеном (с супругой), с мэром Москвы Ю. М. Лужковым, с секретарем Совета Безопасности России Н. П. Патрушевым, с 1-м заместителем российского правительства В. А. Зубковым (одновременно являющимся председателем правления Благотворительного фонда по восстановлению Воскресенского Новоиерусалимского ставропигиального мужского монастыря), с постоянным представителем России при ЮНЕСКО Э. В. Митрофановой, с министром образования и науки А. А. Фурсенко⁷.

Встречи не прекращались и далее: летом 2009 г. Патриарх встречался с министром обороны А. Сердюковым, с министром юстиции А. В. Коноваловым, министром культуры А. А. Авдеевым, с губернатором Смоленской области С. Антуфьевым, с руководителем ГИБДД генерал-полковником милиции В. Кирьяновым, с председателем Союза кинематографистов Н. С. Михалковым, а также с послом США в России Дж. Байерли и Президентом США Б. Обамой (с последним — в Большом Кремлевском дворце)⁸.

В августе 2009 г., в Горках Святейший имел беседу с Президентом России Д. А. Медведевым, на которой рассказал главе государства о результатах своей поездки на Украину⁹. То, что Патриарх считал необходимым рассказать Президенту страны о своей архипастырской поездке, также показательно, как и то, что Президент полагал важным выслушать рассказ: для Д. А. Медведева было принципиально узнать об украинских впечатлениях Патриарха. Как видим, Святейший буквально с первых месяцев своего первосвятительского служения исключительно много времени уделяет общению

⁶ Торжества по случаю интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла // Журнал Московской Патриархии. 2009. № 2. С. 76.

⁷ См.: напр.: Встречи Патриарха Кирилла с государственными, общественными и религиозными деятелями // Журнал Московской Патриархии. 2009. № 4. С. 22–25.

⁸ Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла // Там же. 2009. № 8. С. 13, 15.

⁹ То же // Там же. 2009. № 9. С. 54.

с высокопоставленными деятелями и России, и мира. Таким образом, он позиционирует Русскую Православную Церковь как влиятельную политическую силу общества, не считаться с мнением которой невозможно.

Это тем более очевидно, что многие высокопоставленные российские деятели являются председателями различных церковных (или околоцерковных) фондов и обществ, безусловно позиционируя себя в качестве православных чад РПЦ. Награждение церковными орденами крупных чиновников также призвано демонстрировать укрепление церковно-государственного союза. Так, орденом преподобного Серафима Саровского I степени осенью 2009 г. был награжден председатель Правления компании «Газпром» А. Б. Миллер, имевший тогда же встречу с Патриархом. Учитывая, что, согласно статуту ордена, им награждаются за особый вклад в дело возрождения монастырей, храмов, пастырскую и церковно-общественную деятельность, нетрудно понять, что А. Б. Миллер воспринимается руководством Московской Патриархии как крупный церковно-общественный деятель. Таким же деятелем является и председатель Счетной палаты С. В. Степашин, одновременно занимающий пост председателя Императорского православного палестинского общества. В этом качестве Патриарх принимал С. В. Степашина в ноябре 2009 г. Святейшему было что обсуждать и с министром сельского хозяйства Е. Б. Скрынник, и с исполнительным директором фонда «Русский мир» В. Никоновым, и с ректором Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации В. К. Егоровым¹⁰. Учитывая политическую активность Святейшего, считать это чем-либо удивительным не приходится.

Не случайно в день рождения Патриарха — 20 ноября 2009 г. — поздравить его в Чистый переулочек (в официальную патриаршую резиденцию) приезжал Президент Д. А. Медведев с супругой, министр иностранных дел С. В. Лавров, 1-й заместитель председателя Совета Федерации А. П. Торшин, Генеральный прокурор Ю. Я. Чайка, мэр Москвы Ю. М. Лужков, глава Счетной палаты С. В. Степашин, президент ОАО «Российские железные дороги» В. И. Якунин (являющийся председателем Попечительского совета Центра национальной славы и Межрегионального общественного Фонда Андрея Первозванного, призванного содействовать духовно-нравственному возрождению современного общества на основах Православия), председатель Союза писателей России В. Н. Ганичев и другие не менее известные лица¹¹.

Кроме того, для руководителей Российского государства стало традицией в день Кирилла и Мефодия, 24 мая, направлять поздравления Патриарху Кириллу, указывая на его заслуги в деле укрепления нравственных принципов и развития церковно-государственных отношений.

Полагаю, не будет преувеличением сказать, что подобные визиты в день рождения и в день Ангела Святейшего — демонстрация уважения к нему со стороны власть имущих, доказательство того, что он является лидером государственного масштаба, не считаться с которым невозможно. И дело, полагаю, заключалось не только в том, что он — носитель патриаршего сана, не менее принципиально и то обстоятельство, что этот носитель — *именно Патриарх Кирилл*. За сравнительно короткий отрезок времени он сумел существенно усилить влияние Русской Православной Церкви на общественные и политические процессы. Кроме того, организационно укре-

¹⁰ Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла // Журнал Московской Патриархии. 2009. № 10. С. 8, 11.

¹¹ То же // Там же. 2009. № 12. С. 20.

плялась и сама Церковь: на начало 2010 г. Московский Патриархат включал в себя 30 142 прихода; число епархий выросло на три (хотя число архиереев незначительно сократилось — с 207 до 203); возросло и число представителей духовенства — с 30 670 человек до 32 266 человек. Следовательно, в течение 2009 г. число приходов увеличилось почти на 900, а духовенства — выросло на 1,5 тысячи человек¹². В условиях непростой экономической ситуации в России подобный рост впечатлял.

В последующие годы рост приходов продолжился, особенно интенсивно их рост шел в 2011–2012 гг. Примечательно, что в этот период изменилась и сама система подсчетов: если ранее учитывали собственно приходы, то с 2012 г. — храмы, где хотя бы один раз в месяц совершается Божественная литургия. Соответственно, если в начале 2011 г., согласно официальной церковной статистике, было 30 675 приходов, то к февралю 2013 г. число храмов, в которых совершалась Божественная литургия, составило 33 489¹³. В эту цифру входило 829 приходов Московской Патриархии, расположенных в 57 странах дальнего зарубежья¹⁴. Рост приходов сопровождался и ростом числа священнослужителей, которых в начале 2013 г. было 34 195 (30 430 священников и 3765 диаконов)¹⁵. В 2011–2012 гг. был также начат процесс разукрупнения епархий и учреждения новых митрополий, в результате чего резко увеличилось число архиереев.

Следует подчеркнуть, что в течение первого года своего патриаршества Святейший сумел провести существенные внутрицерковные изменения. Был реорганизован ОВЦС, которым Патриарх руководил до избрания на Первосвятительский стол. В результате появилось два новых общецерковных отдела: по взаимоотношениям Церкви и общества (во главе с протоиереем Всеволодом Чаплиным) и информационного (во главе с В. Р. Легойдой). Руководители этих отделов устами нового главы ОВЦС епископа (а ныне — митрополита) Волоколамского Илариона (Алфеева) сразу же заявили, что «система церковной администрации переформатирована для более эффективной работы». Однако ни для кого из тех, кто следил за развитием церковной жизни после интронизации Патриарха Кирилла, не являлось тайной, что «эффективность» достигалась за счет уменьшения компетенции ОВЦС и, следовательно, ослабления позиций любого нового возглавителя «церковного МИДа». Тем самым усиливались позиции Патриарха, получившего возможность осуществления более эффективного контроля над церковными структурами.

К слову сказать, весьма показательным представляется и заявление, сделанное на совместной пресс-конференции руководителей трех поименованных церковных отделов (10 апреля 2009 г.) — епископом Иларионом (Алфеевым) о том, что «Святейший Патриарх Кирилл после своего избрания на Патриарший престол очень активно использует византийский термин “симфония”. В Византии, — продолжал владыка, — у этой симфонии был только один дирижер — император. **Равноправного партнерства**

¹² <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/religion-general/2010/02/d17893/>. См. также: Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском совещании // Журнал Московской Патриархии. 2010. № 3. С. 25.

¹³ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе 2 февраля 2013 года // Там же. 2013. №3. С. 16.

¹⁴ В указанное число входило и 409 приходов Русской Зарубежной Церкви. Кроме того, в странах дальнего зарубежья было 52 монастыря — из них 39 в составе РПЦЗ (Там же. С. 19).

¹⁵ Большинство клириков служит на приходах: 29 183 священника и 3073 диакона (Там же. С. 21).

между Церковью и государством достичь не удавалось почти никогда. Сегодня есть все предпосылки для того, чтобы этот идеал воплощался на практике»¹⁶.

Таким образом, епископ Иларион определил симфонию как равноправное партнерство, которого не удавалось достичь в те времена, когда православный император один «дирижировал» православной симфонией. В светском государстве оказывалось возможно решить «симфоническую» проблему более успешно, чем в конфессионально пристрастном государстве — православной империи. Ход мысли подкупает, но данное владыкой Иларионом (Алфеевым) определение симфонии следует признать весьма упрощенным, подобным образом определять ее как идеал можно лишь со значительными смысловыми натяжками.

Впрочем, даже согласившись с заявленным, следует задаться вопросом: что позволило ближайшему сотруднику и соратнику Патриарха Кирилла сделать подобное заявление? Полагаю, не в последнюю очередь и то, что официальная статистика говорит о религиозности большинства россиян, значительнейшая часть которых позиционирует себя в качестве православных. В подобном контексте проявление своих православных верований многими руководителями страны выглядит вполне оправданно и не может вызывать однозначных заключений. В конце концов, *Vox populi — vox Dei*. Нельзя же игнорировать, что 95% верующих в России относят себя к «традиционным конфессиям»¹⁷, а большинство из этого большинства — к православным, чадам Русской Православной Церкви. Что представляет собой эта вера большинства, судить сложно, но то, что общая религиозная культура современного российского населения невысока, доказывать не приходится. Однако с самоидентификацией не поспоришь.

В начале 2010 г. были образованы также Синодальный комитет по взаимодействию с казачеством, Синодальный отдел по тюремному служению и Патриарший Совет по культуре¹⁸. В марте 2011 г. на заседании Св. Синода было принято Положение о Высшем церковном совете (ВЦС) РПЦ. Высший церковный совет стал исполнительным органом Церкви, действующим при Святейшем Патриархе. В его компетенцию входит координация деятельности синодальных и иных общецерковных учреждений, обсуждение текущих вопросов церковной жизни, требующей согласованной реакции, принятие мер к исполнению определений Поместного и Архиерейских Соборов, постановлений и определений Св. Синода, патриарших указов и распоряжений¹⁹.

27 декабря того же 2011 г. Св. Синод образовал Патриарший Совет по вопросам семьи и защиты материнства. Уже 15 марта 2012 г. Совет был преобразован в Патриаршую комиссию, во главе которой встал сам Святейший, первым заместителем которого назначили протоиерея Димитрия Смирнова, ранее возглавлявшего Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями. Комиссия, в состав которой включили 11 человек, была создана в целях разработки и осуществления системного комплекса мер по преодолению

¹⁶ http://www.pravmir.ru/article_4029.html.

¹⁷ <http://www.religion.sova-center.ru/discussions/1BDDDB2D/E06298F>. И еще любопытные факты: по данным ВЦИОМ, например, 44% жителей России являются креационистами. При этом верующие и неверующие респонденты в большинстве своем уверены в непрерывном развитии мира по законам естественного отбора (61 и 75% соответственно) и считают, что возраст Земли — несколько миллиардов лет (72 и 74% соответственно). (См.: <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/religion-general/2009/11/d17420/>).

¹⁸ <http://www.patriarchia.ru/db/text/1106808.html>.

¹⁹ Официальная хроника // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 5. С. 30.

кризиса семейных ценностей в обществе и церковной поддержке семьи. Уже факт создания Патриаршей комиссии свидетельствовал о том, что руководство Церкви воспринимает «семейный вопрос» в России в качестве одного из основополагающих социальных вопросов, предлагая государству свою поддержку в его разрешении. Характерно, что, анализируя возможности преодоления кризиса семейных ценностей в стране, протоиерей Димитрий Смирнов в марте 2013 г. предложил ввести в российских школах предмет «смысл жизни». Насколько прозвучавшая инициатива будет поддержана — отдельный разговор, но само предложение отца Димитрия, вызвавшее живое обсуждение в СМИ (прежде всего — электронных), показательное само по себе.

В целом, характеризуя «церковное строительство» последнего времени, следует отметить, что оно ведется исключительно активно. Его цель — создание эффективного аппарата управления, способствующего реализации намеченных Патриархом стратегических планов и задач.

