

INTERREGIONAL ORGANIZATION
“RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY”

RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES
NAMED AFTER FYODOR DOSTOEVSKY

RUSSIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY

33RD INTERNATIONAL CONFERENCE

THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT
“Platonism and Literary Forms of Philosophy”

Saint Petersburg
19–20 June 2025

Saint Petersburg
2025

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯАКАДЕМИЯ
ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

XXXIII МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ: Платонизм и литературные формы философии»

Санкт-Петербург
19–20 июня 2025

Тезисы докладов и статьи

Санкт-Петербург
2025

Оргкомитет конференции:

Председатель организационного комитета: *Светлов Роман Викторович*, доктор филос. наук, профессор, зав. кафедрой Института теологии СПбГУ
Организационный комитет: *Melina Musala*, PhD, Assistant Professor, University of Patras; *Thomas Robinson*, Emeritus Professor, University of Toronto; *Эмилиано Меттини*, кандидат педагогических наук, Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова; *Степанова Анна Сергеевна*, доктор филос. наук, профессор РГПУ им. А.И. Герцена; *Протопопова Ирина Александровна*, кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник РГГУ; *Тантлевский Игорь Романович*, доктор филос. наук, профессор СПбГУ; *Аванесов Сергей Сергеевич*, доктор филос. наук, профессор Новгородского гос. университета им. Ярослава Мудрого.

Программный комитет конференции:

Председатель программного комитета: *Шмонин Дмитрий Викторович*, доктор филос. наук, профессор, СПбГУ.
Программный комитет: *Афонасин Евгений Васильевич*, доктор философских наук, профессор БФУ им. Иммануила Канта; *Алымова Елена Валентиновна*, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ; *Мочалова Ирина Николаевна*, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ; *Курдыбайло Дмитрий Сергеевич*, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ, старший научный сотрудник РГПУ им. А.И. Герцена.

XXXIII научная конференция «Универсум Платоновской мысли: Платонизм и литературные формы философии». Тезисы докладов и статьи. Санкт-Петербург, 19–20 июня 2025 г . — СПб.: МОО «Платоновское философское общество»; Изд-во РХГА, 2025. — 426 с.

ISBN 978-5-6048384-5-7

Настоящий сборник включает тексты тезисов докладов и научные статьи участников XXXIII Международной конференция «Универсум Платоновской мысли: Платонизм и литературные формы философии». Организованная Платоновским философским обществом, конференция прошла на площадке Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского при поддержке Российского философского общества.

© Коллектив авторов, 2025
© МОО «Платоновское философское общество», 2025
© АНО ВО «РХГА», 2025

Тезисы докладов

Пленарное заседание

Протопопова Ирина Александровна, кандидат культурологии, доцент; Платоновский исследовательский научный центр (Москва, Россия), руководитель; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

«Субъектность» у Платона: уровни, типы, формы*

Вопреки распространенным представлениям о том, что «субъект» — изобретение философии Нового времени, я убеждена, что Платон только и делал, что искал этого самого субъекта и пытался обосновать его существование. Странно было бы предположить отсутствие такой философской темы, как субъект, у греков, для которых «познай самого себя» было одной из самых распространенных гном. У того же Платона эти вопросы — кто я? что такое добродетели для человека? как правильно жить? и т. д. — проходят красной нитью практически по всем диалогам. В докладе я попробую дать некоторую «типологию субъектности» у Платона. При этом исходить я буду из двух известных «конкурирующих» концепций субъекта: первая — концепция так называемого картезианского рефлексивного субъекта, вторая — концепция лакановского расколотого субъекта. Будет предпринята попытка показать, что «картезианский» тип субъектности соотносится с «ноэтическим», или трансцендентальным, субъектом у Платона, и одновременно с принципом «само по себе» (αὐτὸ καθ᾽ αὑτό); «лакановский» же соотносится с «эротическим субъектом желания и нехватки»» и одновременно с принципом «по отношению к иному» (πρός τὰ ἄλλα).

Ключевые слова: субъект, Платон, Декарт, Лакан, рефлексия, ноэсис, желание, нехватка, децентрация субъекта

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, https://rscf.ru/project/23-18-00971/

Irina Protopopova, CSc in Culturology, Associate Professor; Platonic Research Center (Moscow, Russia), Head; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Major Research Fellow

"Subjectivity" in Plato: Levels, Types, Forms*

Contrary to popular beliefs that the "subject" is an invention of Modern philosophy, I am convinced that Plato did nothing but search for this very subject and try to justify its existence. It would be strange to assume the absence of such a philosophical theme as the subject among the Greeks, for whom "know thyself" was one of the most common gnomes. The same Plato has these questions — who am I? What are virtues for a person? What is the right way to live? etc. — they run through almost all dialogues. In the report, I will try to give some "typology of subjectivity" in Plato. At the same time, I will proceed from two well–known "competing" concepts of the subject: the first is the concept of the so–called Cartesian reflexive subject, the second is the concept of the Lacanian split subject. An attempt will be made to show that the "Cartesian" type of subjectivity correlates with the "noetic" or transcendental subject in Plato, and simultaneously with the principle of "by itself" (αὐτὸ καθ' αὑτό); Lacanian, on the other hand, refers to the "erotic subject of desire and lack" and simultaneously to the principle of "in relation to the other" (πρός τὰ ἄλλα).

Keywords: subject, Plato, Descartes, Lacan, reflection, noesis, desire, lack, decentration of the subject

Афонасин Евгений Васильевич, доктор философских наук, профессор; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), профессор

Hypodoche

Образ «вместилища» (hypodoche) и его место в мифе о сотворении космоса, который рассказывает Тимей в одноименном диалоге Платона с трудом поддается интерпрета-

* The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971/

ции. Проблематичным он был как для непосредственных преемников Платона, так и для его многочисленных критиков и последователей. На протяжении всей античности сосуществовали буквальная и аллегорическая техники толкования мифа, причем платоники стремились найти для него место в контексте собственной онтологии, тогда как их критики (прежде всего, перипатетики и стоики) постоянно указывали на проблематичность этой идеи и, учитывая важность проблемы субстрата, предлагали альтернативные решения. В докладе я попытаюсь, во-первых, проследить развитие мифа как литературной формы представления философии, а затем рассмотреть несколько версий его интерпретации преемниками Платона и его критиками.

Ключевые слова: демиург, хора, материя, пневма, атом, пустота

Eugene Afonasin, DSc in Philosophy, Professor;
Immanuel Kant Baltic Federal University
(Kaliningrad, Russia), Professor

Hypodoche

The image of the 'receptacle' (*hypodoche*) and its place in the myth of the creation of the cosmos that Timaeus tells in Plato's dialogue is difficult to interpret. It was problematic both for Plato's immediate heirs and for his numerous critics and followers. Throughout antiquity, literal and allegorical techniques of interpreting the myth coexisted, with the Platonists endeavouring to find a place for it in the context of their own ontology, while their critics (primarily the Peripatetics and Stoics) constantly pointed out the problematic nature of the idea and, given the importance of the problem of substratum, offered alternative solutions. In the paper, I will attempt, firstly, to trace the development of myth as a literary form of representing philosophy, and then to examine several versions of its interpretation by Plato's successors and his critics.

Keywords: demiurge, chora, matter, pneuma, atom, void

Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Герменевтика, common sense и платоновские тексты*

Что такое диалоги Платона — как не мемуары о событиях, случившихся на памяти «прошлого поколения»? Платон наполнил текст реальными персонажами, соседями, политиками, предпринимателями, поэтами, обывателями, предателями. Практически все герои диалогов были дискредитированы Пелопонесской войной, а потому в них (собеседниках) нет никакой эпической драмы, возвышенного, панегирического — кроме самого Сократа и еще буквально нескольких персонажей. Сократ — точка сборки этих разрозненных по времени, участникам, темам событий. Получились этакий афинский аналог позднесоветской диалектике на кухне. В чем причина успеха этого литературного проекта, вынуждающего постоянно возвращаться к его перетолкованию? Попробуем объяснить это через понятие и феномен common sense, его функций в формировании целеполагания и деятельности человека, а также природы разрывов в нем, которые вынуждают нас обращаться к герменевтическим процедурам. Посмотрим, действительно ли Сократ Платона — идеальный инструмент, разрывающий ткань «общего чувства» таким образом, что разрыв этот невозможно «заштопать» до настоящего момента.

Ключевые слова: Платон, герменевтика, диалектика, здравый смысл

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Секция 1 «Платоновский диалог и литературные формы философии»

Буланенко Максим Евгеньевич, кандидат философских наук; Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Владивосток, Россия), доцент кафедры философии; Дальневосточный федеральный университет (Владивосток, Россия), доцент департамента философии и религиоведения

Федоров Сергей Анатольевич; Дальневосточный федеральный университет (Владивосток, Россия), студент

Куштынов Александр Игоревич; Дальневосточный федеральный университет (Владивосток, Россия), студент

Философия по ту сторону литературы: достаточно хороша, чтобы быть правдой

Отношение образованного читателя к философским произведениям нередко колеблется между надеждой на познание действительности с их помощью и утешением, которое приносит их чтение само по себе. Разочарование в их способности сообщить истину побуждает искать утешения в художественной литературе или относиться к самой философии как жанру художественной литературы. Но между вымышленными предметами художественной литературы и теоретическими предметами науки и философии существует важное различие: хотя те и другие ненаблюдаемы, вторые, как считается, существуют в действительности, а первые никогда не могут существовать — они слишком незавершённы или противоречивы. В эмпирических науках существование теоретических предметов (электронов, генов, характеров, социальных ролей) обычно устанавливается на основе наблюдаемых свидетельств, наличие которых лучше всего объясняется свойствами предполагаемых теоретических предметов. Философия также стремится к познанию действительности, у неё также

есть теоретические предметы (субстанции, субъекты, души, ценностные свойства), но она устанавливает их существование и свойства средствами понятийного и логического анализа. Осознанием этого европейская философская традиция обязана Платону, создавшему для этих целей диалектику как специальный философский метод. Но философия не ограничена использованием только понятийного языка: она может использовать и образный язык. Однако образная речь при этом всегда остаётся вплетена в ткань разумного понимания мира — через смысловые связи, благодаря которым даже от образов становятся возможны логические переходы к понятиям. Что отличает философское употребление понятий и образов — это поиск их естественных значений и границ, который сам по себе служит признаком серьёзного отношения к действительности, намерения понять её как она есть. По-видимому, в этом и состоит специфика философских произведений.