Отмечая факт создания новых и укрепления ранее существовавших институтов церковного управления, необходимо также сказать и о том, что еще в январе 2009 г., на Поместном Соборе, Священному Синоду была поручена разработка должного механизма общецерковного обсуждения вопросов, поставленных на его (Поместного Собора) заседаниях. В конце марта Св. Синод принял решение о создании Комиссии (под руководством Патриарха) по образованию Межсоборного присутствия, которая подготовила проект соответствующего положения. 29 января 2010 г. в храме Христа Спасителя состоялось первое заседание президиума присутствия. Основной задачей присутствия является предварительное изучение вопросов, рассматриваемых Поместным и Архиерейским Соборами, а также подготовка проектов решений по этим вопросам. Решения по предложениям Межсоборного присутствия могут приниматься и Священным Синодом.

Создание подобной структуры, ранее не существовавшей в Русской Православной Церкви, свидетельствует о стремлении Патриарха Кирилла активизировать церковную жизнь, придать ей новый импульс для того, чтобы иметь возможность давать адекватный запросам времени церковный ответ по всему спектру возникающих вопросов, разумеется не исключая и вопросов государственно-церковных отношений. Об эффективности деятельности Межсоборного присутствия судить еще рано, но очевидно, что настоящая структура и далее будет развиваться и использоваться в качестве инструмента укрепления Московской Патриархии.

Об усилении влияния Московской Патриархии на жизнь российского общества свидетельствовало и решение главы государства (в 2008–2012 гг.) Д. А. Медведева поддержать идею преподавания в школах России предметов по основам религий. В этой связи стоит отметить, что, согласно данным ВЦИОМ от 22–23 августа 2009 г., более половины жителей России положительно оценивают и проект введения в школе преподавания основ религий²⁰. Однако не следует забывать и о том, что, согласно данным Аналитического Центра Юрия Левады (от 14–17 августа 2009 г.), проводившего опрос о преподавании на национальных языках и основ православной культуры, почти 70% опрошенных положительно отнеслись к введению в школах Основ православной культуры. Отрицательное мнение высказали 19% (почти каждый пятый), а чаще других о негативном отношении к предмету говорили молодые люди в возрасте 18–24 лет — 28%²¹.

²⁰ <http://www.sova-center.ru/religion/news/education-culture/religion-school/2009/09/d16889/>.

²¹ <http://www.sova-center.ru/religion/news/education-culture/religion-school/2009/09/d16755/>.

Приведенные данные невозможно игнорировать, хотя говорит ли статистика о религиозности россиян, судить затруднительно (ведь по материалам проведенного летом 2010 г. опроса, религия находится на последнем месте среди жизненных ценностей граждан нашей страны)²².

Следует также отметить, что с 1 декабря 2009 г. в Вооруженных силах России ввели должность помощника командира части по работе с военнослужащими, занимать которую должны священнослужители (на правах гражданских лиц, работающих в армии), непосредственно подчиняясь командиру части²³. Для служения в Вооруженных силах Русская Православная Церковь, по словам Патриарха Кирилла, направит около 400 клириков²⁴. Можно ли считать учреждение нового для страны института военных священников достижением руководства Русской Православной Церкви? Полагаю, что да, тем более что, согласно опросу, проведенному Социологическим центром вооруженных сил, более 70% военнослужащих армии и флота считают себя верующими²⁵. А согласно данным Координационного совета по взаимодействию Федеральной службы охраны и РПЦ, 70% личного состава Федеральной службы охраны считают себя православными²⁶. Комментарии, как говорится, излишни. В октябре 2010 г. был назначен и начальник управления Министерства обороны по работе с верующими военнослужащими. Им стал полковник запаса Б. Лукичев, ранее курировавший связи с Русской Православной Церковью в администрации Президента и работавший в Главном управлении воспитательной работы вооруженных сил России²⁷.

Как видим, отношения РПЦ со светскими властями Российской Федерации развиваются весьма динамично. На таком фоне шестнадцатый Патриарх Московский и всея Руси воспринимается не просто как крупный государственный деятель, но как один из наиболее влиятельных политиков современной России. Московский исследователь А. В. Черняев полагает, что нынешний Первосвятитель, иерарх «нового типа», имеет репутацию западника и модерниста, человек вполне светский, не слишком приверженный традициям и обрядам. Конечно, заявив подобное, следовало бы объяснить, что имеется в виду под понятием светскости, а также к каким обрядам и традициям он «не слишком» привержен. Указание на «богослужбные эксперименты», проводившиеся в бытность Патриарха Кирилла ректором Ленинградской духовной академии, не вполне правильны, ибо они были связаны, во-первых, с именем его учителя — митрополита Никодима (Ротова), и, во-вторых, локализованы и не предусматривали не переменного принятия их всей полнотой Церкви.

Дело заключается в другом: Патриарх против превращения русского православия в субкультуру, против «фольклорных» форм православия. Но это не «модернизм», а скорее адекватная реакция на происходящее сегодня; предстоятель говорит об активной жизненной позиции тех, кто называет себя верующим. Он любит подчеркивать тож-

²² <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/religion-general/2010/06/d19163/>.

²³ <http://www.orthedu.ru/news/691-09.html>.

²⁴ <http://www.orthedu.ru/news/967-10.html>. В речи на Освященном Архиерейском Соборе РПЦ 2–4 февраля 2011 г. Патриарх Кирилл называл иную цифру: 200 штатных должностей помощника командира по работе с верующими; в большинстве своем это должны быть православные священники. (См.: Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3. Специальный выпуск. С. 27.)

²⁵ <http://www.religion.sova-center.ru/discussions/1BDDb2D/E0789C4>.

²⁶ <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2010/06/d19202/>.

²⁷ <http://www.sova-center.ru/religion/news/army/agreements/2010/10/d20098/>.

дество между национальной и религиозной идентичности россиян. «Кроме ценностей неразменных, ценностей неразрушаемых, — подчеркивает Святейший, — в нашем народе нет никаких иных ценностей, которые сегодня бы его объединяли. Поэтому сегодня **защита православия — это защита России**. Защита православия — это защита исторической Руси. Защита православия — это защита человека от грозной опасности разрушения души и тела»²⁸.

Безусловно, Патриарх Кирилл — человек огромных дарований, выдающийся церковный политик, имеющий собственное видение событий. Он стремится максимально укрепить морально-нравственное, политическое влияние Церкви в России, чрезвычайно много делая и для материального ее усиления. Крупным успехом Патриарха стало подписание Президентом Д. А. Медведевым 30 ноября 2010 г. закона о возвращении религиозным организациям имущества религиозного назначения; уже 3 декабря закон вступил в силу²⁹.

Патриарх имеет возможность регулярно встречаться с руководителями государства — Президентом и премьер-министром, которые при каждом удобном случае демонстрируют ему свое уважение³⁰. Глава РПЦ постоянно принимает участие в государственных церемониях. При Святейшем Патриархе Кирилле стало нормой участие крупных государственных чиновников в православных фондах и советах³¹. В целом, характеризуя начало 2010-х гг., необходимо отметить, что Святейший чрезвычайно много делал и делает для укрепления положения Русской Православной Церкви в общественно-политической жизни страны, усиления ее влияния на международной арене.

Подводя краткие итоги, следует подчеркнуть, что Патриарх Кирилл воспринимает современное состояние церковно-государственных отношений как весьма удовлетворительное, акцентируя внимание на уникальности существующей в современной России их модели. Безусловно, Московская Патриархия не имеет в лице светской власти идеологического противника, как это было в советские времена. Зная предшествующую историю церковно-государственных отношений, действительно можно признать их нынешнюю «модель» уникальной, поскольку Российская Федерация — светское государство, неизменно демонстрирующее свое позитивное отношение к РПЦ как к «Церкви большинства». Не обсуждая вопрос, насколько подобное отношение соответствует действительности (дискуссии на эту тему велись и, вероятно, будут вестись в дальнейшем), отметим лишь одно: «сорботничество» Церкви и государства и для православной иерархии во главе с ее предстоятелем, и для государственных чиновников во главе с Президентом есть не подлежащий сомнению факт, «историческая данность».

²⁸ <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/society/2011/03/d21171/>.

²⁹ <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/legal-regulation/2010/11/d20399/>.

³⁰ Например, по вопросу о передаче Русской Православной Церкви ряда церковных ценностей Патриарх Кирилл встречался с В. В. Путиным не в резиденции премьер-министра, а в собственной — в Переделкино, куда глава правительства специально приезжал 8 сентября 2010 г. (См.: Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла // Журнал Московской Патриархии. 2010. № 10. С. 10.) Ранее, 5 января 2010 г. В. В. Путин встречался с Патриархом Кириллом для обсуждения вопросов передачи Церкви принадлежавшей ей ранее собственности, в том числе храмовых и монастырских зданий в Даниловом монастыре Москвы. (См.: То же // Там же. 2010. № 2. С. 21.)

³¹ Так, в частности, 25 ноября 2009 г. на заседании Попечительского совета по восстановлению Иосифо-Волоколамского монастыря и организации празднования 500-летия преставления преподобного Иосифа Волоцкого председателем Попечительского совета был избран губернатор Московской области Б. В. Громов (Патриарх стал почетным председателем). (См.: То же // Там же. 2010. № 1. С. 9.)

Вероятно поэтому Патриарх Кирилл, отвергая обвинения в чрезмерном сращивании Церкви с государством, неизменно подчеркивает, что светские власти не вмешиваются в дела РПЦ, а та, в свою очередь, — в дела государственного управления. То, что критики современных церковно-государственных отношений воспринимают как «сращивание», священноначалие рассматривает как «сотрудничество» — обсуждение проблемы церковно-государственных отношений ведется их апологетами и критиками на разных политических языках — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Действительно, если воспринимать современную Русскую Православную Церковь как «псевдопартию», то невозможно рассматривать ее как *органическую* часть российского общества. В ней логичнее видеть «идеологический отдел» светской власти. Современные критики церковно-государственных отношений следуют в русле этой парадигмы, не воспринимая слова Патриарха Кирилла о том, что Церковь неотделима от общества хотя бы по причине исповедания православия большинством населения России, Украины, Белоруссии, Молдавии и других стран, входящих в каноническую территорию Московской Патриархии³². Для «критиков» вовсе не очевидно мнение о том, что Церковь и народ во многом составляют одни и те же люди и что Церковь есть их «полномочный представитель». Переплетение церковной и гражданской истории для них не положительный факт, равно как и указание на глобальное влияние Церкви в деле определения ценностного вектора развития народной жизни.

В любом случае необходимо признать: критики современных церковно-государственных отношений в большинстве своем непримиримые критики Патриарха Кирилла, воспринимаемого не столько в качестве предстоятеля РПЦ, сколько в роли политического деятеля государственного масштаба. Таким образом, деятельность Святейшего рассматривается и оценивается изначально субъективно-пристрастно — с учетом политических симпатий и предпочтений «светского гуманизма». Насколько подобные оценки утопичны — покажет время.

³² Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе 2 февраля 2013 года // Журнал Московской Патриархии. 2013. № 3. С. 33.

Рецензия на книгу М. С. Киселевой «Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености».
(М.: Прогресс-Традиция, 2011. 472 с.)

Появление монографии М. С. Киселевой «Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености» знаменует собой определенный этап философского анализа древнерусской и петровской книжной традиции. История философской рефлексии древнерусской мысли начинается с конца XIX в., когда с 1891 г. была защищена первая диссертация, в которой был поставлен вопрос об историко-философском исследовании древнерусских текстов: «Рукописные материалы к истории философии в России» М. В. Безобразовой. Но после 1917 г. изучение древнерусской книжности приостановилось. Практически не издавались первоисточники, да и среди издаваемых предпочтение отдавалось летописям и воинским повестям, и единственной «отдушиной» для исследователей стало исследование «естественнонаучной», «сатирической», «еретической» и полемической литературы, и тут необходимо вспомнить работы В. П. Адриановой-Перетц, А. А. Зимина, А. И. Клибанова, Н. А. Казаковой, Я. С. Лурье, Д. С. Лихачева, Т. И. Райнова, М. В. Соколова, Н. А. Богоявленского, В. К. Кузакова и др. Ситуация полностью изменилась в связи с празднованием тысячелетия Крещения Руси в 1988 г. К этой дате было опубликовано множество статей и сборников, в которых анализировалась древнерусская философская терминология и место философии в древнерусской культуре, а также вышли в свет обобщающие труды по древнерусской философской мысли А. Ф. Замалева, В. С. Горского, М. Н. Громова. Вслед за институционализацией древнерусской философской мысли началось ее внутреннее структурирование. Стали выходить работы, посвященные отдельным направлениям древнерусской мысли: эстетике (В. В. Бычков), истории (В. В. Мильков), антропологическим идеям (Л. А. Черная, Т. В. Чумакова), также анализу эпистемологической целостности древнерусской книжности (М. С. Киселева). В монографии «Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености» М. С. Киселева постаралась свести воедино все эти направления и создать своеобразную энциклопедию древнерусской мысли кануна петровских реформ. Это было необходимо, поскольку исследовательница поставила перед собой сложную задачу поиска предпосылок той дисциплинарной революции, которая была совершена Петром I в русской культуре. В двадцати главах книги последовательно доказывается, что интеллектуальный выбор России был совершен задолго до петровских реформ, его

инициатором был царь Алексей Михайлович, который во многом опирался на ту традицию рецепции западноевропейской культуры, которая сформировалась в отечественной культуре задолго до него¹. Поэтому одной из центральных тем, проходящих через всю монографию, стал вопрос о том, как происходит взаимодействие власти и культуры в эпоху перемен. Автор показывает, что любой выбор, в том числе и «интеллектуальный выбор», является свидетельством тектонических процессов, которые происходят в культурном пространстве страны и в политике, проводимой государственной властью. Достаточно неожиданным может показаться то, что эти вопросы рассматриваются в книге на материале гомилетики. Выбор материала, которым прежде всего стали проповеди Симеона Полоцкого, позволил проследить работу механизма заимствования, проанализировать родовые черты «интеллектуала Средневековья», которые создали предпосылки для следующего этапа дисциплинарной революции, которым стали петровские реформы в области светского образования и науки. Анализируя механизмы заимствования и взаимодействия русской культуры с культурами Запада, автор убедительно доказывает, что для осуществления инокультурных влияний не требовалось больших и объемных ресурсов. Так, например, первые плоды систематической европейской образованности проникли в Москву вместе с православным монахом Максимом Греком еще в царствование Василия III. И вокруг одного ученого грека сложился кружок единомышленников, разбудивший пусть слабый, но интерес к образованию, учению языкам и наукам, наиболее ярко выразившимся в деятельности Андрея Курбского.

Рассматривая творчество ученых монахов, прибывших в России по приглашению властей, М. С. Киселева справедливо отмечает, что в первую очередь эти интеллектуалы желали для страны *просвещения в пределах веры, надеялись на то, что крещение Руси наконец-то будет дополнено ее настоящей христианизацией, и начнется катехизация верующих*. Однако достаточно быстро, уже в начале XVIII в., на почве этого просвещения, когда едва стали насаждаться первые образовательные институты, Петр I потребовал совсем иного типа образования, ориентированного на практические нужды страны, на позитивное знание и технические науки, для чего вновь был запущен механизм культурного заимствования. Конечно, быстрых результатов это не могло дать, не хватало системы образования, на формирование которой потребуется еще целое столетие, но первый толчок был дан. Дисциплинарная революция развивалась медленно, небольшими толчками, двигаясь шаг за шагом от практической, инженерно-технической выучки, начавшей приносить свои плоды уже с 20-х гг. XVIII в., к гуманитарно-историческому знанию (от В. Н. Татищева), отвечавшему потребностям становящейся Российской империи, и, наконец, к «литературно-языковому» полю деятельности (от Тредиаковского, Кантемира и Ломоносова), плодами которого воспользовался А. С. Пушкин. Именно его «удар по наковальне русского языка», произошедший век спустя после смерти царя-реформатора, создал литературный русский язык как необходимое основание для дальнейшего естественного развития русской культуры во всех интеллектуальных направлениях.

Одной из центральных проблем, которые в своей монографии поднимает М. С. Киселева, стал об интегрирующем культурном основании, которое позволило укорениться

¹ Этой теме посвящена первая глава «Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы», в основу которой положена работа: Киселева М. С., Чумакова Т. В. Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: между царством и империей // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 22–40.

новым идеям и благодаря которому заимствования в русской культуре XVII в. смогли принести свои плоды, соединившись в некую единую культурную программу, единый процесс, обозначенный в культурологических трудах по русской истории словом «переходность» — такой любимый своего рода объясняющий «штамп» к истории российского XVII в. Автор последовательно доказывает, что таким интегратором стали антропологические начала русской барочной культуры, которые активно формировались в этом столетии (на основании все того же механизма заимствования) в царствование Алексея Михайловича, а затем утверждались в Петровскую эпоху и далее продолжали работать в правление императрицы Екатерины II. Эта тема поднимается на протяжении всей монографии и завершается в приложении к монографии «Два двойных портрета», в котором проводится сравнение двух государственных деятелей императора Петра I и Бенджамина Франклина, и двух изобретателей — Джеймса Уатта и Ивана Ползунова.

Другой важной проблемой, которую невозможно обойти, работая с текстами XVII столетия, стала специфика русского барокко. М. С. Киселева показывает то, как развивалось заимствованное из Европы через Украину русское барокко, при этом она выделяет два исторических и территориальных локуса: *московское* барокко, существовавшее со второй половины XVII до начала XVIII в., и *имперское* барокко, возникшее вместе с Санкт-Петербургом и продолжавшееся до конца XVIII в. по всей территории Российской империи. Конечно, проанализировать все многообразие барочной культуры в одной монографии невозможно, и автор сделала акцент на изучении барочной гомилетики, которая составляет неотъемлемую часть распространения барочной книжной культуры и также может быть разделена на два этапа в своем развитии. Ранний вариант гомилетики московского книжного барокко представлен, прежде всего, Симеоном Полоцким с его двумя сборниками проповедей «Обед душевный» и «Вечера душевная», в работе над которыми принимал участие его ученик Сильвестр Медведев, готовивший сборники к печати. Произведения Дмитрия Ростовского, ориентированные на «умное делание» и моральное самосовершенствование православных, рассматриваются как своего рода промежуточный этап между Москвой и Санкт-Петербургом. М. С. Киселева считает, что гомилетика Стефана Яворского, Феофана Прокоповича, Феофилакта Лопатинского, Гавриила Бужинского представляет совсем иной тип и относится уже к периоду имперского барокко. Представители московского периода были сосредоточены на выполнении просветительских задач в жанрах проповеди и катехизиса, а в Петровскую эпоху, в полном согласии с государственной политикой, через них реализовывались не только богословские, по преимуществу и имперские идеологические задачи. Таким образом, в исследовании продемонстрированы особенности не только антропологического дискурса в отечественной культуре переходного периода, но и специфика имперского дискурса, полностью подчинившего себе развитие не только светской культуры, но и религии.

Проведенное в монографии «Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености». исследование, убедительно показывает, что именно в раннем периоде российской барочной культуры от последнего царства до рождения империи нужно искать основания того интеллектуального выбора, который был в дальнейшем совершен в пользу европейской науки, образования и становления нового типа человека русской культуры эпохи Просвещения.

Т. В. Чумакова

**Рецензия на книгу А. Помы «Критическая философия Германа Когена».
(М.: Академический проект, 2012)**

Философская литература, долгое время остававшаяся сугубо цеховой продукцией, наконец прочно вошла в структуру российского книжного рынка и стала своеобразным показателем его развития. Кроме всего прочего, это также привело к интенсификации издательской деятельности и выпуску самых разных изданий. 2012 год не стал исключением, и одним из интересных его итогов стала публикация монографии итальянского историка философии Андреа Помы «Критическая философия Германа Когена».

Перевод, выполненный О. А. Поповой под редакцией В. Н. Белова и с его предисловием, знакомит русского читателя с одним из наиболее влиятельных представителей неокантианства, который до сих пор игнорируется в русской историко-философской науке. Действительно, хотя само по себе неокантианство у нас известно, сочинения некоторых его представителей переведены (Ф. Ланге, В. Виндельбанд, П. Наторп, Г. Риккерт, Э. Кассирер), современный читатель не может познакомиться ни с трудами Когена, ни с обстоятельными исследованиями о его творчестве¹. Теперь у него есть возможность узнать о Когене как в историческом, так и содержательном аспектах.

С одной стороны, она вводит читателя в круг актуальных интересов зарубежных историков философии, а с другой позволяет углубить знание о неокантианстве и философии Когена как таковой. Следует учитывать значимость именно этого направления, и именно этого мыслителя для русской философии и культуры Серебряного века: с его именем связана деятельность коллектива журнала «Логос», и Б. В. Яковенко в частности, с критицизмом Когена вели борьбу такие значительные мыслители, как С. Н. Трубецкой и С. Л. Франк. Наконец, ознакомление с глубоко

¹ Среди многочисленных спорадических упоминаний о Когене на русском языке нужно выделить следующие статьи и очерки: *Белов В. Н.* Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник 2003. М., 2004. С. 333–353; *Длугач Т. Б.* О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006. С. 180–203; *Дмитриева Н. А.* «Марбург»: схоластики / Истоки. Кант и неокантианцы // «Марбург» в России. М., 2007. С. 63–78; а также образцовую статью *Яковенко Б. В.* О теоретической философии Германа Когена // *Мощь философии.* СПб., 2000. С. 424–472.

оригинальным учением Когена позволит более полному пониманию самих философский проблем.

Книга А. Пома содержит 11 глав, которые посвящены различным сторонам деятельности Когена. Так, первые три главы рассказывают о когеновском опыте интерпретации классической философии, прежде всего Платона (гл. 2) и Канта (гл. 1, 3). Именно переосмысление их теоретического наследия поставило перед Когеном собственные философские вопросы, которые он решает, разрабатывая свой вариант философского критицизма: описанию его системы посвящены главы 4–7 книги. В них освещаются ведущие темы когеновского понимания философии как науки (гл. 4), учение о познании (гл. 5), этика и проблема человека (гл. 6), эстетика и психология (гл. 7). Следует отметить, что изложение отдельных фрагментов системы автор ведет прежде всего из перспективы учения Когена в целом, поэтому наряду с конкретным анализом тех или иных мнений Когена он также рассматривает роль каждой науки, каждого отдела системы в контексте всего критицизма. Исторический фон повествования составляет выяснение связи философии Когена с предшествовавшей кантианской традицией и самим Кантом.

Исследование завершают 4 главы (8–11), где говорится о философии религии Когена и своеобразии его религиозного опыта. Важность этой темы для исследования, посвященного одному из самых абстрактных мыслителей, А. Пома видит в том, что Коген до конца жизни оставался верен своему иудейскому вероисповеданию и не прерывал связей с синагогой, а также потому, что динамика самой системы Когена потребовала от него ответа на вопрос о сущности религии, веры и богопознания. В философии религии Коген достигает, по мнению А. Пома, как наивысшего метафизического уровня (Бог как первоначало), так и наиболее конкретного уровня (история как раскрытие мессианства). В целом книга отличается большой цельностью, систематичностью и многообразием затронутых тем.

Вместе с тем данная публикация вызывает у читателя ряд существенных затруднений. Главное из них состоит в том, что данная монография является не обзорным исследованием или подробным очерком системы Когена — как следовало бы ожидать при учете нынешнего уровня осведомленности о ней в России, — а весьма специальным исследованием, имеющим в виду обсуждение не самого когеновского критицизма, а ряда его специальных интерпретаций. Это накладывает свой отпечаток как на самый характер исследования, так и на отношение к его предмету. А. Пома в основном рассматривает и критикует имеющиеся трактовки когеновского критицизма, причем его критика не всегда понятна, потому что русскому читателю не известен общетеоретический контекст этой полемики. Изложение же самой системы зачастую сведено к общему указанию на ход мыслей Когена, без дополнительной детализации: очевидно, автор рассчитывает на возможность при затруднении немедленно справиться о деталях в сочинениях самого Когена и справочной литературе, но у русского читателя такой возможности почти нет. В итоге, схватывая общее направление исследования, читатель оказывается или сбит с толку масштабом сведений, которые у него предполагаются «по умолчанию» (и которых у него нет), или же — рассматривая книгу А. Пома как *очерк философии Когена* — остается неудовлетворен полученным объемом сведений².

² Особенно это касается раздела, посвященного этике Когена — самого своеобразного учения данного мыслителя.

Вместе с тем, при некоторой скудости философского содержания, А. Пома явно акцентирует религиозный аспект учения Когена, посвящая ему едва ли не треть объема книги. При всем интересе данной темы, решение автора представляется явным преувеличением, а учитывая положение русского читателя, и вовсе перекосом от философии в сторону религии. Поэтому книга А. Пома будет во многом интересна религиоведам и специалистами в области философии религии и в меньшей степени философам и историкам философии.

Р. В. Савинов

Наши потери

ВИТАЛИЙ СЕРГЕЕВИЧ НИКОНЕНКО
(4 марта 1942 г- — 25 апреля 2013 г.)