Ключевые слова: философия, литература, эмпирические науки, истина, теоретические предметы, вымышленные предметы, понятийный анализ, логический анализ, диалектика, метафора

Многие образованные люди, среди них даже философы, в своём отношении к философским произведениям нередко колеблются между двумя состояниями — невысказанной надеждой приобрести с их помощью познание действительности и самодостаточным утешением от их чтения ради заключающегося в них неисчерпаемого смысла. Подчас обе эти установки соединяются, особенно когда философский автор одновременно оказывается хорошим писателем. Отчасти поэтому никогда не был обделён читательским вниманием Платон.

У иного читателя, разочарованного в познавательных притязаниях философии, может даже возникнуть мысль, что художественная литература, в особенности поэзия, сама по себе исполняет возлагаемые на философию ожидания или что философия как таковая есть не что иное, как жанр художественной литературы со своими темами, сюжетами и персонажами. Сам Платон такого взгляда не разделял и наверняка

счёл бы его проявлением недоверия или неприязни к *логосу*, возникшей из-за неопытного и неумелого обращения с ним (*Федон* 89de). И именно в отношении к *логосу* и состоит, по-видимому, различие между философскими и художественными произведениями.

Есть не всегда отчётливо видимое и проводимое различие между вымышленными предметами художественной литературы и теоретическими предметами науки и философии. И те, и другие ненаблюдаемы. Но вторые, как предполагается, существуют в действительности, а первые — нет (или во всяком случае не в том же смысле, что первые). Теоретические предметы обычно вводятся в научные теории для объяснения наблюдаемых явлений. Электроны, гены, характеры, социальные роли — все они ненаблюдаемы, но при этом считаются причинами наблюдаемых следствий. В эмпирических науках их существование обычно устанавливается индуктивно — на основе свидетельств, наличие которых лучше всего объясняется свойствами соответствующих теоретических предметов.

В свою очередь, вымышленные предметы устроены таким образом, что никогда не могут существовать в действительности: для этого они слишком незавершённы или противоречивы. Вымышленные предметы создаются творческим воображением, а не открываются в ходе исследовательского поиска. Правда, в истории науки случалось и такое, когда теоретические предметы бывали разжалованы в вымышленные — так произошло с флогистоном, теплородом, эфиром, эдиповым комплексом, классовым сознанием. Разница в том, что вымышленные предметы разжалованы не могут быть никогда, однако сама возможность перехода теоретических предметов в разряд призраков порождает недоверие к *логосу*.

Философия, как и эмпирические науки, также стремится к познанию действительности, у неё также есть теоретические предметы (субстанции, субъекты, души, ценностные свойства), но она устанавливает их существование и свойства не эмпирическими методами, а средствами понятийного и логического анализа. Осознанием этого европейская философская традиция обязана опять-таки Платону, создавшему для этих

целей диалектику как специальный философский метод (ср. *Софист* 253d1–3). Но Платон же и предвидел, что именно на этом пути любого «друга мудрости» может постигнуть разочарование из-за кажущейся бесплодности и бессмысленности философского поиска: ведь понятийная и логическая работа по обнаружению (или отрицанию) теоретических предметов философии в самом деле очень трудна и кропотлива, требует больших умственных сил, дисциплины и сосредоточенности. Не у каждого хватает сил продержаться до тех пор, пока он научится видеть теоретическую неравноценность соперничающих подходов и принимать теоретические решения на основании того, что кажется объективно наиболее состоятельным.

Но философия не ограничена использованием только понятийного языка: она может использовать и образный язык, не становясь при этом художественной литературой. И это также было прекрасно показано Платоном. Различие и здесь состоит в отношении к познанию и в общей связи образных средств с понятийным осмыслением действительности. Образная речь может служить для расширения познания, она может передавать то, что не вполне доступно понятийному языку — живое значение предметов познания и тайну их существования. Но при этом она всегда остаётся вплетена в ткань разумного понимания мира — через смысловые связи, благодаря которым даже от образов становятся возможны логические переходы к понятиям. Поэтому вопреки распространённому мнению философ не может снять с себя обязанность рационального обоснования под предлогом ухода в образность — даже в этом случае ему придётся отвечать за свои слова.

На это всячески обращает внимание Платон: в «Федре» не только рассказанный Сократом миф называется логосом (275b3–4), но и впечатляющий образ колесницы души вводится в рассуждение как часть «доказательства» (245c1). И в самом деле, на уровне переживания этот знаменитый образ открывает нам таинственную природу душевной жизни человека, тоскующего по обретению самого себя в превосходящей его духовной действительности и в то же время обречённого на нескончаемую борьбу с самим собой, но на понятийном уровне

он не менее отчётливо сообщает нам, что душа представляет собой составное единство, с усилием удерживаемое её носителем (разумным и свободным деятелем), преодолевающим разлад и сопротивление не вполне подвластных ему сил души (в первую очередь желаний).

Что отличает философское употребление понятий и образов — это «следование естественности», поиск их естественных значений и границ (ср. *Федр* 265e1–2), который сам по себе служит признаком серьёзного отношения к действительности, намерения понять её как она есть, приобрести о ней истинное убеждение с *логосом* (ср. *Теэтет* 201c8–d1). Ведь при желании любое понятие и любой образ можно истолковать как угодно и как угодно связать с любым другим. Но действительность не подстраивается под это блаженное сновидческое блуждание и упрямо остаётся самой собой. Кажется, в напоминании об этом и состоит специфика философских произведений (где бы в мире мы их ни встречали).

Maxim Bulanenko, CSc in Philosophy; Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East, Far East Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok, Russia), Associate Professor, Department of Philosophy; Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia), Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies

Sergey Fedorov; Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia), Student

Alexander Kushtynov; Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia), Student

Philosophy beyond literature: good enough to be true

An educated reader tends to treat the works of philosophy as a source of insight into the nature of reality or as a source of intellectual comfort. Frustrated with their ability to convey the truth, one is often inclined to seek comfort in literature or treat philosophy itself as literature. However, there is an important difference between fictional entities of literature and theoretical entities of science and philosophy: both are

unobservable, but the latter are conceived of as existing, while the former can never exist, being incomplete or inconsistent. In empirical sciences, the existence of theoretical objects is usually established on the basis of observable evidence, the character of which is best explained by the properties of the respective theoretical entities. Philosophy, too, has its own theoretical entities (substances, subjects, minds, value properties). However, it establishes their existence by means of conceptual and logical analysis. In Europe, it was Plato who first developed dialectic as a special method for these purposes. Meanwhile, philosophy is not limited to using only conceptual language: it can also use figurative language. However, figurative speech is always connected to the rational understanding of reality through the system of meanings that provides logical links between concepts and metaphors. What distinguishes the philosophical use of both concepts and metaphors is the search for their natural meanings and boundaries, which is itself a sign of a serious intention to understand the nature of reality. It is this trait that seems to be essential for the works of philosophy.

Keywords: philosophy, literature, empirical sciences, truth, theoretical entities, fictional entities, conceptual analysis, logical analysis, dialectic, metaphor

Меттини Эмилиано, кандидат педагогических наук; Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н. И. Пирогова (Москва, Россия), заведующий кафедрой

Вигель Нарине Липаритовна, PhD, доцент; Ростовский государственный медицинский институт (Ростов-на-Дону, Россия), Заведующий кафедрой философии

Диалектика Платона как основа критического мышления: противостояние манипуляциям общественным сознанием

Современное информационное общество характеризуется стремительным ростом различных манипулятивных технологий, направленных на активное воздей-

ствие на общественное сознание. Будь то политическая пропаганда, реклама, искажение исторических фактов или формирование «фейковых новостей» — все эти явления представляют серьезную угрозу для подлинной свободы мышления и развития критической позиции личности. В этих условиях особую актуальность приобретает обращение к философскому наследию Платона и, в частности, к его концепции диалектики. Нельзя недооценить значения Сократовского метода для современного общества в связи с тем, что она требует трезвой оценки ситуаций, чужих и собственных мнений. Истина как алейтея в качестве «раскрытия», «выявления», и очевидности способствует развитию человеческой мысли и преодолению ментальных барьеров, которые не позволяют докопаться до сути бытия.

Ключевые слова: диалектика, Сократ, манипуляция, майевтика, критическое мышление

Тезис данной статьи заключается в том, что диалектический метод, разработанный Платоном, может стать основой для развития критического мышления у современного человека и, таким образом, помочь в противостоянии различным манипулятивным техникам, активно использующимся в современном информационном пространстве. Именно диалектический подход, предполагающий постоянное сопоставление противоположных точек зрения, выявление противоречий и стремление к глубокому, многостороннему анализу, способен вооружить личность необходимым интеллектуальным инструментарием для распознавания и нейтрализации манипулятивных воздействий.

Центральное место в философской системе Платона занимает его учение о диалектике — методе постижения истины путем последовательного сопоставления и разрешения противоположных суждений. Согласно Платону, диалектика представляет собой высший познавательный инструмент, позволяющий человеку подниматься от частных представлений к всеобщим идеям и абсолютным принципам бытия.

Ключевым в платоновской диалектике является принцип постоянного обсуждения и критического сопоставления различных, зачастую противоречащих друг другу, точек зрения. Именно через столкновение противоположных позиций, выявление их сильных и слабых сторон, умение найти точки соприкосновения и синтезировать новое, более глубокое знание, достигается постепенное восхождение к подлинной истине. При этом истина для Платона не является чем-то застывшим и неизменным, но представляет собой динамичный, бесконечно развивающийся процесс познания.