Двадцать пятого апреля на семьдесят втором году жизни скончался наш коллега доктор философских наук, профессор, известный историк русской философии Виталий Сергеевич Никоненко. В 1970 году он закончил Ленинградский университет и с того времени его педагогическая и научная деятельность протекала в родных стенах. В. С. Никоненко был автором многих исследований по истории отечественной мысли XVII–XVIII веков. В своё время были широко известны его книги о русском материализме — о Н. Г. Чернышевском и Н. А. Добролюбова. В последние два года В. С. Никоненко сблизился с коллективом нашей академии, принимая участие в конференциях РХГА и строя издательские планы, которые не смогли осуществиться.

АВТОРЫ

- Алымова Елена Валентиновна** — кандидат философских наук, доцент, философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, ealymova@yandex.ru.
- Артемьев Тимур Мурманович** — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета, ассистент кафедры социально-гуманитарных наук, экономики и права Северо-западного государственного медицинского университета им. И. И. Мечникова, artemurman@gmail.com.
- Беневич Григорий Исакович** — кандидат культурологии, доцент Русской христианской гуманитарной академии, benevitch@mail.ru.
- Бирюков Дмитрий Сергеевич** — кандидат философских наук, ученый секретарь Института истории христианской мысли при Русской христианской гуманитарной академии; научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения, dbirjuk@gmail.com.
- Вдовина Галина Владимировна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, galvd1@yandex.ru.
- Вольф Марина Николаевна** — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск), wolfarch@yandex.ru.
- Гараджа Алексей Викторович** — переводчик, старший научный сотрудник Института «Русская антропологическая школа» Российского государственного гуманитарного университета.
- Глухов Алексей Анатольевич** — старший научный сотрудник Центра фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», alexei-gloukhov@rambler.ru.
- Голбан Наталья Викторовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций Санкт-Петербургского торгово-экономического университета, natalia.golban@gmail.com.
- Гончарко Оксана Юрьевна** — кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры логики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, goncharko_oksana@mail.ru.

- Гончаров Игорь Анатольевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политологии и международных отношений Сыктывкарского государственного университета, goncharov88@rbcmail.ru.
- Даровских Андрей Александрович** — кандидат философских наук, ведущий редактор Научно-образовательного центра проблем философии, религии и культуры при Санкт-Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения, a.darovskih@gmail.com.
- Дорофеев Даниил Юрьевич** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, dandorof@rambler.ru.
- Журавлёва Александра Сергеевна** — аспирантка философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, burunduksha@gmail.com.
- Караваева Светлана Викторовна** — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, sveta.of@gmail.com.
- Катречко Сергей Леонидович** — кандидат философских наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, skatrechko@gmail.com.
- Ковалев Никон Игоревич** — магистр филологии, Южный федеральный университет, nikon90@yandex.ru.
- Кравцов Илья Васильевич** — старший преподаватель кафедры философии СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, соискатель степени кандидата философских наук кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, ilya@kravtsov.spb.ru.
- Крюков Алексей Николаевич** — кандидат философских наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет, akrum@ya.ru.
- Курдыбайло Дмитрий Сергеевич** — ассистент Русской христианской гуманитарной академии, соискатель Санкт-Петербургского государственного университета, theoreo@yandex.ru
- Курдыбайло Инга Павловна** — преподаватель кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, соискатель Санкт-Петербургского государственного университета, inga.posta@mail.ru
- Медведева Ольга Аркадьевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Военного инженерно-технического института Военной академии материально-технического обеспечения (Санкт-Петербург), pridatko123517@mail.ru.
- Мочалова Ирина Николаевна** — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, mochalova@yandex.ru.
- Муравьёв Андрей Николаевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, muravyovan@yandex.ru.
- Мурский Вадим Вячеславович** — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, mur-vv@mail.ru.
- Новожицын Олег Николаевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения (ГУАП); заместитель директора Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры ГУАП, onogov@yandex.ru.
- Осипов Геннадий Александрович** — кандидат технических наук, главный специалист (Российский гуманитарный научный фонд), gennadosipov@yandex.ru.

- Павловский Роман Валерьевич** — аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, pravlovsky@yandex.ru.
- Пантелеев Алексей Дмитриевич** — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, alpant@hotmail.com.
- Плешков Алексей Александрович** — аспирант факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ); младший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, sheginoid@gmail.com.
- Погоняйло Александр Григорьевич** — доктор философских наук, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, arogoniailo@gmail.com.
- Прилуцкий Александр Михайлович** — доктор философских наук, ректор Теологического института Церкви Ингрии, alpril@mail.ru.
- Приходько Максим Александрович** — священник храма св. ап. Иоанна Богослова (Тольятти), соискатель Санкт-Петербургского государственного университета, prihodkomaxim@yandex.ru.
- Прокопенко Владимир Владимирович** — доктор философских наук, доцент, профессор Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина, rvlad99@gmail.com.
- Протопопов Иван Алексеевич** — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, stiff72@mail.ru.
- Протопопова Ирина Александровна** — кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник Института «Русская антропологическая школа» Российского государственного гуманитарного университета, plotinus70@gmail.com.
- Ребещенкова Ирина Григорьевна** — доктор философских наук, Национальный минерально-сырьевой университет («Горный»), irinagr@rambler.ru.
- Родионовская Александра Олеговна** — соискатель Санкт-Петербургского государственного университета, sensus_communis@inbox.ru.
- Романов Алексей Николаевич** — соискатель Российского государственного гуманитарного университета, anromanov@inbox.lv.
- Савинов Родион Валентинович** — кандидат философских наук, savrodion@yandex.ru.
- Санженakov Александр Афанасьевич** — магистр философии, младший научный сотрудник Института философии и права СО РАН, sanzhenakov@gmail.com.
- Светлов Роман Викторович** — доктор философских наук, профессор, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, spatha@mail.ru.
- Селиверстов Виктор Леонидович** — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, svict@pisem.net.
- Сотникова Надежда Николаевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Санкт-Петербургского университета МВД РФ, sotnikova_nadezhda@mail.ru.
- Степанова Анна Сергеевна** — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, a-step@mail.ru.

- Тантлевский Игорь Романович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, заведующий кафедрой еврейской культуры Философского факультета СПбГУ, bibl@philosophy.spbpu.ru.
- Тихеев Юрий Борисович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета гуманитарных наук Московского физико-технического института (Государственного университета), tikheev@gmail.com.
- Трушина Мария Александровна** — студентка Санкт-Петербургского государственного университета, marie-trushina@yandex.ru.
- Фирсов Сергей Львович** — доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения факультета философии СПбГУ, sfirsofff@mail.ru.
- Хрущева Полина Викторовна** — старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета (Екатеринбург), parvati@mail.ru.
- Чумакова Татьяна Витаутосовна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, chumakovatv@gmail.com.
- Шаталович Александр Михайлович** — кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеса Гончара (Украина), shatalovicham@yandex.ru.
- Янишевская Ирина Валентиновна** — старший преподаватель кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, yanishevskayaiv@mail.ru.

АННОТАЦИИ

Алымова Е. В. Был ли Горгий софистом: Горгий, Платон, Доддс

В статье предпринимается попытка историко-философского анализа понятия «софист» в греческой мысли V–IV вв. до н. э. Поставленная задача осуществляется на основании интерпретации текста платоновского диалога «Горгий» и комментария к нему Э. Р. Доддса, который поставил под сомнение принадлежность Горгия Леонтийского к софистам.

Ключевые слова: Горгий, Платон, Платоновский корпус, софисты, софистика, риторика.

Alymova E. V. Was Gorgias a sophist: Gorgias, Plato, Dodds

This article presents a historical philosophical analysis of the concept «sophist» in the Greek thinking of V–IV BCE. The analysis is based on the interpretation of Plato's dialog «Gorgias» and the commentary on it of E. R. Dodds who sustains that Gorgias of Leontini was not a sophist, but rather a rhetorician.

Key words: Gorgias, Plato, Corpus Platonicum, the Sophists, the Sophistic, rhetoric.

Артемьев Т. М. Интеллектуальная интуиция в философии и математике от Платона до Канта

В статье указывается на связь метода «интеллектуальная интуиция» с математическим знанием. Такая связь имеет циклически завершённый характер от развития у Платона до отрицания у Канта. Интеллектуальная интуиция выявляется как связующее звено онтологии с формализованным языком — математикой и геометрией.

Ключевые слова: интеллектуальная интуиция, истина, математическая дедукция, метод, рационализм, понимание.

Artemyev T. M. Intellectual intuition in philosophy and mathematics from Plato to I. Kant

The matter of the article is the connection of the methods of «intellectual intuition» and mathematical reference. It is cyclical way of development of this connection that is from Plato to Kant. Intellectual intuition links ontology with the formal language of mathematics and geometry.

Key words: intellectual intuition, mathematical deduction, method, rationalism, truth, understanding.

Беневич Г. И. Об отсутствии проαίρεσις у богов в неоплатонизме и параллель в христианской мысли

В статье рассматривается параллель между утверждением неоплатоников, начиная с Ямвлиха, об отсутствии у богов и уподобившихся им душ проαίρεσις и утверждением Максима Исповедника в период полемики с монофелитами об отсутствии проαίρεσις у Христа и святых.

Ключевые слова: история философии, неоплатонизм, христианство, волевой акт, преднамеренный выбор, природная воля, желание, гномическая воля.

Benevich G. I. On the absence of προαίρεσις in gods in Neoplatonism and a parallel in Christian thought

The article deals with a parallel between Neoplatonist's (beginning from Iamblichus) statement that προαίρεσις is absent in gods and godlike souls, and Maximus Confessor's statement (made in his polemics against the Monothelites) that προαίρεσις is absent in Christ and the saints.

Key words: history of philosophy, Neoplatonism, Christianity, act of volition, deliberate choice, natural will, wish, gnostic will.

Бирюков Д. С. Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента Александрийского в интеллектуальном контексте эпохи

В статье исследуются представления Климента Александрийского в области естествознания и учение Климента о научном познании. Рассматриваются пути достижения научного знания и категориология Климента. Анализируется его учение о времени, космология, космогонические взгляды и учение о материи; рассматривается античный контекст этих представлений. Выявляется учение Климента о времени как о движении небесных тел, и показывается его связь с космогоническими представлениями Климента.

Ключевые слова: история естествознания, научное познание, время, космология, материя, стихии.

Biryukov D. S. Clement of Alexandria's views on the subjects of natural science and on scientific knowledge in the intellectual context of the epoch

The article represents Clement of Alexandria's views on natural science and Clement's teaching on scientific knowledge. The ways of achieving scientific knowledge and categoriology of Clement are considered. Clement's views on time, cosmology, cosmogony and matter, and its Antique context are analyzed. Clement's doctrine of time as motion of heavenly bodies is revealed, and its connection with the cosmogonic ideas of Clement is showed.

Key words: history of natural science conceptions, scientific knowledge, time, cosmology, matter, the elements.

Вдовина Г. В. О гиперопределенности философских терминов и трудностях философского перевода.

В статье рассматривается проблема «трудности перевода» — неадекватности наличных языковых средств для передачи смысла понятий иной интеллектуальной культуры. Формулируется основная проблема, стоящая перед переводчиком схоластических текстов: перевод гиперопределенных терминов в ситуации острой языковой недостаточности.

Ключевые слова: смысл, перевод, терминология, гиперопределенность, неперево-димость.

Vdovina G. V. About hyperdefined of philosophical terms and difficulties of translation of philosophical texts.

The problem of «difficulties of translation» — inadequacy of language means to convey meaning of concepts other intellectual culture. Formulate the main problem facing the translator

of scholastic texts: translate of hyperdefined terms in a situation of acute insufficiency of language.

Key words: meaning, translation, terminology, hyperdefineable, untranslatable.

Вольф М. Н. «Менон» и парадокс поиска: интерпретации метода познания

Зачастую в качестве основного (и исключительного) познавательного метода в «Меноне» признается анамнесис. Но полумистический анамнесис, ориентированный на априорное знание, не может выступать в качестве познавательной процедуры в силу несоответствия условиям, сформулированным в предпосылках парадокса, но может служить в качестве хорошо функционирующей дидактической теории, включенной в познавательную практику, а также играть роль допущения в рамках гипотетического метода. Последний рассматривается как более продуктивный, дискурсивный способ познания, основанный на переходе от истинного мнения к знанию как от необоснованного и нечеткого («бессвязного») представления о чем-либо к обоснованной («связанной суждением о причинах») истине.

Ключевые слова: «Менон», парадокс Менона, анамнесис, теория идей, гипотетический метод, платонизм, эпистемология Платона.

Volf M. N. «Meno» and the paradox of inquiry: interpretation of the method of cognition

Anamnesis in «Meno» frequently considered as a main (and only) method of cognition. But a semi-mystical anamnesis oriented on the a priori knowledge couldn't be considered as a cognitive procedure due to its inconsistency with the premises of the paradox. But it can serve as a well-functioning didactic theory included in the process of cognition, and it can play the role of assumption in the hypothetical method. The last could be understood as a more productive, discursive mode of cognition, based on the conversion from the true opinion to knowledge like from the unreasonable and vague («incoherent») notions to the well-grounded truth (which is «opinions are tied down with assertion about the reasons»).

Key words: «Meno», Meno's paradox, anamnesis, theory of Forms, hypothetical method, Platonism, Plato's epistemology.

Гараджа А. В., Протопопова И. А. Химера, Лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (Государство 581b1–589b6)

В работе представлен перевод с коптского языка «трактата» из гностической библиотеки Наг-Хаммади (NH VI, v), являющегося, в свою очередь, переводом с древнегреческого языка фрагмента из «Государства» Платона. Прилагаются комментарии к переводу коптского текста, а также краткое описание философского контекста платоновского фрагмента.

Ключевые слова: Платон, гностицизм, Наг-Хаммади, перевод, интерпретация.

Garadja A. V., Protopopova I. A. Chimera, Lion, and «Inside Man:» A Coptic translation of Plato («Republic» 581b1–589b6)

The article deals with the Coptic «interpretative» translation of an extract from Plato's «Republic» contained in Codex VI of the Nag Hammadi library (NH VI, v). A new Russian translation of the Coptic text is provided, along with comments and a summarized philosophical context of the original passage from Plato's work.

Key words: Plato, gnosticism, Nag Hammadi, translation, interpretation.

Глухов А. А. Политический смысл диалектики

В статье рассматривается политический смысл диалектического метода Платона. Диалектике нередко придается исключительно логическое значение, однако два вида диалектики («Федр») следует трактовать политически: как движение свободы и движение

справедливости. Производится сравнение трактовки диалектики у Платона, Аристотеля, Гегеля и Рикера.

Ключевые слова: Платон, Гегель, политическая философия, диалектика.

Glukhov A. A. Political sense of dialectics

The paper deals with the political sense of the dialectical method of Plato. Dialectics is often understood as a pure logical procedure. However the two forms of the dialectical discourse (mentioned in the «Phaedrus») must be interpreted politically: the first one is a movement of freedom, the second one is a movement of justice. The paper offers a comparison of different conception of dialectics by Plato, Aristotle, Hegel, and Paul Ricoeur.

Key words: Plato, Hegel, political philosophy, dialectics.

Голбан Н. В. Гегелевская интерпретация платоновских идей как всеобщего

В статье рассматривается, насколько оправданна гегелевская интерпретация платоновских идей как всеобщего. На основе обращения к диалогам «Софист» и «Парменид» делается вывод, что несмотря на то, что к такому пониманию идей Платон был близок в зрелый период своего творчества, имеются существенные различия между гегелевской и платоновской диалектикой.

Ключевые слова: идея, единое, многое, всеобщее, диалектика, бытие.

Golban N. V. The Hegel's interpretation of ideas of Plato as the universal

In this article the author tries to define how is justified the Hegel's interpretation of Plato's ideas as the universal. Basing on the dialogues «Sophist», «Parmenides» the author comes to conclusion that, despite Plato was close to such ideas in the mature period, there are some essential differences between Hegel's and Plato's dialectics.

Key words: idea, ensemble, much, the universal, the formal universal, being, dialectics.

Гончарко О. Ю. Диалог и псевдодиалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии

Статья посвящена некоторым вопросам развития аристотелевской логической традиции в Византии, таким как разнообразие литературных жанров изложения логической проблематики, их связь с философией неоплатонизма и богословием. Особое внимание в статье уделяется жанру платоновского диалога и псевдодиалоговым текстам как особой форме изложения логики Аристотеля.

Ключевые слова: история логики, средневековая логика, силлогистика.

Goncharko O. Yu. Dialogue and pseudo-dialogue as a genre in Greek Medieval logic

The article focuses on some issues of logic teaching in Byzantium such as the variety of literary genres in logics, their relationship with neoplatonic philosophy and theology. Special attention is paid to the genre of Platonic dialogue as purely Byzantine form of aristotelian logic presentation.

Key words: history of logic, Medieval logic, syllogistics.

Гончаров И. А. Государственность, свобода и наемный труд: три неизвестные в социальной модели Платона

В статье обсуждаются модели устройства идеального государства в поздних диалогах Платона, устанавливается понимание человеческой свободы, возможное в таком государстве, и обозначается роль наемного труда как особой социальной составляющей этого государства.

Ключевые слова: Платон, «Государство», государственность, свобода, наемный труд, история философии, античная политика.

Goncharov I. A. Statehood, freedom, and wage labour: three unknowns in the Plato's social model

The article discusses models of the ideal State, described in late Plato's dialogues, reveals the notion of human freedom as it is possible in such a State, and shows the significance of waged labour as a particular social element of the ideal State.

Key words: Plato, the State, statehood, freedom, wage labour, history of philosophy, ancient politics.

Даровских А. А. Немесий Эмесский. О формировании человеческого тела: между античной философией и медициной

На основании анализа 4-й главы трактата Немесия Эмесского «О природе человека» автор делает попытку проследить источник сложившегося представления о формировании человеческого тела из четырех соков: крови, слизи, желтой и черной желчи. Изучение текстов Гиппократ, Аристотеля и Галена дает основание выдвинуть предположение о источнике и характере столкновения пангенетической и эпигенетической теорий во взглядах Немесия на природу семени.

Ключевые слова: Немесий Эмесский, Гиппократ, Аристотель, Гален, эмбриология, семя.

Darovskikh A. A. Nemesius of Emesa. On formation of human body: between ancient philosophy and medicine

On the base of analyzing the 4th chapter of Nemesius's treatise On the Nature of Man the author makes an attempt to trace origins of the notion of human body's genesis from forth humors (blood, phlegm, yellow bile and black bile). Studying the legacy of Hippocrates, Aristotle and Galen gives us the foundation to presuppose the nature, origin and character of clash between pangenetic and epigenetic theories in Nemesius's view on structure of semen.

Key words: Nemesius of Emesa, Hippocrates, Aristotle and Galen, embryology, semen.

Дорофеев Д. Ю. Диалектические диалоги Платона и философия диалога и бытия в XX веке

Статья посвящена исследованию проблемы диалектики в древнегреческой философии, особенно в диалогах Платона, и ее связи с диалогом как формой устной коммуникации и способом диалектического познания, включая понимание диалога М. Бахтиным и Г. Г. Гадамером. Также затрагивается проблема отношений монистической и диалогической философии. Соотношение диалектики, бытия и времени рассматривается на материале платоновского «Парменида» и фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Ключевые слова: древнегреческая диалектика, диалоги Платона, бытие, время, монистическая и диалогическая философия, древнегреческая и современная философия.

Dorofeev D. Yu. Dialectic dialogues of Plato and philosophy of dialogue and being in XXth century

The article is devoted to investigate problem of the dialectic in ancient Greek philosophy, especially in the dialogues of Plato, and its connection with the dialogue as a form of oral communication and the method of dialectical knowledge, including understanding the dialogue M. Bakhtin and H. G Gadamer. Also addresses the issue interrelations of monistic philosophy and dialogue. The ratio dialectic, being and time is considered on the material of the Platonic «Parmenides» and Heidegger's fundamental ontology.

Key words: ancient dialectic, dialogues of Plato, being, temporality, monistic and dialogistic philosophy, ancient Greek and modern philosophy.

Журавлёва А. С. Великая цепь бытия. Лавджой о принципе изобилия в философии Платона и Лейбница

В статье обсуждается монография Артура Лавджоя, посвященная экспликации принципа изобилия в истории европейской философии. Идея выделить принцип изобилия для анализа метафизики Лейбница представляется обоснованной, но результаты проделанной Лавджоем работы явно недостаточны. Поэтому целью статьи является дополнение и уточнение основных моментов философии Лейбница, выделенных Лавджоем в его монографии. Обсуждение ведется относительно нескольких ключевых понятий (принцип достаточного основания, закон непрерывности, совозможность) и их логической трактовки. Для понимания их смысла требуется обращение к «уровню» монад, их силовому взаимодействию и согласованности их видений существующего, контингентного мира. В результате мы понимаем, какие именно новые черты появились у платоновского принципа изобилия в его трактовке Лейбницем.

Ключевые слова: цепь бытия, закон непрерывности, принцип изобилия, контингентность, монада.

Zhuravleva A. S. The Great Chain of Being: from Plato to Leibniz via Lovejoy

The article discusses the study by Arthur Lovejoy, dedicated to the explication of the «principle of plenitude» in the history of European philosophy. It seems reasonable to interpret a Leibniz's project with the principle of plenitude, but an ultimate result of this work is obviously insufficient. That's why an object of our article is to define more accurately Lovejoy's analysis of Leibniz's metaphysics. Lovejoy discusses some important concepts as the principle of sufficient reason, the law of continuity, compossibility and theirs logical interpretation. We suggest for the fruitful understanding of these concepts to introduce into the meditation the «level» of monads, the interconnection of their forces and a harmony of their visions of the existent, contingent world. We will see as a result new features of Plato's principle of plenitude in its interpretation by Leibniz.

Key words: chain of being, law of continuity, principle of plenitude, contingency, monad.

Караваяева С. В. Проблемы интерпретации философии Платона в контексте терминологии Аристотеля

В статье рассматривается влияние терминологии Аристотеля на интерпретацию философии Платона в существующей философской традиции.

Ключевые слова: античная философия, начала, причины, Платон, Аристотель.

Karavaeva S. V. Issues of interpretation of Plato's philosophy in the context of Aristotle's terminology

The paper examines the influence of Aristotle's terminology on the interpretation of Plato's philosophy in the context of existing philosophical tradition.

Key words: ancient philosophy, first principle, causes, Plato, Aristotle.

Катречко С. Л. Платоновский четырехчастный отрезок (Линия): Платон и Кант о природе (специфике) математического знания

Статья посвящена сопоставлению взглядов на природу (специфику) математики Платона, Канта и (отчасти) Гуссерля. Основой для этого выступает знаменитая Линия Платона, а решающее развитие понимание математической деятельности как познания посредством конструирования понятий (через схемы) получает в трансцендентализме Канта.

Ключевые слова: Платон, четырехчастный отрезок (Линия), математическое мышление (διάνοια, *dianoia*), Кант, трансцендентализм, конструирование понятий в интуиции (посредством схем), Гуссерль, эйдетическая интуиция, процедура (свободного) варьирования.

Katrechko S. L. Plato's Divided Line: Plato and Kant about the nature (specific) of the mathematics

The paper is dedicated to the comparison of views on the nature (specific) of the mathematics of Plato, Kant and Husserl. The basis for this comparison is famous the Divide Line of Plato (The Republic). The crucial development of such an understanding of mathematical reasoning (as the construction of (mathematical) concepts in intuition (by means of schemata)) is going on in Kant's transcendental philosophy.

Key words: Plato's divide line, mathematical reasoning (διάνοια, dianoia), Kant's transcendentalism, the construction of mathematical concepts in intuition, the scheme, ἰδέα (idea) vs. εἶδος (eidōs), Husserl's eidetic intuition, the method of free variation.

Ковалев Н. И. Платон в творчестве Г. Бенна

В работе представлен разбор взглядов немецкого поэта-модерниста Готфрида Бенна на наследие Платона. Бенн проявлял интерес к трудам Платона на протяжении всей жизни. Особенное внимание уделяется частым у Бенна цитатам из таких диалогов, как «Федр», «Государство», «Пир». Раскрывается влияние философов-неокантианцев Г. Когена и П. Наторпа, оказанное на поэта в его ранние годы. Это влияние проявилось в утверждении Бенна, что Платон близок современной идеалистической философии. Бенн подчеркивает это в эссе «Дорический мир», преимущественно анализируемое здесь. Разбираются также и другие тексты из наследия Бенна — «Паллада» и «Речь к 60-летию Г. Манна». В работе содержится анализ главных для Бенна платоновских тем, среди которых концепция идеального государства из одноименного диалога, концепция любви из «Пира» и идея анамнезиса из «Федра».

Ключевые слова: Платон, «Государство», анамнезис, Готфрид Бенн, неокантианство.