Таким образом, диалектика выступает у Платона не просто как формальный логический метод, но как живое, творческое взаимодействие разных мнений, позволяющее человеку преодолевать ограниченность собственной позиции и приближаться к объективному, многогранному пониманию сущности вещей. Именно эта способность диалектики к постоянному расширению и углублению знания делает ее исключительно ценным интеллектуальным инструментом, особенно актуальным в современных условиях информационных манипуляций.

Диалектический метод занимает центральное место в философских произведениях Платона — его знаменитых диалогах. Именно через диалог как форму живого обсуждения и сопоставления различных точек зрения Платон стремится постичь истину и передать ее читателю.

В платоновских диалогах диалектика выступает не просто как логический прием, но как способ достижения подлинного знания. Через обмен аргументами и контраргументами, выявление противоречий в рассуждениях собеседников, постепенное прояснение ключевых понятий и переход к более общим принципам, диалог ведет читателя к осознанию глубинной сущности рассматриваемого предмета.

Сократовский прием «повивальной бабки», когда философ, как повитуха, помогает новым мыслям родиться в сознании собеседника, во многом определяет динамику и драматургию платоновских диалогов.

Отказываясь от готовых ответов и жестких догм, диалектика Платона предлагает читателю включиться в живой процесс познания, самостоятельно прокладывая путь к истине. Тем самым диалектический метод выступает в платоновских диалогах не только как инструмент философского исследования, но и как средство философского воспитания, формирования мыслящей, критически настроенной личности.

Платоновская диалектика, с её установкой на выявление внутренних противоречий и многогранность познания, может служить фундаментальной основой для формирования личности, способной к независимому суждению. Ключевую роль в этом процессе играют образование и воспитание, призванные развивать у человека критическое мышление и навыки рефлексии.

Актуальность платоновских идей для современной педагогики обусловлена возрастающей потребностью в формировании личности, способной к самостоятельному анализу и независимым суждениям. В условиях информационной перегрузки и манипулятивных воздействий, критическое мышление становится залогом сохранения ментальной автономии человека. Синтез диалектической традиции, образования и воспитания позволяет сформировать личность, обладающую взвешенностью, непредвзятостью оценок и подлинной свободой суждений — качествами, крайне необходимыми в современном мире.

Резюмируя, можно сказать, что диалектика Платона, с её установкой на выявление внутренних противоречий и многогранность познания, может стать фундаментальной основой для формирования личности, способной к независимому критическому мышлению. Образование и воспитание, базирующиеся на диалектическом подходе, призваны развивать у человека умение анализировать информацию с разных ракурсов, выявлять логические несоответствия и противоречия, формировать взвешенные, непредвзятые суждения. Таким образом, диалектика Платона способствует становлению личности, обладающей внутренней свободой и ментальной автономи-

ей — качествами, крайне необходимыми в современном мире, перенасыщенном информационными манипуляциями.

Перспективы применения диалектического метода Платона в современном мире связаны, в первую очередь, с его потенциалом в сфере образования и воспитания. роме того, принципы диалектики Платона могут найти применение в различных областях социально-гуманитарного знания, таких как политология, социология, психология, способствуя выработке более объективных и непредвзятых оценок происходящих в обществе процессов.

Emiliano Mettini, CSc in Pedagogy; Pirogov Russian National Research Medical University (Moscow, Russia), Head of Department

Narine Wiegel, PhD, Associate Professor; Rostov state medical university (Rostov-on-Don, Russia), Head of Department of philosopy

Plato's dialectic as a basis for critical thinking: resisting the manipulation of public consciousness

Modern information society is characterized by the rapid growth of various manipulative technologies aimed at actively influencing public consciousness. Whether it is political propaganda, advertising, distortion of historical facts or the formation of "fake news" — all these phenomena pose a serious threat to genuine freedom of thinking and the development of a critical position of the individual. In these conditions, the appeal to Plato's philosophical heritage and, in particular, to his concept of dialectics is of particular relevance. The importance of the Socratic method for modern society cannot be underestimated due to the fact that it requires a sober assessment of situations, other people's and one's own opinions. Truth as aleuteia as "disclosure," "revealing," and obviousness contributes to the development of human thought and the overcoming of mental barriers that do not allow one to get to the essence of being.

Keywords: dialectics, Socrates, manipulation, Maieutics, critical thinking

Gianluigi Segalerba, PhD; Institute for Philosophical Studies (Coimbra, Portugal), Researcher

Soul, Transcendence and Providence in Plato's Phaedrus and Laws

In my inquiry, I am going to analyse some aspects of Plato's conception of the soul in the *Phaedrus* and in the Book X of the *Laws*. I shall concentrate my study on Plato's systemic opposition against all theories which refuse the existence of the soul and of the entities connected to the existence of the soul: Plato's demonstration of the immortality of the soul and Plato's assertion of the existence of the soul prove to be a foundational step against the atheistic and materialistic positions. The structure of Plato's demonstration of the immortality of the soul in the *Phaedrus* and Plato's inquiry into the opposition between materialistic and non-materialistic positions in the Laws will be investigated: the dialogical form of the *Laws*, in particular, will be examined. My interest will be directed to the specific position of the discussion of the soul in Plato in so far as the existence of the soul is functional to understanding the whole structure of reality in opposition to alternative interpretations of reality. The existence of the soul proves to be the central pillar for the refusal of any form of materialism: the existence of the soul is decisive for the correct comprehension of reality. The connections of the existence of the soul with the existence of Divinity, with the action of Providence and with the existence of entities transcending matter will be a further theme of the analysis.

Keywords: Plato, soul, *Phaedrus*, *Laws*, God, transcendence, proof, providence, materialism, demonstration

Throughout my inquiry, I shall concentrate my attention on aspects of Plato's conception of the soul. The existence and the immortality of the soul is functional, throughout Plato's philosophy, to the demonstration of the existence of the spiritual dimension in the reality. Reality cannot be reduced to its material components: there is something else than the material elements. The existence of the soul means the existence of spirituality. The activity of the soul means the presence of a spiritual direction in reality. The existence of ideas

as such means that the material components do not coincide with reality. On closer inspection, the root of Plato's meditation proves to be the search for and the analysis of the spiritual dimension of the whole reality and of the individual's dimension. Specifically, Plato's interpretation of the soul will prove to be the foundation of a systemic opposition to all materialistic positions. My analysis will begin with the description and reconstruction of the demonstration of the immortality of the soul in the *Phaedrus*. The essence of the soul is defined by Plato in the *Phaedrus* as "that which moves itself." The immortality of the soul turns out to be the presupposition of the continuity of the movement in reality; on closer inspection, Plato's demonstration of the immortality of the soul contains — in my opinion — the demonstration of the existence of the soul: in order that the existence of the movement in the reality can be demonstrated, both the immortality and the existence of the soul are necessary presuppositions. Plato remains faithful to the definition of the soul in the Phaedrus throughout the Book X of the *Laws*: in the analysis of the *Laws*, the existence of the soul and the acknowledgement of the primacy of the soul over the corporeal elements represent the central themes. The specific definition of the soul which is introduced in the *Phaedrus* is used by Plato in a context in which a tough battle is being fought in order to determine the foundations of reality: within the X Book of the *Laws* a position which refuses the existence of the soul, the dimension of Transcendence and the existence of the Providence is compared with a positions which sustains the existence of the soul, the existence of the Transcendence and the existence of the Providence. The mutual relation between soul, Transcendence and Providence will be inquired into.

The function of direction exercised by the soul in reality, the precedence of the soul in comparison to the body, the presence of Transcendence, the action of Providence and the existence of the soul as such prove to be the foundations of Plato's interpretation of reality. The aim of Plato's speculation on the soul consists in giving due priority to the soul over the corporeal. Throughout Plato's analysis in the Book X of the *Laws*, the priority of the soul implies the following aspects:

– there is a spiritual direction in the universe;

– there is a spiritual dimension in the reality;

– the individual ought to acknowledge the existence of the soul and organise his way of life according to the existence of the soul;

– the individual ought to acknowledge that the function of direction is exclusively organised by the soul.

The existence of the soul has direct implications for the foundations of society: Plato clearly shows within Book X of the *Laws* that the interpretation of society differs depending on whether the existence of the soul and therewith the existence of the Transcendence, are acknowledged or refused. The position that sustains the centrality of the soul therefore brings with it more than just proof of the immortality of the soul: this position belongs to a general strategy against all the materialist positions, against all positions that consider the gods as corruptible, against all positions that sustains the absence of guidance in the universe, and against those that refuses the existence of the Providence.

To sum up, Plato's conception of the soul belongs to the opposition between different conceptions of reality. Plato proposes that the primary aspect of reality is the soul; the material elements are posterior to the soul. The opposition between Plato and the materialistic positions consists in an opposition between different conceptions of reality and different conceptions of the foundations of reality. In general, Plato's positions prove to be also nowadys an argument against all the oppositions to the dimension of spirituality and against all reductions of reality to material components.

Мусатов Андрей Викторович, кандидат философских наук, независимый исследователь

О роли метафоры в платоновской космологии

Космогонические теории милетских философов-досократиков — это теоретическое выражение тех базовых для Греции интуиций, воплощением которых были предшествующие дофилософские космотеогонии, повествовавшие о возникновении всего из хаоса, о поэтапном

становлении организованного мира из первоначальных неоформленных стихий. У Платона, в философии которого миф и «метод логосов», казалось бы, равноправны, в аспекте космогенеза, там, где его учение более всего коррелирует с милетской натурфилософией, имеет место заметный сдвиг в мифопоэтичность (диалоги «Политик», «Тимей»). Поэтому наряду с тем, что позволяет говорить о некоем влиянии на платонизм мышления милетцев (зд. чаще всего вспоминают о Гераклите), в вопросах возникновения космоса можно заподозрить даже некоторый регресс относительно первых натурфилософов как чистых теоретиков (ἵστορας περὶ φύσεως) — словно бы у Платона как раз в этих пунктах его учения происходит возврат от логоса к мифосу.