Kovalev N. I. Plato in the works of Gottfried Benn

The paper proposes a discussion of German modernist poet Gottfried Benn's views on Plato. It demonstrates that poet had interest in Plato's work throughout his life. Special attention is paid to Benn's frequent quotations of such dialogues as Phaedrus, Republic and Symposium. The speaker argues that Benn have been in his early time influenced by neo-Kantian interpreters of Plato such as Hermann Cohen and Paul Natorp. This influence manifests itself in Benn's statement that Plato is very close to modern idealistic philosophers. Benn emphasizes this in an essay called Doric World which is the main subject of analysis in this study. Other Benn's works analyzed here are Pallas and Speech on Heinrich Mann. This study involves analysis of major Benn's Platonic themes among which are the following: the conception of ideal state in Republic, the conception of love in Symposium and the idea of anamnesis in Phaedrus.

Key words: Plato, The Republic, anamnesis, Gottfried Benn, Neo-Kantianism.

Кравцов И. В., Янишевская И. В. Санкт-Петербургские Религиозно-Философские собрания (1901–1903): антиклерикализм или экуменизм.

Феномен петербургских Религиозно-философских собраний заключается в том, что это был первый диалог между представителями официальной Православной Церкви и интеллигенцией. Интеллигенция пришла на собрания как носитель экуменической идеи возрождения России на почве исторического христианства. Духовенство явилось выразителем антиклерикальных идей. Неоднозначность данной ситуации привело к запрещению собраний, но прецедент был создан.

Ключевые слова: Религиозно-философские собрания, диалог, интеллигенция, духовенство.

Kravtsov I. V., Janishevskaya I. V. St. Petersburg Religio-Philosophical gatherings (1901–1903): anticlericalism and ecumenism.

The importance of the St. Petersburg Religio-Philosophical gatherings is in the fact that it was the first dialogue between the formal Orthodox Church and intelligentsia. Intelligentsia was the bearer of an ecumenical idea of the Russian rebirth based on historical Christianity, while the clergy expressed anticlerical moods. This controversy led to the gatherings being banned, but the precedent was established.

Key words: The Religious-philosophical meetings, dialogue, clergy, intellectuals.

Крюков А. Н. Вещь и имя. История взаимоотношений

Основная идея статьи заключается в том, чтобы рассмотреть проблему соотношения имени как знака с вещью как онтологическим событием. Тема наименования будет рассматриваться с учетом следующих аспектов: (1) каков критерий «правильного» наименования и как он вырабатывается; (2) хватает ли языковых средств (количества слов языка) для описания реальности; (3) каков генезис происхождения понятий и каковы фундирующие условия этого становления. Автор ориентируется на широкий историко-философский контекст: учение Платона, концепции языка Нового времени, немецкая классическая философия (в первую очередь Гегель), феноменологическая традиция.

Ключевые слова: Платон, философия Нового времени, немецкая классическая философия, феноменология.

Kryukov A. N. Thing and Word: history of interrelations

The main idea of the article is to investigate the problem of interrelation between the name as a sign and the thing as an ontological event. The naming process will be analyzed with the following aspects taking into account: (1) what a criterion of the «true» naming is; (2) if the language facilities (quantities of the words in language) are enough for reality describing; (3) what the genesis of the names origin and what the presumptions of the genesis are. The author is oriented to the wide philosophical context: Plato's doctrine, language conceptions of the Modern philosophy, German classical philosophy (Hegel first of all), phenomenological tradition.

Key words: Plato, Modern philosophy, German classical philosophy, phenomenology.

Курдыбайло Д. С. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах

В статье соотносится стоическое учение о сперматических (семенных) логосах с концепцией «логосов в семени», как она реконструируется по тексту Эннеад Плотина. Устанавливаются закономерности этой концепции по отношению к частным живым организмам и ставится вопрос о проведении параллелей в масштабе макрокосма. В поисках ответа на этот вопрос привлекается представление Плотина о двухстадийном оформлении материи в ходе образования чувственного мира, и первая, «подготовительная» фаза сопоставляется с диалектикой семени Плотина и элементами учения стоиков.

Ключевые слова: Плотин, Эннеады, стоицизм, сперматические логосы, семя, материя, тяжесть, протяжение, онтология, космогония, эмбриогенез.

Kurdybaylo D. S. Plotinian cosmogony and the doctrine of spermatic logoi

The Stoical doctrine of spermatic logoi is being correlated with Plotinus' conception of «logoi in sperm» as it can be reconstructed from the Enneads. This reconstruction is being elaborated in respect to individual organisms in order to make a further hypothetic transition to some parallels applicable to the macrocosm as a whole. Such a parallel is found with the help

of Plotinus' idea of two-staged matter formation. While the second staged is associated with the traditional Platonic cosmogony, the primary one is juxtaposed with Plotinus' dialectics of seed and some elements of Stoical doctrine.

Key words: Plotinus, the Enneads, Stoicism, spermatoc logoi, sperm, matter, heaviness, extent, ontology, cosmogony, embryogenesis.

Курдыбайло И. П. Платонические импликации в описании земного рая в «Божественной комедии» Данте Алигьери

В статье обсуждаются возможные влияния, определившие структуру космологии «Божественной комедии» Данте в аспекте одновременного сосуществования двух раев — небесного и земного. Обозначаются неоплатонические импликации в системе метафизических представлений Данте.

Ключевые слова: Данте, «Божественная комедия», космология, небесный рай, земной рай, иерархия, Ареопагитики, неоплатонизм.

Kurdybaylo I. P. Platonic implications in descriptions of the Earth Paradise in «The Divine Comedy» by Dante Alighieri

The cosmology of Dante Alighieri's Divine Comedy is discussed, being focused on the problem of concurrent existence of two paradises, the heavenly and the terrestrial ones. Some Neoplatonic features are shown to be implicitly present in Dante's metaphysical views.

Key words: Dante Alighieri, the Divine Comedy, cosmology, heavenly paradise, terrestrial paradise, hierarchy, the Areopagitics, Neoplatonism.

Медведева О. А. Свобода и рабство: искусство владения вещами. Платон. «Государство». И. А. Ильин. «Путь духовного обновления»

Статья посвящена теме свободы как искусства владения вещами в творчестве И. А. Ильина и диалоге Платона «Государство». Для Платона исходным понятием является справедливость, которая понимается как соответствие природе, подчинение худшего лучшему в душе и государстве; для И. А. Ильина — частная собственность, которая соответствует индивидуальному способу бытия, данному человеку от природы. Свобода, по Платону — гармония начал души, согласованность в обладании имуществом. Для Ильина свобода — умение обладать имуществом, не подчиняясь ему.

Ключевые слова: свобода, рабство, справедливость, владение вещами, Платон, И. А. Ильин.

Medvedeva O. A. Freedom and slavery: the art of possessing of things. Plato's «The state». I. A. Ilyin. «The way of spiritual renovation»

This article is dedicated to the theme of freedom as an art of possessing of things in the Plato's The state and in the works of I. A. Ilyin. For Plato the main conception is justice as conformity to nature, subordination of the worse to the best in the soul and the state. For Freedom for it is private property as conformity of the individual way of being. Freedom for Plato is harmony the soul's parts, concordance in possessing of property. Freedom for I. A. Ilyin is ability of possessing of property without subordination to it.

Key words: freedom, slavery, justice, possessing of property, Plato, I. A. Ilyin.

Мочалова И. Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия

Статья посвящена проблеме неписаной философии Платона. В первой части анализируется состояние отечественного платоноведения и делается вывод о необходимости критической рефлексии эзотерической традиции. Во второй части рассматриваются значение

и особенности полемического метода Аристотеля, определяющие его работу с источниками. На основе анализа «Метафизики» I, 6 автор показывает, что так называемые неписанные учения являются результатом аристотелевской интерпретации диалогов Платона.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, неписаная философия, отечественное платоноведение, полемический метод, ранняя Академия.

Mochalova I. N. Aristotle's reading of Plato, or Was There Plato's Unwritten Philosophy

The article deals with the problem of Plato's unwritten philosophy. In the first part the author analyses Soviet and Russian studies of Plato and comes to the conclusion that the esoteric tradition needs critical rethinking. The second part is devoted to the significance and peculiarities of Aristotle's polemic method which was the basis of his work with different sources. The author argues that, as the analysis of 'Metaphysics' I, 6 makes evident, all so called unwritten teachings are the result of Aristotelian interpretation of Plato's dialogues.

Key words: Plato, Aristotle, Unwritten Philosophy, Soviet and Russian studies of Plato, polemic method, the Early Academy.

Муравьев А. Н. Диалоги Платона как введение в изучение классической философии

Вопрос о логической связи содержания различных диалогов Платона интересен как с точки зрения истории философии, так и с точки зрения истории образования и культуры. Единство теоретической и практически-педагогической сторон деятельности Платона становится для современных ученых актуальной темой. Автор статьи видит причину актуальности этой темы в потребности современной системы образования и, опираясь на определение этой потребности, дает свои ответы на вопросы о том, с какой целью сегодня необходимо изучать Платона и настолько широка в наше время целевая аудитория его диалогов.

Ключевые слова: Платон, философское образование, история философии.

Muravyov A. N. Plato's dialogues as an introduction to the study of the classical philosophy

The question of the logical connection between the content of the Plato's different dialogues is interesting both from the point of view of the history of philosophy and from the point of view of the history of culture and education. The unity of the theoretical and practical-educational sides of Plato's activity becomes an actual theme today. Article's author sees the reason of this theme's actuality in the needs of the modern educational system and gives his answers to the questions about the goal of studying Plato and about the size of his dialogues' audience today.

Key words: philosophical education, Plato, the history of philosophy.

Мурский В. В. Взаимоотношение античной философии и богословия (языческого и христианского)

В центре внимания статьи находится феномен взаимоотношения античной философии с богословием — как языческим, так и христианским. В статье предполагается исследовать как сходные моменты этих взаимоотношений (ибо в обоих случаях философия имеет отношение с религией), так их различия.

Ключевые слова: философия, богословие, Античность, язычество, христианство.

Murskiy V. V. The relationship between ancient philosophy and theology (pagan and Christian)

The focus of this paper is the phenomenon of the relationship of ancient philosophy with theology — both pagan and Christian. The paper is intended to explore both similarities of these relationships (because in both cases, the philosophy has to do with religion), and their differences.

Key words: philosophy, theology, antiquity, paganism, Christianity.

Ноговицын О. Н. Двусмысленность и произвольность языкового знака у Платона

В статье исследуется формальная структура вопроса о природе языкового знака в учении Платона; обсуждаются эпистемологический, онтологический и диалектические аспекты данной проблемы. Анализ проводится на материале диалогов Платона «Кратил», «Федр», «Софист», «Теэтет», «Парменид».

Ключевые слова: языковой знак, конвенциональная теория языка, миметическая теория языка, закон, диалектика, буква, слог, первоначала.

Nogovitsin O. N. Ambiguity and arbitrariness of the linguistic sign in Plato

The article examines the formal structure the question about the nature of the linguistic sign in the teachings of Plato and discusses the epistemological, ontological and dialectic aspects of this problem. The analysis is performed on the material of Plato's dialogues «Cratylus», «Phaedrus», «Sophist», «Theaetetus», «Parmenides».

Key words: linguistic sign, conventional theory of language, mimetic theory of language, law, dialectics, letter, syllable, primary elements.

Осипов Г. А. Пассионарность: модельно-междисциплинарный подход.

Предлагается математическая модель пассионарности как избыточной энергии общества. Модель базируется на определенных статистических характеристиках поведенческого «качества» социума, вторая составляющая модели — понятие поведенческих норм, принимаемых обществом и отсекающих ту его часть (а именно пассионарную часть) которая склонна этими нормами пренебрегать, третья составляющая модели — формализация агрессивности. На этой основе формализуется и поведенческая энергия, причем она связана с уровнем материального благополучия общества.

Ключевые слова: пассионарность, агрессия, нормы, поведение, Л. Гумилев, П. Сорокин, Ю. Лотман.

Osipov G. A. Passionarity: model-interdisciplinary approach

We propose a mathematical model of passionarity (compelling intrinsic drive towards purposeful activity) as a surplus energy of the society. The model rests on certain statistical characteristics of the behavioral «quality» of society, the second component of the model is the concept of societal behavioral norms which exclude that segment of the society (its 'impassioned' part) tending to neglect and moreover challenge them and transform them in their own favor. The third component of the model is the formalization of aggression. Behavioral energy is also formalized in the some vein, and it is linked with material well-being of the society.

Key words: passionarity, aggression, norms, behavior, Leo Gumilev, Pitirim Sorokin, Yuri Lotman.

Павловский Р. В. Смерть как структурно-целевой принцип: замечания о композиции диалога «Теэтет»

В статье рассматривается экзистенциальное пространство композиционного плана диалога «Теэтет». Композиционный план при этом понимается как целенаправленное формально-содержательное методологическое средство структурирования гносеологической личности субъекта. Сосредоточенное отслеживание движения содержаний внутри текста через понимание структуры этих содержаний предполагает в качестве результата приобретение нового познавательного опыта и реорганизацию экзистенции как чьего-либо конкретного бытия.

Ключевые слова: (само) структурирование, «Теэтет», композиционный план, «гносеологическая личность».

Pavlovskiy R. V. Death as a structural and teleologic principle: notes on the «Theaetetus» composition

The article considers the existential extent of the literary layout in the «Theaetetus» dialogue. Literary layout is understood as a purposeful, formal-substantive methodological means of structuring the subject's «epistemological personality». Intent following of the issues within the text by understanding the structure of these issues presumes as a result an acquisition of a new epistemological experience and reorganization of one's existence as an individual being.

Key words: (self) structuring, «Theaetetus», literary layout, «epistemological personality».

Пантелеев А. Д. Платон и гностики: в поисках идеального человека

Статья посвящена интерпретации платоновского «Государства» последователями гностика Валентина. В центре внимания оказывается проблема «идеальных людей» — граждан платоновского полиса и пневматиков у гностиков. Подобно тому, как Сократ предлагал подстраивать браки лучших мужчин и женщин для рождения лучших детей, гностики проводили таинство брачного чертога, в результате чего возникала новая душа, способная воспринять зерно высшего света.

Ключевые слова: платонизм, гностицизм, «Государство», валентинианская школа, брак.

Panteleev A. D. Plato and Gnostics: in search of an ideal man

Article deals with the interpretation of Plato's «Republic» by pupils of Gnostic teacher Valentinus. The main problem is the «ideal» men — citizens of Plato's polis and Gnostic pneumatics. Just as Socrates offered to arrange marriages are the best men and women for the birth of the best kids, the Gnostics held the sacrament of the bridal chamber. As a result of this combination a new soul'd be formed, able to accept the higher seed of light.

Key words: Platonism, Gnosticism, 'Republic', School of Valentinus, marriage.

Плешков А. А. О времени и вечности в философии Платона и Плотина

В статье предложена интерпретация «философии времени» в текстах Платона и Плотина. Основываясь как на внимательном историко-философском, так и на историко-семантическом анализе, автор выдвигает тезис об онтологической постановке темпоральной проблематики у обоих авторов. Время (χρόνος) и вечность (αἰών) рассматриваются как специфические модусы существования, характерные для различных областей бытия.

Ключевые слова: Платон, Плотин, «Тимей», «О времени и вечности» (III. 7), вечность, время, полнота бытия.

Pleshkov A. A. On time and eternity in Plato and Plotinus

The article offers an interpretation of the «philosophy of time» Plato's and Plotinus' works. Basing on a careful historical and semantic analysis, the author introduces the idea that for both philosophers temporal problematics has ontological foundation. Consequently, time (χρόνος) and Eternity (αἰών) are considered as specific modes of existence which are typical for different areas of the being.

Key words: Plato, Plotinus, «Timaeus», «On Eternity and Time» (III.7), eternity, time, fullness of being.

Погоняйло А. Г. Энергия образа

В статье дается широкий обзор понятия «образ» в истории мировой философии. Начиная с «эйдоса» Платона и «формы» Аристотеля, прослеживается путь «образа» вплоть до современной философской, научной, художественной мысли. Показывается антино-

мичность «образа», являющего себя выраженным, артикулированным, но притом никогда и не «готовым», не завершенным, вернее же — завершенным в своей незавершенности.

Ключевые слова: энергия, образ, эйдос, идея, Платон, Аристотель, история философии.

Pogonyaylo A. G. Energy of image

The article gives a wide overview of the notion «image» in the history of world philosophy. Beginning from Plato's «eidon» and Aristotle's «form,» the path or «image» is traced up to modern philosophic, scientific, artistic thought. The antinomic character of «image» is shown due to its being expressed and articulated, as long as never being «ready,» complete, or rather complete in its incompleteness.

Key words: energy, image, eidon, idea, Plato, Aristotle, history of philosophy.

Прилуцкий А. М. Проявления перформативности в религиозных и суеверных ритуальных текстах.

Статья посвящена семиотическому и герменевтическому анализу особенностей перформативности церковных ритуалов и обрядов народной религии. Автор доказывает, что церковные ритуалы обладают большей перформативностью, нежели народные обряды.

Ключевые слова: ритуал, дискурс, перформативность, церковь, религия, суеверие, магия.

Prilutskii Alex. M. Presentation of Performativity in the Religious and Superstitious Ritual Texts.

The article is devoted to the analysis of features of performativity in the church rituals and in the superstitious folk beliefs with different methods of semiotic and hermeneutic research. The author comes to the conclusion that folk rituals have smaller performativity than church rites.

Key words: ritual. discourse, performativity, church, religion, superstition, magic.

Приходько М. А. Отношение к слову как критерий истинной и ложной пайдеи у Платона и Татиана Ассирийца

В докладе, на материале сочинений Платона и Татиана Ассирийца, рассматривается проблема отношения к слову как основополагающая черта пайдеи античной и христианской. В центре внимания автора — вопрос об онтологическом истоке убедительности речи, ориентирующем слушателя либо на истинное, либо на мнимое, задающий соответствующую структуру и содержание пайдеи в целом.

Ключевые слова: Татиан Ассириец, Платон, пайдеи, логос, речь, софистика, риторика, апологетика.

Prihodko M. A. The attitude to a word as a criterion of true and false paideia in Plato and Tatian the Assyrian

In this article, the problem of the attitude to a word as a basic feature of antique and Christian paideia is discussed on a material of Plato's and Tatian's the Assyrian writings. The author focuses on the question of an ontologic ground of persuasiveness of the speech, directing the listener towards something either true or imaginary, both setting respective structure and content of paideia as a whole.

Key words: Tatian the Assyrian, Plato, paideia, logos, speech, sophistic, rhetorics, apologetics.

Прокопенко В. В. Нарратологический поворот и становление драматической парадигмы в платоноведении

В статье рассматривается один из современных вариантов прочтения диалогов Платона — драматический подход. Определены его принципы и отношение к таким устойчивым

традициям, как догматизм (доктринализм), генетический и эзотерический подход. Автор считает, что в наше время, благодаря толерантности драматического подхода, открывается путь к широкому изучению платоновского нарратива, а противостояние различных традиций уступает место сотрудничеству в создании новых подходов к текстам Платона.

Ключевые слова: платоновский вопрос, диалог, догматизм, генетический подход, эзотерический подход, драматический подход.

Prokopenko V. V. Narratological turn in the Platonic studies

The article examines one of the modern versions of the reading Plato's dialogues — a dramatic approach. The author defines its principles and attitude to such strong traditions as dogmatic, genetic and esoteric approaches. He believes that in our time, thanks to a dramatic tolerance approach, opens the way to a broad study of Plato's narrative, and the confrontation of different traditions is replaced by the way to cooperate in the creation of new approaches to the texts of Plato.

Key words: Platonic question, dialogue, dogmatism, developmentalism, esotericism, dramatic approach.

Ребещенкова И. Г. Пауль Наторп: интерпретация платонизма как «предчувствия» трансцендентального идеализма

Представители неокантианства как баденской, так и марбургской школы много внимания уделяли личности Платона и его философской системе. В данном случае рассматривается интерпретация платонизма П. Наторпом, выявляются в первую очередь ее специфика и результаты, а также ее достоинства и недостатки.

Ключевые слова: Платон, платонизм, идеи, Кант, неокантианство, Наторп, гносеология, априоризм, трансцендентальный идеализм.

Rebeshchenkova I. G. Paul Natorp: platonism interpreted as a «presage» of transcendental idealism

Neo-kantianism's representatives of Baden and Margburg schools have paid much attention to Plato and his philosophical system. In this case we consider the interpretation of Platonism by P. Natorp, its specificity and the results, as well as its advantages and disadvantages.

Key words: Plato, platonism, ideas, Kant, neo-kantianism, Natorp, epistemology, a priori, transcendental idealism.

Родионовская А. О. Платонизм Петрарки: принцип «заботы о себе» в Familiars

В статье рассмотрены «Письма о делах повседневных» Петрарки в контексте концепции «заботы о себе» Мишеля Фуко, который утверждал, что вся античная философия имела своей целью именно заботу о душе. Исток такого взгляда на философию Фуко находит у Платона в диалогах «Апология Сократа» и «Алкивиад». Петрарка в XIV в., возрождая античность, возрождает и подобное отношение к философии. Его Familiars представляют собой «духовные упражнения» (термин Пьера Адо), в которых автор не только стремится высказать свои мысли, но и совершить перемену в себе, создать при помощи письма свое «я». Письмо для Петрарки — его метод самосовершенствования.

Ключевые слова: забота о себе, духовные упражнения, письмо.

Rodionovskaya A. O. Petrarch's Platonism: Concept of the Care of the Self in the Familiars

In this article I'm going to examine Petrarch's Familiar Letters in the light of Michel Foucault's concept of «the care of the self». Foucault maintains that the whole of ancient philosophy had as its purpose the care of the soul. And he finds the source of this attitude to philosophy in the Plato's Apology and Alcibiades. In the 14th century Petrarch, trying to revive antiquity, revives

this attitude to philosophy as well. His *Familiares* appear to be «spiritual exercises» (the term of Pierre Hadot), where author doesn't only intend to express something, but also to change himself for the better in the process of writing, to create a new «self». For Petrarch writing is a method of self-perfection.

Key words: the care of the self, spiritual exercises, writing.

Романов А. Н. Основной вопрос философии и диалоги Платона

В статье утверждается, что диалоги Платона невозможно интерпретировать должным образом без представления о том, для чего диалоги были написаны, т. е. не принимая во внимание цель философской практики или технэ. Поскольку вопрос о философской технэ возникает в процессе эленхуса при сравнении обычных занятий и наук с занятиями «этическими», то вся вырастающая отсюда методологическая и онтологическая проблематика, не будучи «возвращенной» в свое эленктическое измерение, не будет иметь и смысла.

Ключевые слова: эленхус, технэ-апория, философская технэ, каузальная проблематика, методология.

Romanov A. N. The basic question of philosophy and Plato's dialogues

To have an idea of philosophical practice is to have some conception of the distinctive method and goal of that practice. Our assumption in following article is that Plato's dialogues do all share this general principle common to any ordinary technē and philosophical technē as well. To interpret a problematic of a dialogue means to return to nature of elenchi, which simultaneously is the source and the goal of Plato's methodology and ontology.

Key words: elenctica, technē-aporia, philosophical technē, causality, methodology.

Санжениаков А. А. Калокагатия в корпусе текстов Платона

В статье анализируется древнегреческое понятие «калокагатия». Выявлены случаи употребления этого понятия в корпусе текстов Платона. Произведен анализ смыслового контекста словоупотребления «калокагатии» в сочинениях Платона.

Ключевые слова: этика, эстетика, красота, благо, природа, идеал

Sanzhenakov A. A. Kalokagathia in the writings of Plato

The article examines the ancient Greek concept of «kalokagathia». Identified cases of the use of this concept in the corpus of Plato. The analysis of the semantic context of word usage «kalokagathia» in the writings of Plato.

Key words: ethics, aesthetics, beauty, good nature, ideal

Светлов Р. В. Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в книге Левит

В статье истолковывается упомянутая в платоновском диалоге «Политик» «хорошо известная шутка» (266c). Она может рассматриваться ярким примером сложностей, испытываемых современным читателем и переводчиком Платона. Понятные современникам Платона смысловые и литературные контексты в наше время утеряны, и их реконструкция является необходимой задачей, от выполнения которой зависит наше понимание философии Академии. Два варианта толкования, которые будут предложены в статье (с опорой на свидетельства Аристотеля и книги Левит), иллюстрируют проблемы, возникающие при чтении диалогов Платона.

Ключевые слова: античная философия, платонизм, библеистика, дизереза, диалог «Политик».

Svetlov R. V. Poultry man or swineherd? Animals in the «Politics» and in the book of Leviticus

This article interpreted «well-known joke» (266c), mentioned in Plato's dialogue «Statesman». It can be considered as a striking example of difficulties experienced by the contemporary reader and translator of Plato. Contexts of meaning, which were understandable to ancient Greeks, are lost in our time, and their reconstruction is a necessary task, from which our understanding of the philosophy of Plato depends. Two variants of the interpretation to be offered in the article (drawing on evidence of Aristotle and the book of Leviticus) illustrate the problems that arise during the reading of the dialogues of Plato.

Key words: ancient philosophy, Platonism, Bible studies, diereza, dialogue «Politician».