Ключевые слова: космогония, космос, демиург, необходимость, миф, метафора, хаос, досократики, Анаксагор, «Тимей», «Политик», натурфилософия

Камнем преткновения здесь оказывается материальное устройство космоса. В диалогах Платона прослеживается двоякая тенденция: с одной стороны, он как будто пытается аналитически вывести *γιγνόμενον* через противополагание τὸ ὄν, в терминах «Тимея» — противопоставляя «кругу тождественного» «круг иного» (37ac); а с другой — он избегает где-либо напрямую утверждать, что чувственное и материальное есть продукт Ума, или Блага, Единого и т. п. Причудливая мифопоэтическая составляющая его космогонии — это метафора демиурга в «Тимее», находящегося в постоянном диалоге с *необходимостью*, с которой он вынужден считаться (у Платона это значит — считаться с судьбой, случаем, вторичными беспорядочными причинами, со всем, что служит вестниками первоначального хаоса). При этом мы можем констатировать заимствование им анаксагоровских мотивов: когда друг другу противопоставляются самовластный Ум–устроитель, пребывающий по ту сторону всего вещественного, со своими вечными образцами — с одной стороны, и все вещественное, находящееся «в древнем диссонансе», в изначальной «беспредельной пучине неподобного», — с другой.

Дополнительную корреляцию у Платона с Анаксагором можно обнаружить в том, что и у одного и у другого философа при устроении космоса организующее начало вступает в игру в отдельные моменты как *deus ex machina*, тогда как в целом все как будто совершается естественным порядком. Это критически отмечает Аристотель относительно Анаксагора (*Met.* A, 4 985a18). Но и в случае Платона можно сказать, что к метафоре демиурга автор «Тимея» прибегает, когда аналитически проводимой дедукции всего мироустроения из Единого оказывается недостаточно, и нужно как-то еще объяснить (а точнее — «изобразить») процесс взаимодействия интеллигибельного мира с чувственными вещами. У Анаксагора возвышенная мифопоэтическая образность (а по форме высказывание о Нусе — это подражание гимну) как будто компенсирует однобокость физикализма. У Платона же литературная форма как бы позволяет преодолеть односторонность аналитической дедукции (которая позднее у неоплатоников найдет окончательное оформление в концепции эманации из Единого). Литературная метафора отдает дань фактичности, случаю, всевозможной иррациональности, весьма понятной грекам, — в ней рисуется образ демиурга, в общении с которым всему этому обеспечивается своего рода «алиби» в бытии.

Неслучайно, что у Платона в указанных диалогах формулируется идея о двоякой причинности: наряду с разумной, постулируются еще и «причины лишенные разума», которые одинаково заявляют в космогенезе свои права, вызывая к жизни «все случайное и беспорядочное» (*Tim.* 44d). Описание обеих причинностей как двух равноправных начал проблематично в рамках единой рациональной системы. Наследуя Анаксагоровский дуализм, Платон, кажется, стремится нивелировать связанные с ним противоречия, поскольку одна из постулируемых причинностей формулируется у него на языке мифа: «Ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему бóльшую часть того, что рождалось» (*Tim.* 48a). Между тем ведь учение самого Анаксагора мы понимаем преимущественно через призму платонизма и шире — аристотелевского гилеморфизма и последующих его разновидностей,

стремящихся подчинить материальное начало формальному. Тогда как сам он принадлежит скорее к древним мудрецам, чем «профессорам» (если вспомнить хайдеггеровское противопоставление), к тем, кто еще обладал опытом нерасчлененного (*ursprünglich*), до-понятийного мышления бытия, и, судя по всему, кто больше знал о первозданном хаосе дофилософских теогоний. Мифопоэтическая сторона Платоновского учения о космосе — «путь странного и необычного повествования» (*Tim*. 48d5–6) — неизбежно обращает к этим мотивам.

Andrey Musatov, CSc in Philosophy,
Independent scholar

On the Role of Metaphor in Plato's cosmology

The cosmogonic theories of the Milesian Pre-Socratic philosophers represent a theoretical articulation of those foundational Greek intuitions whose earlier, pre-philosophical expression was the cosmotheogonic narrative — the story of the world's emergence from chaos and the gradual formation of an ordered cosmos out of primordial, unformed elements. In Plato, whose philosophy grants equal legitimacy to both myth and the "method of logos," a noticeable shift toward mythopoetics occurs in the aspect of cosmogenesis — particularly where his doctrine aligns most closely with Milesian natural philosophy (e. g., the dialogues *Statesman* and *Timaeus*).Therefore, along with the fact that one can speak about some influence of the Milesians' thinking on Platonism (Heraclitus being the usual example), it seems that Plato's account of the cosmos' origin arguably marks a step backward compared to the first natural philosophers, who operated as pure theorists (ἵστορας περὶ φύσεως). It is as if Plato, precisely at these junctures in his thought, reverts from logos back to mythos.

Keywords: cosmogony, cosmos, demiurge, necessity, myth, metaphor, chaos, pre-Socratics, Anaxagoras, *Timaeus*, *Statesman*, natural philosophy

Яныкина Алла Николаевна, кандидат философских наук, доцент; Казанский государственный институт культуры (Казань, Россия), доцент

Философский диалог как «художественная упаковка» учения Платона

Платон создал особую «художественный упаковку», основанную на «софистически-сократическо-платоническом методе исследования истины» (А. Ф. Лосев). Философский диалог при всей его внешней простоте, представлял собой симультанное единство самых разнообразных элементов и позволял осуществлять избирательный подход к всем желающим узнать основы учения античного мыслителя. Общение в античной культуре носило строго дифференцированный характер. Не все категории и сословия могли свободно вступать в полемику, беседу. Одна из причин запутанности, противоречивости и драматизма диалогов Платона заключается в том, что своё учение мыслитель создавал не для всего населения, а для образованных людей античного полиса, представленного чаще всего представителями аристократических слоёв общества. Не зная структуру платоновского диалога — не возможно понять смысл произведения.

Ключевые слова: философский диалог, мифологический рассказ, художественная упаковка, симультанное единство, архитектоника Единого

Alla Yanikina, CSc in Philosophy, Associate Professor; Kazan State Institute of Culture (Kazan, Russia), Associate Professor

Philosophical dialogue as an "artistic packaging" of Plato's teachings

Plato created a special "artistic packaging" based on the "sophistic-Socratic-Platonic method of studying the truth" (A. F. Losev). Philosophical dialogue, with all its external simplicity, was a simultaneous unity of the most diverse elements and allowed for a selective approach to all those

wishing to learn the basics of the teachings of the ancient thinker. Communication in ancient culture was strictly differentiated. Not all categories and classes could freely enter into polemics, conversation. One of the reasons for the confusion, contradiction and drama of Plato's dialogues is that the thinker created his teaching not for the entire population, but for the educated people of the ancient polis, most often represented by representatives of the aristocratic strata of society. Without knowing the structure of Plato's dialogue, it is impossible to understand the meaning of the work.

Keywords: philosophical dialogue, mythological story, artistic packaging, simultaneous unity, architectonics of the One

Каримов Виталий Владиславович; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), младший научный сотрудник

Драматический подход в платоноведении как основа для множественных интерпретаций

В докладе делается акцент на соотношении двух методологических установок — доктриналистского и драматического подходов к интерпретации диалогов Платона, их актуальности и методологической значимости в современных историко-философских исследованиях. В качестве современного драматического подхода рассматриваются идеи в трудах Дж. Пресса, как автора, указавшего на дихотомию между доктринализмом и новым направлением драматизма, и И. А. Протопоповой, представившей в своей статье «Прыгающий лебедь. О драматическом подходе к диалогам Платона» концепцию «четырёхступенчатой структуры» диалогов корпуса. Высказывается предположение о методологической значимости драматического подхода в качестве основы для обоснования возможности множественных интерпретаций в рамках одного диалога. Ключевые понятия подхода используются также для ограничения вольной интерпретации, противоречащей замыслу автора. В ка-

честве поддержки тезиса о непротиворечивости нескольких параллельных интерпретаций приводится концепция Т. И. Ойзермана, высказанная в работе «Проблемы историко-философской науки».

Ключевые слова: драматический подход, корпус диалогов Платона, интерпретация, доктринализм, методология историко-философского исследования

Драматический поворот в исследованиях Платона заключается в отказе ряда исследователей от убеждённости в незначительности и вторичности литературной формы диалогов в качестве достоверного источника информации о философских взглядах Платона. Его предпосылки прослеживаются в идеях Шлейермахера, его отношении к форме текста как к возможному источнику философских идей. В более современном виде драматический поворот начинает возникать в 50-е г. XX века, как пишет в своей статье "The state of the question in the study of Plato" Дж. Пресс.[1] Он утверждает, что предыдущая традиция платоноведения основывалась на тех или иных формах доктринализма, подразумевающего наличие одной единственной философской доктрины у Платона, которая либо изначально подразумевалась автором перед написанием диалогов (доктринальный подход), либо развивалась от одного к другому с течением времени (девелопменталистский подход). Согласно Прессу, дискуссия начала разворачиваться вокруг сложившейся традиции, в рамках которой для изучения корпуса диалогов использовались те же интерпретационные практики, что и для других философских трактатов. Многими платоноведами, в т. ч. такими влиятельными, как Эд. Целлер в зарубежной литературе, и А. Ф. Лосев в отечественной, отстаивалась позиция о незначительности литературной формы диалогов и всех составляющих её элементов в качестве источника информации о заключенных в тексте идеях.

Особый статус платоновского текста подчёркивает в своей статье «Прыгающий лебедь. О драматическом подходе к диа-

[1] *Press G. A.* The State of the Question in the Study of Plato // The Southern Journal of Philosophy. 1996. Vol. XXXIV. P. 507–532.