Селиверстов В. Л. Число Эроса. Диалектика числа, или Математика любви в «Пире» Платона

Диалог «Пир» — яркое свидетельство принадлежности Платона к пифагорейской традиции. Сюжет диалога и последовательность речей участников беседы отчетливо демонстрируют диалектику чисел первой «семерки», которая дает гармоническое сочетание всех свойств сущности предмета разговора — идеального образа любви и обретения пути к ней. В отечественной критической литературе с этой точки зрения диалог «Пир» практически не рассматривается. Данная статья по мере возможностей восполняет существующий пробел.

Ключевые слова: диалоги Платона «Пир», «Федон», «Теэтет», «Филеб», диалектика числа, пифагорейская традиция.

Seliverstov V. L. The number of Eros. Dialectics of number, or love mathematics in Plato's Symposium

Dialogue «Symposium» — a striking evidence that Plato belongs to the Pythagorean tradition. Storyline dialogue and sequence speeches conversation participants clearly demonstrate the dialectic of the first «Seven» of numbers, which gives the harmonic of all the properties of the entity subject of conversation — an ideal image of love and finding the way to it. In Russian critical literature from this point of view, dialogue «Symposium» is hardly considered. This article is to possibly make up for this gap.

Key words: Plato's dialogues «Symposium,» «Phaedo,» «Theaetetus,» «Philebus», dialectics of number, the Pythagorean tradition.

Сотникова Н. Н. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра

В статье излагается понимание А. Шопенгауэром онтологии Платона. Утверждается, что идеи Платона в интерпретации Шопенгауэра утратили свой смысл истинно сущего первоначала для мира. Платоновские идеи в метафизике немецкого мыслителя стали связующим звеном между миром воли и миром представления, при помощи которых происходит процесс объективации воли из единого, неизменного во многое, временное.

Ключевые слова: Платон, Шопенгауэр, воля, представление, идея.

Sotnikova N. N. The ontology of Plato in the interpretation of A. Schopenhauer

The paper sets out the understanding of the ontology of Schopenhauer's lost its sense of being true to the first elements of the world. Plato's ideas in the interpretation of the German thinker become a link between the world of faith and the world of representation, by means of which the process of objectification of the will of a single lot.

Key words: Plato, Schopenhauer, the will, the view, the idea.

Степанова А. С. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер)

Гадамер указал на центральную проблему герменевтики: как понимать традицию? Как исторически «другое» или как современное? В рамках такой постановки вопроса в статье исследуется мысль Платона, диалектика которого не только выражалась через проблему письменности, согласно замечанию самого Гадамера, но и имела герменевтический характер, существенно дополняющий ее содержание. Укорененность в предании и рефлексия, выводящая за пределы предания, — вот дилемма, которую, кажется, пытался осмыслить Платон, анализирувавший такие концепты, как подражание, узнавание, память, воспоминание, понимание.

Ключевые слова: воспоминание, Гадамер, диалектика, герменевтика, история, память, Платон, понимание, помощь, подражание, смысл, узнавание.

Stepanova A. S. Hermeneutic character of dialectics (Plato and Gadamer)

H.-G. Gadamer actualized the central problem of hermeneutics: how to understand the tradition? Like other historical or modern? The question in the article explores the idea of Plato's dialectic, which is not only expressed through writing problem, according to the comment very Gadamer, but also had the hermeneutic nature, substantially complementing its content. Rootedness in tradition and reflection that outputs beyond legends — here's the dilemma, which seems to have tried to interpret Plato analyzed such concepts like imitation, learning, memory, recollection and understanding.

Key words: aid, dialectic, imitation, hermeneutics, learning, memory, recollection, understanding, Gadamer, Plato.

Тантлевский И. Р. Фатализм ессеев

Отождествляя образ жизни ессеев с практикой пифагорейцев, Иосиф Флавий выделяет в качестве важнейшего аспекта размежевания религиозных сект в Иудее их отношение к предопределению. Кумранской общины и выступает важнейшим аргументом в пользу идентификации Кумранской общины с ессеями. На основе анализа основных кумранских рукописей можно прийти к выводу, что, по представлениям кумранитов, первоначально идея, план будущего мироздания возникают в Разуме, Мысли Господа Бога, и творится оно через Его Знание. Таким образом, до Творения Господь был имманентен (будущему) мирозданию; или, иначе, мироздание, идеально пребывающее в Разуме Бога, имманентно Ему.

Ключевые слова: сектантский иудаизм, предестинация, эсхатология, эссеиство, Кумранская община.

Tantlevskij I. R. Fatalism of Essenes.

Josephus Flavius, identifying the Essenes' mode of life with that of the Pythagoreans, singles out the attitude towards predestination as the main aspect of the religious sects separation in Judea. The doctrine of predestination plays the key role in religious outlook of the Qumran community, and it is considered to be one of the most fundamental arguments in favour of the Qumranites identification with the Essenes. It is even possible to say that in Essenes view, the whole world history, not yet started, has already been realized, completed in ideal form in God's Mind. Thus, God was immanent to the (future) Universe before Creation; or, in other words, the Universe, existing ideally in God's Mind, is immanent to Him.

Key words: sectarian Judaism, Predestination, Eschatology, Esseneism, Qumran community.

Тихеев Ю. Б. Доктрина и текст. К проблеме интерпретации Платона в поздних работах А. Ф. Лосева

В докладе представлена попытка прояснить контекст интерпретации Платона в «Истории античной эстетики» — главном труде А. Ф. Лосева позднего периода. Автор намерен

продемонстрировать, что основной в этом сочинения стала проблема несоответствия доктрины, приписываемой Платону, и текста его диалогов. Эта проблема возникла в исследованиях в начале XX в., когда появился новый философский взгляд на Платона, и до его окончания оставалась значимой для представителей так называемой тюбингенской школы. Свой ответ на эту проблему Лосев выработал в 1920-е гг. и в поздний период не внес в него принципиальных коррективов.

Ключевые слова: Лосев, Платон, платонизм, Наторп, тюбингенская школа, неписаное учение.

Tikheev Yu. B. Doctrine and text. Towards an interpretation of Plato in A. Losev's later works

The paper represents an attempt to elucidate the context to interpretation of Plato in Losev's «The history of ancient aesthetics» being the main work of his later period. The author intends to show that basic problem of this Losev's work consists in the discrepancy between doctrine assigned to Plato and text of his dialogues. This problem arose in European Platonic studies at the beginning of the twentieth century when appeared the new philosophical view on Plato and until its end remained important for the representatives of so called Tübingen school. His own way of dealing with this problem Losev elaborated in 1920th and in his later period he didn't make significant adjustments to it.

Key words: Losev, Plato, Platonism, Natortp, Tübingen school, unwritten teachings.

Трушина М. А. Μίμησις в платоновском «Государстве»

В статье была осуществлена попытка рассмотреть основные проблемы, возникающие в связи с понятием μιμησις в диалоге Платона «Государство». Существует две стратегии разрешения противоречия между книгами III и X, в первой из которых осуждается только ложное подражание, а во второй — любое. Первая связана с разбором различий понимания мимесиса в первом и во втором случае. Вторая учитывает миметический характер самого диалога.

Ключевые слова: μιμησις, подражание, искусство, подобие.

Trushina M. A. Μίμησις in Plato's «Republic»

An attempt has been made in the article to investigate the major problems connected with the notion of μιμησις in Plato's dialogue «Republic.» There are two strategies of solving the contradiction between books III and X. The former condemns only false imitation, the latter — all kinds of imitation. The first strategy implies the differentiation between two types of understanding of mimesis. The second one considers the mimetic nature of the dialogue itself.

Key words: μιμησις, imitation, art, likeness.

Фирсов С. Л. Церковь и государство при Святейшем Патриархе Кирилле (Гундяеве): основные тенденции развития. (К постановке проблемы)

Статья посвящена актуальным проблемам церковно-государственных отношений в последнее время — в период управления РПЦ Патриарха Кирилла (Гундяева). В статье рассматриваются и анализируются основные тенденции развития Русской Церкви в начале 2010-х гг., исследуется феномен особого положения РПЦ в современной России, лидеры которой часто используют в своих выступлениях термин «симфоничные отношения». Автор показывает, что в последние годы официальная иерархия и государственная власть сделали значительные шаги навстречу друг другу, хотя считать церковно-государственные отношения «идеальными» и целиком выстроенными невозможно. Светская власть, не имея четкой идеологической схемы,

пытается использовать в качестве таковой авторитет «традиционных религий», среди которых главную роль играет РПЦ.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Патриарх Кирилл, «симфония властей», идеология, церковно-государственные отношения.

Firsov S. L. Church and State, when Patriarch Kirill (Gundyayev): main trends of development. (To the problem)

The article is devoted to topical issues of church-state relationship in the coming time — during the management of the Russian Orthodox Church Patriarch Kirill (Gundyayev). The paper discussed and analyzed the main trends in the development of the Russian Church in the early 2010s., examined the phenomenon of the special situation of the Russian Orthodox Church in modern Russia, whose leaders often use in their speeches the term «symphonic relationship». The author shows that in recent years the official hierarchy and the government have made significant steps towards each other, although regarded as church-state relations «perfect» and can not be entirely aligned. Secular power without a clear ideological schemes, trying to use as such by the authority of the «traditional religions», among which the main role is played by the Russian Orthodox Church.

Key words: Russian Orthodox Church, Patriarch Kirill, «symphony of powers», ideology, church-state relations.

Хрущева П. В. Преподавание философии Платона в негуманитарном вузе

Специфика преподавания философии в техническом вузе состоит в акцентировании экзистенциально и социально значимых аспектов учения Платона, в подчеркивании актуальности затрагиваемых их проблем, в постоянном соотношении с жизненной практикой студента. Особо значимыми темами оказываются этические проблемы и основные экзистенциалы человеческого бытия, такие как «любовь» и «смерть».

Ключевые слова: Платон, курс философии, преподавание, этика.

Khrushcheva P. V. Plato's philosophy teaching at a technical university

Philosophy teaching peculiarity at a technical university includes pointing out the existentially and socially important aspects of Plato's teaching, emphasizing the topicality of the problems he touches, constant relation to the student's life experience. Especially significant themes are ethical problems, love and death.

Key words: Plato, philosophy course, teaching, ethics.

Шаталович А. М. Компаративный анализ концепций «духовного брака» Платона и Григория Нисского

В статье сравниваются концепции «духовного брака» (союз души и Блага) Платона и Григория Нисского. Они имеют сходства в мистико-аллегорическом восприятии эроса, онтологическом дуализме материального и идеального, антропологическом превозношении разума и аскетическом обуздании чувственности. К отличительным чертам концепции Григория Нисского относится персонализм Блага, возвышение аксиологического статуса личности и телесности, новые коннотации любви.

Ключевые слова: Платон, Григорий Нисский, духовный брак, патристика.

Shatalovich A. M. Comparative analysis of the concept of «spiritual marriage» by Plato and Gregory of Nyssa

The concepts of «spiritual marriage» (a union of a soul and the Good) by Plato and Gregory of Nyssa have been compared in the article. They are considered to be similar in their mystical and allegorical perception of eros as well as ontological dualism of material and ideal, anthropological extolling of mind and ascetic curb to sensual pleasures. The distinctive features of Gregory of Nyssa's concept are in personalization of the Good, spiritualized axiological status of the personality and the body, new connotations of love.

Key words: Plato, Gregory of Nyssa, spiritual marriage, patristic.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812) 570-02-36; факс 571-30-75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2013. Том 14. Вып. 3

Подписано в печать 23.10.2013. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,50. Тираж 550 экз. Заказ № 34

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д.15



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Программы высшего и среднего профессионального образования

Формы и сроки обучения: очная, очно-заочная, заочная, дистанционная.

Дополнительное образование и переподготовка. Второе высшее.

ВПО:

бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года, аспирантура — 3-4 года.

СПО:

Колледж иностранных языков и Психолого-педагогический колледж — 3 года 10 месяцев.

Вступительные испытания: 15 мая — 25 июля. ЕГЭ в зависимости от выбранной специальности: биология, иностранный язык, история, литература, математика, обществознание, русский язык. Конкурсные испытания в вузе: психометрический тест, сочинение-эссе, собеседование.

Стоимость обучения: 20 000–47 000 руб. за семестр (в зависимости от направления и формы обучения).

Возможно полностью или частично бесплатное обучение за счёт грантов Ученого Совета РХГА.

Дни открытых дверей: последний четверг каждого месяца в 17:00.

Адрес: наб. реки Фонтанки, 15 (м. «Невский проспект», «Гостинный Двор»)

тел.: (812) 314-35-21; 971-67-71

abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru

www.rhga.ru

НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

Искусствоведение и гуманитарные науки

Культурология

Педагогика

Психология

Религиоведение

Теология

Философия

Филология

- английский язык и культура
- испанский язык и культура
- итальянский язык и культура
- финский язык и культура
- турецкий язык и культура
- китаистика и японистика