логам Платона» И. А. Протопопова, утверждая, что диалоговая форма — специальный приём, используемый Платоном для того, чтобы не высказывать мысль прямо. Кроме того, автор статьи характеризует структуру диалогов как «четырёхступенчатую».[2] С её точки зрения, Сократ в рамках диалога, начиная с вещей и их отражений, постепенно переходит к обсуждению идей, как бы «прыгая» из одной четвиричной части диалога в другую, выражая соответствующие им образы мышления и восприятия. Таким образом, Платон помещает в диалог три или четыре последовательные способа рассуждения, которые развиваются в процессе от простых к более сложным, позволяя читателю проследовать за ним вместе с участниками диалога и, возможно, прийти к пониманию подлежащей рассмотрению идеи.

Мы полагаем, что драматчиеский подход может служить основой для возможности множественных интерпретаций, под которыми подразумевается определённый спектр методологических условий, при соблюдении коих возможно непротиворечивое сосуществование нескольких вариантов историко-философской интерпретации подлежащего исследованию текста, которые в то же время не противоречат изначальному замыслу автора и не ставят исследователя в позицию полной свободы истолкования. Драматический подход, рассматриваемый с методологической точки зрения, предоставляет обозначенные выше условия при обращении к корпусу диалогов Платона. Утверждение данного взгляда на методологию подразумевает с одной стороны дискуссию с позицией доктриналистов, утверждающих единственно верный вариант прочтения текста, с другой — устранение вольного прочтения текста с пренебрежением к авторскому замыслу. Возможность существования множественных интерпретаций также представлена в работе Т. И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки».[3]

[2] *Протопопова И. А.* Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона // Логос. 2012. №6. С. 85–100.

[3] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки // Т. И. Ойзерман. 2-е изд. М.: Мысль, 1982.

Vitaliy Karimov; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), Research Assistant

Dramatic turn in Plato studies as a base for multiple interpretations

The report emphasizes the correlation of two methodological settings — doctrinalist and dramatist approaches to the interpretation of Plato's dialogues, their relevance and methodological significance in contemporary historical-philosophical research. The ideas in the works of G. Press, as the author who pointed out the dichotomy between doctrinalism and the new direction of dramatism, and I. A. Protopopova, who presented in her article "The Leaping Swan. On the Dramatic Approach to Plato's Dialogues" the concept of the 'four-stage structure' of the dialogues of the corpus, are considered as a modern dramatic approach. The methodological significance of the dramatic approach is suggested as a basis for justifying the possibility of multiple interpretations within a single dialog. The key concepts of the approach are also used to limit free interpretation that contradicts the author's intent. As support for the thesis about the consistency of several parallel interpretations, we cite T. I. Oizerman's concept expressed in his work "Problems of Historical-Philosophical Science."

Keywords: dramatic approach, Platonic Corpus, interpretation, doctrinalism, methodology of historical-philosophical research

Рычков Александр Леонидович; Союз философов «Вольная Философская Ассоциация» (Сатка, Россия), директор по научной работе

Μαγνητις λιθος: странствия метафоры Платона

Платон упоминает магнит в «Ионе» (533d, 535e) и «Тимее» (80c), называя его гераклейским камнем, или камнем, который Еврипид назвал магнесийским (Plat. *Ion*. 533d). Однако до наших дней исследователи Платона не определились с местом, от которого получил название Μαγνῆτις λίθος. Называются как сама македонская/фессалийская область Магнезия, так и города колонистов из Магнезии (Магнисии) в Малой Азии: Магнезия у Си-

пила в Лидии и Магнезия на Меандре в Ионии. Чтобы устранить путаницу, недавно даже было предложено отказаться от географических названий и читать λίθος Ἡράκλεια и Μαγνῆτις λίθος от личных имен, т. е. «камень Магнеса» и «камень Геракла» (или «камень, подобный Гераклу»). В докладе рассматриваются первоисточники наших сведений о магнезийском камне: его происхождении и символизме. Доказывается гипотеза, что эта путаница вызвана тем фактом, что разные первоисточники свидетельствуют о разных «камнях из Магнезии». Об этом свидетельствует несохранившееся сочинение «О камнях» (Περὶ λίθων) Сотака (Sotacus, кон. IV в. до н. э.), пересказанное Плинием в XXXVI книге «Естественной истории» (XXV. 128.1–10.). Сотак делит магнит на 5 пород, а также два пола. Эти магниты разного географического происхождения и символических свойств. В заключение доклада кратко прослежена история метафор мужского и женского камня из Магнезии. Предложен и рассмотрен перевод главы Плиния о магните, отсутствующий на русском языке. Для истолкования фрагмента о магните у Плиния и отмеченных выше противоречий предпринята попытка привлечь гностико-герметические и византийские источники о камне из Магнезии, опиравшиеся на утраченные ныне классические и александрийские алхимические свидетельства. Показано развитие сократовой метафоры о намагниченных кольцах из «Иона» в «Герметическом корпусе» и у александрийских гностиков. Герменевтически важными признаны свидетельства Стефана Александрийского.

Ключевые слова: Платон, Плиний Старший, естественная история, магнит, метафора

Alexander Rychkov; Union of Philosophers "Volfila" (Satka, Russia), Director of Research

Μαγνητις λιθος: the Wanderings of Plato's Metaphor

Plato mentions the magnet in the *Ion* (533D, 535E) and the *Timaeus* (80C), referring to it as the "Heraclean stone," or the stone which Euripides called the Magnesian (Plat. *Ion* 533d). However, to this day, scholars of Plato have not reached

a consensus regarding the geographical origin from which the name Μαγνῆτις λίθος derives. Both the Macedonian region of Magnesia and cities in Asia Minor—Magnesia ad Sipylum in Lydia and Magnesia on the Maeander in Ionia—have been proposed. In order to dispel this confusion, it has even recently been suggested that we abandon geographical interpretations altogether and instead interpret λίθος Ἡράκλεια and Μαγνῆτις λίθος as deriving from personal names, i. e., "the stone of Magnes" and "the stone of Heracles." This report examines the primary sources of our knowledge about the Magnesian stone—its origin and symbolism. It argues the hypothesis that this confusion stems from the fact that various sources speak of different "stones from Magnesia." Evidence for this can be found in the now-lost treatise *On Stones* by Sotacus (late 4th century BCE), which is summarized by Pliny the Elder in Book XXXVI of the *Natural History* (XXV.128.1–10). According to Pliny, Sotacus distinguishes five kinds of magnes and two genders: 'male' and 'female'. These magnets differ in both their geographical origins and symbolic properties. The conclusion of the paper briefly traces the history of the metaphors of the male and female stones from Magnesia. A translation of Pliny's chapter on the magnet is proposed.

Keywords: Plato, Pliny the Elder, natural history, magnet, metaphor

Васильева Ольга Олеговна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), магистр

Мистериальная и «магическая» лексика в философии Платона

Несмотря на то, что в некоторых своих произведениях («Государство», «Законы») Платон активно критикует занятие магией, Corpus Platonicum, тем не менее, является одним из важнейших источников информации о греческой религии, мистериальных обычаев и магической практики классического периода. Во многих своих диалогах Платон изображает Сократа магом и заклинателем, способным силой слова менять чужие убеждения. Платон также ис-

пользует специфическую «магическую» лексику, к примеру, pharmakon (зелье) и epode (песнь, заклинание) для определения некоторых философских практик Сократа. Помимо этого, Платон активно использует в диалогах мистериальные образы («Пир», «Государство», «Федр»), более того, буквально технические мистериальные термины — это было понятно еще античным комментаторам. Предполагается, что Платон намеренно использует мистериальную терминологию (epopteia, aleitheia, anamnesis и тд) для объяснения философских концепций и истин, находящихся за пределами рационального познания (мир идей). Через призму этой специфической лексики и предполагается рассмотреть связь философии Платона с Элевсинскими мистериями, а также с мистическим учением орфиков.

Ключевые слова: Платон, Платоновский корпус, магия, мистерии, Элевсинские мистерии, орфизм, мистериальная лексика, магические практики, философия Платона

Общеизвестно, что Платон достаточно активно критиковал занятия магией в своих произведениях, представляя магов софистами и смутьянами, а значит, потенциально опасными элементами для общества и государства. В связи с этим многие исследователи предполагали, что Платон либо вообще не имел ни малейшего отношения к мистериальным и магическим практикам, либо скептически относился к данным занятиям. Тем не менее, уже античные комментаторы отмечали обильное использование Платоном, к примеру, «магической» лексики, которая была связана с народными культами и занятием колдовством (например, pharmakon — так назывался и любовный колдовской напиток, и яд, сваренный Медеей). Помимо этого, в диалогах Платона встречается и мистериальная терминология (можно сказать даже, что «технические термины» — epopteia, pompe, deimata, myesis и т. д.), мистериальные образы и метафоры, в которые он облекает свои философские концепции. Особо известными образами, которые напрямую, как предполагается, связаны с мистериями, считаются Лестница Эроса («Пир»), знаменитая Платоновская Пещера («Государство») и миф о Душе («Федр»).

В своем докладе я хочу рассмотреть вышеупомянутые образы, напрямую связанные с Элевсинскими мистериями. Лестница Эроса — как метафора восхождения души — явно является образом мистерии с ее ритуальными стадиями: ритуалы очищения, подготовки, восхождения, а также инициация и эпоптейя — лицезрения и сопричастия Божественному.

Особое внимание нужно уделить и орфическим мотивам в философии Платона. Орфизм — мистико-эзотерическое учение, связанное с именем мифического певца и поэта Орфея. Изначально орфизм воспринимался исключительно как маргинальный народный культ, и философские школы тоже считали его таковым. Надо сказать, что и Платон относился к фигуре Орфея негативно, считая его поэтом-обманщиком, однако же все равно заимствует орфические образы и лексику, придавая им новые смыслы и контекстуализируя в пределах своих философских идей. В частности, платоновское учение о душе явно несет в себе элементы орфического влияния (в том числе, и известная пара σῶμα — σῆμα).

Также необходимо рассмотреть и особую мистериальную и магичскую лексику, используемую Платоном в «Пире» и в «Федоне», где и происходит перенос магической лексики в поле философии.

Исходя из всего выше рассмотренного, можно сказать, что Платон в своей философии достаточно серьезно опирался на мистико-эзотерические учения своего времени, был знаком с элитарными и народными мистериальными культами и многими магическими практиками, а также — что самое важное — считал основной задачей философии возможность постижения божественных форм точно так же, как и благодаря мистерии.

Olga Vassiljeva; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), MA

Mysteriological and "magical" lexicon in Plato's philosophy

While Plato famously criticized magic in works such as Republic and Laws, the Corpus Platonicum remains one of the primary and most significant sources for understanding

Greek magic, mystical practices, and witchcraft during the Classical period. For instance, Socrates is portrayed as a magus or enchanter whose dialectical methods harness the power of speech to transform others' convictions. Plato's dialogues further employ a distinct magical lexicon—including terms such as pharmakon (potion/drug) and epode (spell/incantation)—to describe and define Socratic philosophy. Beyond this, Plato integrates mysteriological imagery (e. g., in Symposium, Republic, and Phaedrus) and adopts precise "technical" terminology associated with mystery cults—a practice noted even by ancient commentators. Scholars argue that Plato deliberately employs this mysteriological language (epopteia, aletheia, anamnesis, etc.) to articulate philosophical truths that transcend rational cognition, situating them within the transcendent realm of Ideas. Through an analysis of this unique lexicon, this study investigates the relationship between Platonic philosophy and the influence of Eleusinian Mysteries and Orphic traditions, shedding light on how mystical frameworks underpin his metaphysical epistemology.

Keywords: Plato, Corpus Platonicum, magic, magical practices, Eleusinian mysteries, mysteries, orphics, orphism, mysteriological lexicon

Рохмистров Владимир Геннадьевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Давал ли Платон определение человека?

Всем известна сохраненная Диогеном Лаэртским забавная шутка о том, что Платон в Академии определил человека как двуногое существо без перьев. Однако когда мы пытаемся на основании сочинений самого главы Академии воспроизвести его понимание того, что такое человек, у нас получается весьма противоречивая картина. Во-первых, человек у Платона представляется существом как минимум двойственным — это, прежде всего, душа и тело, связанные друг с другом то как антагонисты, то как союзники. Во-вторых, человек представляется понимаемым в трех различных планах —

мифологическом, природном и мистическом. В статье предпринимается попытка понять, предлагал ли Платон некое единое представление о таком многоплановом и двойственном существе как человек.

Ключевые слова: человек, определение, Платон, Аристотель, антропология

Vladimir Rokhmistrov; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), graduate student

Did Plato give a definition of man?

Everybody knows the funny joke preserved by Diogenes Laërtius about Plato determined man in the Academy as a featherless biped. However, when we try to reconstruct his understanding of what man is based on the works of the head of the Academy himself, we get a very contradictory picture. Firstly, man in Plato is presented as at least a dual being — this is, first of all, the soul and the body, connected to each other sometimes as antagonists, sometimes as allies. Secondly, man is understood in three different planes — mythological, natural and mystical. The article attempts to understand whether Plato offered a single idea of such a multifaceted and dual being as man.

Keywords: man, definition, Plato, Aristotle, anthropology

Дмитров Игорь Игоревич; Военно-морская академия имени Адмирала Флота Советского Союза Н. Г. Кузнецова (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант, научный сотрудник

Платон о различии мифа и логоса в платоновских диалогах

С характером платоновских произведений связано серьезное затруднение, которое препятствует пониманию его философии. А именно — прекрасная форма его диалогов, которые одновременно являются и выдающимися литературными произведениями — не

только философскими, но и принадлежат к художественной литературе античности. В этой прекрасной художественной форме диалогов перемешаны подлинная философия с различными представлениями и даже мифами древних. Известно, что Платон не удовлетворялся существующими мифами у греков, а еще вдобавок творил и свои для разработки того содержания, которое уже созрело в представлениях его современников. Сочетание разнородных форм — философской и нефилософской, художественной и религиозной формы — препятствует прежде всего усвоению содержания платоновского учения. Это некоторая неизбежная плата, которую Платону приходится платить за то, что он вынужден через прекрасную форму привлекать внимание к своей философии неподготовленного собеседника.

Ключевые слова: диалоги Платона, форма, содержание, диалектика, идея, разум, логос

Стремление быть интересным для сознания, — а что более интересного было для греческого сознания, чем мифы? — не прошло бесследно для усвоения платоновского учения. Поэтому очень часто его художественные образы принимают за его мысли, что как раз и служит всяческой путанице. Популярную форму изложения содержания, специально разработанную для тех, кто только приступает к знакомству с философией Платона, путают с самим содержанием его учения. И хотя Платон всегда предупреждает, что, поскольку излагать мысль долго и трудно, он расскажет взамен миф (то есть во всех необходимых местах он сразу говорит: это не мысль, а миф), мало кто обращает внимание на эти предупреждения и различает между мыслью Платона и теми образами, которые он этой мысли даёт для выражения. В связи с этой трудностью возникают ошибки в понимании платоновского учения. Во-первых, потому что вина лежит на самом Платоне за эти ошибки. Ясно, что он хотел быть не только популярным и поэтому сочинял мифы и всяческие образы, но еще требует обязательного внимания тот пункт, что философия еще не достигла у Платона такой зрелости, чтобы он мог без этих мифов и образов обойтись. Не

только для популярности он их применял, но еще и потому, что это еще была не вполне зрелая теоретическая форма его философского учения. И во-вторых, необходимо осознать, что для того, чтобы понять Платона, надо все-таки научиться мыслить, а это не происходит «вдруг». Ведь для того, чтобы дойти до сути платоновской мысли, нужно научиться мыслить не только у Платона, но и у Аристотеля, и у всех тех, кто был после них, — и только в результате этой учебы и можно по-настоящему Платона понять, но не раньше. Любого настоящего философа, а в особенности такого выдающегося, как Платон, нельзя понять без всей истории философии, не поняв всю историю философии. И к Платону это к первому относится по-настоящему. Потому что перед нами есть все его произведения, и никаких догадок и реконструкций уже делать не нужно. Что Платон говорил об идеях, становится возможным понимать все больше и больше, идя по истории философии после Платона. Ведь он оказывал влияние на всех философов, выступивших после него, и тем самым они дают ключ к пониманию того, какой вклад внес Платон в своем учении в философское познание философского предмета. Именно потому, что сам он еще зрелой формы своей мысли дать не мог в связи со своим необходимым местом в истории философии.

Igor Dmitrov; Naval Academy named after Admiral of the Fleet of the Soviet Union N. G. Kuznetsov (Saint-Petersburg, Russia), University Teacher; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate, Research Assistant

Plato on the distinction between myth and logos in Plato's dialogues

There is a serious difficulty connected with the character of Plato's writings which hinders the understanding of his philosophy. Namely, the beautiful form of his dialogues, which are at the same time outstanding literary works — not only philosophical, but belonging to the fiction of antiquity. This beautiful artistic form of the dialogues mixes genuine philosophy with various representations and even myths of the

ancients. It is known that Plato was not satisfied with the existing myths of the Greeks, but in addition created his own to develop the content that had already matured in the ideas of his contemporaries. The combination of heterogeneous forms — philosophical and non-philosophical, artistic and religious forms — prevents, above all, the assimilation of the content of Plato's teaching. This is a certain inevitable price that Plato has to pay for having to draw the attention of an unprepared interlocutor to his philosophy through a beautiful form.

Keywords: Plato's dialogues, form, content, dialectic, idea, reason, logos

Секция 2 «Платонизм и аристотелевская традиция»

Маковецкий Евгений Анатольевич, доктор философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Решён ли вопрос о предмете аристотелевских «Категорий»?

Определение предмета, или цели, (σκοπός) изучаемой книги является необходимым этапом её освоения и неукоснительно требуется правилами экзегетики. Предмет «Категорий» определялся в комментаторской литературе по-разному, однако весь спектр возможных определений сводится к четырём: предметом «Категорий» является 1) звучащее, или глас, (φωνή), 2) вещь (πρᾶγμα), 3) мысль (νόημα), 4) всё это в неразрывном единстве (т. е. φωνή-πρᾶγμα-νόημα). Большинство комментаторов, включая и Порфирия (но не в Исагоге, а в его комментарии на «Категории»), видели предмет «Категорий» трёхчастным (φωνή-πρᾶγμα-νόημα). В Исагоге же Порфирий ограничивается техническим, неполным, определением предмета Категорий, в частности, отказываясь для простоты определять отношение десяти категорий к бытию. Для читателей же Исагоги посредством такого технического определения предмета «Категорий», а, в сущности, неопределённости предмета «Категорий», открывается возможность понимать десять категорий всего лишь в качестве имён (ὄνομα). Историко-философский курьёз состоит в том, что это техническое Порфириево определение предмета «Категорий» (которое собственно, и определением не является, поскольку не соответствует ни одной из четырёх возможностей определения предмета «Категорий»), во-первых, стало основой для интерпретации десяти категорий в качестве имён. Во-вторых же, стало основой для своеобразного понимания са-

мих «Категорий» большинством философов, начиная если и не с Боэция, то уже наверняка со времён схоластики вплоть до настоящего времени.На наш взгляд, разрешение этой парадоксальной ситуации состоит в возврате к александрийской традиции толкования предмета «Категорий» (начиная, по меньшей мере, со школы Аммония, сына Гермия), отслеживании традиции понимания предмета «Категорий» в византийской философии (от Фемистия до Феодора Метохита), и на этом основании — в ревизии нашего собственного понимания как предмета «Категорий», так и онтологического статуса десяти категорий.

Ключевые слова: «Категории» Аристотеля, комментарии на «Категории», «Исагога» Порфирия, предмет (σκοπός) «Категорий»

Eugene Makovetsky, DSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Has the question of the subject of Aristotle's Categories been resolved?

The definition of the subject, or purpose, (σκοπός) of any book is necessary for its understanding and is strictly required by the rules of exegesis. In the commentary literature there are four definitions of the purpose of the Categories: the subject of the "Categories" is 1) the sound, or voice, (φωνή), 2) the thing (πρᾶγμα), 3) the thought (νόημα), 4) all this in an inseparable unity (i. e. φωνή-πρᾶγμα-νόημα). Most commentators, including Porphyry (in his commentary on the "Categories"), saw the subject as three-part (φωνή-πρᾶγμα-νόημα). In the Isagoge, Porphyry limits himself to a technical, incomplete, definition of the subject of the Categories, in particular, refusing for the sake of simplicity to define the relation of the ten categories to being. For readers of the Isagoge, through such a technical definition of the subject of the "Categories" the possibility opens up to understand the ten categories merely as names (ὄνομα). The historical-philosophical curiosity is that this technical Porphyry's definition, firstly, became the

basis for interpreting the ten categories as names. Secondly, it became the basis for a peculiar understanding of "Categories" by most philosophers up to the present time. The resolution of this paradoxical situation consists in returning to the Alexandrian tradition of interpreting the subject of "Categories," tracing the tradition of understanding the subject in Byzantine philosophy, and on this basis — in revising our own understanding of both the subject of "Categories" and the ontological status of the ten categories.

Keywords: Aristotle's *Categories*, comments on the *Categories*, *Isagoge* by Porphyry, subject of the *Categorie*s

Мельников Сергей Анатольевич, кандидат философских наук, доцент; Институт философии РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Перипатетик Кратипп из Пергама и его наследие

В данном докладе предоставлены результаты анализа всей имеющейся информации о философе-перипатетике I в. до н. э. Марке Туллии Кратиппе, родившемся в Пергаме (Малая Азия) на рубеже II-I вв. до н. э., сохранившейся благодаря показаниям оригинальных античных литературных источников и данных эпиграфики (всего 21 свидетельство по изданию Dorandi-Verde, 2019). У Кратиппа учились философской премудрости как Цицерон, так и Марк Юний Брут. Не позднее 44 г. до н. э. Кратипп преподавал свою философию в Афинах, где в 44/43 гг. до н. э. у него проходил курс обучения сын Цицерона — Марк, позднее составивший Кратиппу компанию во время поездки последнего в Азию. Цицерон утверждал, что Кратипп был убеждён в достоверности данных, предоставляемых сновидениями и сверхъестественным вдохновением (лат. furor), но отвергал все прочие разновидности дивинации, т. е. техники предсказания будущих случайных событий (поздн. лат. futura contingentia). Кратипп, по-видимому, полагал, что чувственные порывы души и естественные желания не

могут существовать отдельно от тела и связанных с ним обстоятельств, однако мысль достигает своей наибольшей выразительной силы только тогда, когда она максимально свободна от телесного взаимодействия, и по этой причине удачливость предсказаний напрямую зависит от воздействия сверхъестественных сил на ту часть души, которая не обусловлена природной телесностью. Основные источники наших знаний о Кратиппе — Цицерон, Плутарх, Тертуллиан и Клавдий Элиан: Cicero, *Brutus*, 250; *Epistulae ad familiares*, XII, 16 [328], 2; XVI, 21 [337], 3 et 5; *De divinatione* I, 5; 70–71; 113; II, 100–101; 107–109; *De officiis* I, 1–2; II, 7–8; III, 5–6; 33; 121; Plutarchus, *Pompeius*, 75, 3–5; *Brutus*, 24, 1; *Cicero*, 24, 7–8; Tertullianus, *De anima* 46, 10; Claudius Aelianus, *Varia historia*, VII, 21.

Ключевые слова: Кратипп, Цицерон, дивинация, проблема душа-тело, поздняя перипатетическая традиция

Sergey Melnikov, CSc in Philosophy, Associate Professor; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), Senior Researcher

The Peripatetic Cratippus of Pergamon and His Legacy

This report presents the results of the analysis of all available information about the 1st century BC Peripatetic philosopher Marcus Tullius Cratippus, born in Pergamon (Asia Minor) at the turn of the 2nd and 1st centuries BC, preserved thanks to the testimony of original ancient literary sources and epigraphic data (a total of 21 testimonies according to the Dorandi-Verde publication, 2019). Cratippus taught philosophical wisdom to both Cicero and Marcus Junius Brutus. No later than 44 BC, Cratippus taught his philosophy in Athens, where in 44/43 BC Cicero's son Marcus studied under him, and later accompanied Cratippus during the latter's trip to Asia. Cicero claimed that Cratippus was convinced of the reliability of data provided by dreams and supernatural inspiration (furor), but rejected all other forms of divination, i. e. techniques for predicting future random events. Cratippus apparently believed that the sensual im-

pulses of the soul and natural desires cannot exist separately from the body and the circumstances associated with it, but that thought achieves its greatest expressive power only when it is maximally free from bodily interaction, and for this reason the success of predictions directly depends on the influence of supernatural forces on that part of the soul that is not conditioned by natural corporeality. The main sources for our knowledge of Cratippus are Cicero, Plutarch, Tertullian, and Claudius Aelian: Cicero, *Brutus*, 250; *Epistulae ad familiares*, XII, 16 [328], 2; XVI, 21 [337], 3 et 5; *De divinatione* I, 5; 70–71; 113; II, 100–101; 107–109; *De officiis*, I, 1–2; II, 7–8; III, 5–6; 33; 121; Plutarchus, *Pompeius*, 75, 3–5; *Brutus*, 24, 1; *Cicero*, 24, 7–8; Tertullianus, *De anima* 46, 10; Claudius Aelianus, *Varia historia*, VII, 21.

Keywords: Cratippus, Cicero, divination, soul-body problem, late Peripatetic tradition

Катречко Сергей Леонидович, кандидат философских наук, доцент; Государственный академический университет гуманитарных наук (Москва, Россия), доцент; Фонд «Центр гуманитарных исследований» (Москва, Россия), главный редактор «Трансцендентального журнала»

Платон и Аристотель: говорил ли Платон о сущности [вещей]?

Говорил ли Платон о сущности [вещей]? С одной стороны, конечно, «да», когда Платон вводит свой термин *усия* (диалог «Софист»). Но, с другой стороны, платоновская сущность — это не аристотелевская [первая] сущность из его «Категорий». При этом можно показать, что в определенном смысле у Платона не было и понятия (категории) *вещи* (см. его диалог «Федон», где Платон описывает мир как взаимопереход противоположностей (Анаксимандр)). В своей «Никомаховой этике» (обсуждая идею Блага) Аристотель позиционирует два [несовместимых друг с другом] подхода: «что же касается Блага, то определяется [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе, т. е. сущность (oysia) по

природе первичнее отношения — последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего, а значит общая идея для всего этого [для этих двух (противоположных) подходов. — К. С] невозможна» (1096a 17–23). Тем самым Аристотель задает два возможных рассмотрения Бытия (*resp.* два типа онтологии): через «сущность», и через «качества и отношения» (предикаты). Первый из них может быть соотнесен с аристотелевской *метафизикой вещей* (вещь определяется своей сущностью) а второй — с платоновской *метафизикой свойств / предикатов* (вещь определяется своими предикатами) или теорией тропов (замечу, что *теория тропов* — недавнее изобретение метафизики (см.: Williams D. C. (1986). Universals and existents), но, как мы показали в своем прошлом докладе «*Трансцендентальная метафизика Платона. Платоновский мир идей и онтология свойств*» на предыдущей конференции, платоновская метафизика предикатов выступает одним из первых вариантов теории тропов). Наш тезис состоит в том, что платоновская метафизика может обойтись без понятия сущности (в аристотелевском смысле), а вещь может задаваться своими свойствами-предикатами, что собственно и происходит при восприятии вещей.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, сущность, вещь, противоположность, теория тропов

Sergey Katrechko, CSc in Philosophy, Associate Professor; State Academic University for the Humanities (Moscow, Russia), Associate Professor; Foundation for Humanities (Moscow, Russia), Head of Chair "Studies in Transcendental Philosophy"

Plato and Aristotle: did Plato talk about the essence [of things]?

Did Plato speak about the essence [of things]? On the one hand, of course, "yes," when Plato introduces his term 'ousia' (dialogue "Sophist"). But, on the other hand, Plato's essence is not Aristotle's [first] essence from his "Categories." At the same time, it can be shown that in a certain sense Plato did not even have a concept (category) of a thing (see his dialogue

"Phaedo," where Plato describes the world as a mutual transition of opposites).In his "Nicomachean Ethics" Aristotle positions two approaches: "as for the Good, it is determined [in the categories] of essence, quality and relationship, and meanwhile [the existing] in itself, i. e. essence (oysia) is by nature more primary than relation — the latter resembles an offshoot, a secondary property of being, and therefore a common idea for all of this [for these two (opposite) approaches. — K. S.] is impossible" (1096a17–23).Thus, Aristotle sets two possible views of Being (resp. two ontology): through "essence" and through "qualities and relations" (predicates). The first of them can be related to Aristotle's metaphysics of things (a thing is defined by its essence) and the second — to Plato's metaphysics of predicates (a thing is defined by its predicates) or the theory of tropes (I note that the theory of tropes is a recent invention of metaphysics, but, as we showed in my previous talk at the previous conference, Plato's metaphysics of predicates is one of the first versions of the theory of tropes).

Keywords: Plato, Aristotle, essence, thing, opposite, theory of tropes

Санженаков Александр Афанасьевич, кандидат философских наук; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), старший научный сотрудник

Платон и Аристотель об инструментальном разуме*

В докладе представлены модели инструментального разума согласно Платону и Аристотелю. Сам термин приобретает популярность в связи с критической работой Адорно и Хоркхаймера «Диалектика просвещения». Считается, что впервые эта модель была артикулирована Аристотелем. Однако рефлексия античных философов по поводу человеческой рациональности была разнообразной, и споры по поводу роли разума в стремлении человека достичь блага не прекращались. Поэтому ограничиваться аристотелевским (еще и в усеченном виде) ответом неправильно. В связи с этим нам бы хотелось об-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01064, https://rscf.ru/project/25-28-01064/

ратиться к Платону, и ответить на вопрос, была ли у него концепция инструментального разума и в каком виде. Известно, что Платон и Аристотель солидарны относительно разделения души на разумную и неразумную части (*Resp.* 439c3-d8). Цель практического разума заключается в ограничении неразумных стремлений и вожделений. При этом благо считается обоими философами самым универсальным предметом целеполагания, и оно отличается от средств, с помощью которых мы его достигаем (Gorg. 468a-d). Гипотеза, которую мы будем доказывать в нашем докладе: именно разделение души на разумную и неразумную части порождает инструментальную модель практического разума у Платона и Аристотеля.

Ключевые слова: практический разум, благо, Платон, Аристотель, цель, действие

В 1947 году вышла в свет работа Т. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика просвещения», где исследовался и критиковался проект Просвещения. Критика инструментального разума у Хоркхаймера и Адорно сводится к следующим тезисам: практическая рациональность в эпоху Просвещения приобрела вид инструментального разума, который специфичен тем, что ограничивает свои оценки средствами, и полностью игнорирует цели человеческой деятельности. Такая модель рациональности породила технократическую цивилизацию, в которой любые цели находят оправдание. Суть инструментального разума состоит в том, что он не способен избирать цели, в его компетенции входит поиск наиболее адекватных инструментов для достижения уже имеющихся целей. Считается, что впервые эта модель была артикулирована Аристотелем, который полагал, что мы не выбираем цели («если желание (βούλησις) [направлено], скорее, на цель, то сознательный выбор (προαίρεσις) имеет дело со средствами к цели, например мы желаем быть здоровыми и мы желаем быть счастливыми и так и говорим: [«желаю быть здоровым или счастливым»], но выражение «мы избираем быть здоровыми или счастливыми» нескладно» — *EN* 1111b26–30). Адорно и Хоркхаймер выступают с критикой инструментального разума, показывая,

что его порочность скрывается в невозможности регулировать целеполагание и как следствие в возможной аморальности (поиск средств для достижения этически неприемлемых целей может быть вполне рациональным).

Проблема с моделью инструментального разума заключается в том, что она не учитывает нюансы отельных историко-философских экземпляров. Даже Аристотель, на которого часто ссылаются как на первого инструменталиста, при более пристальном рассмотрении демонстрирует неоднозначность такой классификации. Рефлексия античных философов по поводу человеческой рациональности была разнообразной, и споры по поводу роли разума в стремлении человека достичь блага не прекращались. Поэтому ограничиваться аристотелевским (еще и в усеченном виде) ответом неправильно. В связи с этим нам бы хотелось обратиться к Платону, и ответить на вопрос, была ли у него концепция инструментального разума и в каком виде.

Известно, что Платон и Аристотель солидарны относительно разделения души на разумную и неразумную части (*Resp.* 439c3–d8). Цель практического разума заключается в ограничении неразумных стремлений и вожделений. При этом благо считается обоими философами самым универсальным предметом целеполагания, и оно отличается от средств, с помощью которых мы его достигаем (*Gorg.* 468ad). И для Платона, и для Аристотеля мнимое благо, к которому стремятся порочные люди, было теоретической проблемой. Необходимо было либо отказаться от тезиса «всякая цель есть благо», либо поступиться понятийным единством блага. Сейчас мы не будем подробно останавливаться на этом моменте, нас интересует лишь тот факт, что для обоих классиков античной философии целеполагание не является предметом выбора, поскольку благо, согласно их философским интуициям, обязывает нас влечься к себе. В связи с этим практической рациональности остается только прокладывать пути достижения блага и счастья. Гипотеза, которую мы будем доказывать в нашем докладе: именно разделение души на разумную и неразумную части порождает инструментальную модель практического разума у Платона и Аристотеля.

Alexander Sanzhenakov, CSc in Philosophy; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), Research Fellow

Plato and Aristotle on Instrumental Reason*

The report presents models of instrumental reason according to Plato and Aristotle. The term itself gains popularity in connection with the critical work of Adorno and Horkheimer "Dialectic of Enlightenment." It is believed that this model was first articulated by Aristotle. However, the reflection of ancient philosophers on human rationality was diverse, and disputes about the role of reason in the desire of man to achieve good did not cease. Therefore, it is wrong to limit ourselves to Aristotle's answer (even in a truncated form). In this regard, we would like to turn to Plato and answer the question of whether he had a concept of instrumental reason and in what form. It is known that Plato and Aristotle are in solidarity regarding the division of the soul into rational and irrational parts (Resp. 439c3-d8). The goal of practical reason is to limit irrational aspirations and desires. At the same time, the good is considered by both philosophers to be the most universal object of goal-setting, and it differs from the means by which we achieve it (*Gorg.* 468a-d). The hypothesis that we will prove in our report: it is precisely the division of the soul into rational and irrational parts that gives rise to the instrumental model of practical reason in Plato and Aristotle.

Keywords: practical reason, good, Plato, Aristotle, goal, action

Артемьев Тимур Мурманович, кандидат философских наук, доцент; Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Роль красоты в процессе катарсиса у Платона и Аристотеля

Согласно Платону, красота — одна из важнейших метафизических идей, отблески которой мы находим в окружающих нас вещах и людях. Она соответству-

* The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No 25-28-01064, https://rscf.ru/en/project/25-28-01064/

ет принципам порядка и гармонии. Катарсис связан с нашей чувственностью, однако не в полной мере. Очищение приходит от воздействий искусства или педагогических приемов. Оба явления безусловно связаны с постижением идей. По Платону перед тем, как познать красоту, нужно испытать катарсис. Иначе говоря, катарсис это необходимое условие для восприятия красоты как таковой. В философии Аристотеля катарсис и красота связаны противоположным образом. То есть целью Аристотеля становится катарсис, а не красота, как у Платона. Главная эстетическая категория у Аристотеля выступает в роли необходимого компонента катарсического процесса. Красивое искусство приводит к позитивным эмоциональным изменениям, которые помогают человеку достичь очищения души.

Ключевые слова: красота, катарсис, Платон, Аристотель, литература

Timur Artemev, CSc in Philosophy, Associate Professor; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

The role of beauty in the process of catharsis in Plato and Aristotle

According to Plato, beauty is one of the most important metaphysical ideas, reflections of which we find in the things and people around us. It corresponds to the principles of order and harmony. Catharsis is associated with our sensuality, but not fully. Purification comes from the effects of art or pedagogical techniques. Both phenomena are definitely associated with comprehension of ideas. According to Plato, before knowing beauty, you need to experience catharsis. In other words, catharsis is a necessary condition for the perception of beauty as such. In Aristotle's philosophy, catharsis and beauty are connected in the opposite way. That is, Aristotle's goal is catharsis, not beauty, like Plato's. Aristotle's main aesthetic category acts as a necessary component of the cathartic process. Beautiful art leads to positive emotional changes that help a person achieve soul cleansing.

Keywords: beauty, catharsis, Plato, Aristotle, literature

Лихтер Павел Леонидович, кандидат юридических наук, доцент; Пензенский государственный университет (Пенза, Россия), доцент

Лингвистические аргументы Аристотеля против теории эйдосов Платона: значение для теории права

Суть разногласий по вопросу теории эйдосов между Платоном и Аристотелем можно интерпретировать в гегелевском духе: в терминах борьбы и единства противоположностей. На одном полюсе находится дедуктивная оптика Платона, которая предполагает, что мир идей буквально просвечивает мир реальных вещей. На другом полюсе располагается индуктивный подход Стагирита, согласно которому мир реальных вещей постоянно стремится к самореализации. Это стремление можно назвать идеей, но не в трансцендентальном смысле, поэтому «аристотелевская идея» отличается от «платоновской идеи» тем, что носит имманентный характер (то есть реализуется в конкретной вещи реального мира). Критика теории эйдосов Аристотеля во многом эта критика носит технический характер, но также он делает ставку на то, что теперь принято называть философией языка. В том числе, для опровержения аргументов платоников Аристотель применяет интересную пару технических терминов: унивокальность (синонимия) — мультивокальность (омонимия). Главный «лингвистический аргумент» у Стагирита сводится к тому, что последователи Платона предпочитают видеть унивокальность там, где на самом деле активирована мультивокальность. Указанный аргумент и сама дихотомия имеют значение не только для лингвистического анализа, но и для исследования ряда центральных понятий в юриспруденции.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, теория эйдосов, унивокальность, мультивокальность, критика теории эйдосов, фундаментальная юриспруденция, онтология права

Структура «Метафизики» Аристотеля демонстрирует его взгляд на развитие философской мысли: учение Платона (рассмотренное в шестой главе) представлено как логи-

ческое продолжение идей пифагорейцев (пятая глава), что подчеркивает их интеллектуальную преемственность. Аристотель особо отмечает фундаментальный редукционизм пифагорейской школы — углубившись в математические исследования и достигнув в них совершенства, они стали рассматривать математические начала как универсальные основания бытия.[1]

В «Метафизике» критика Аристотелем платоновского учения представлена фрагментарно в различных частях текста, тогда как шестая глава содержит лишь сжатое изложение его основных положений. При этом сохранились свидетельства о существовании отдельного аристотелевского труда, целиком посвящённого анализу платоновской теории идей. «Об идеях» (греч. Περὶ Ἰδεῶν) — это небольшое эссе Аристотеля, которое сохранилось фрагментарно благодаря цитированию в комментариях к «Метафизике» Александра Афродисийского.[2]

Характерно, что в «Об идеях» он неизменно начинает рассмотрение вопроса с нейтрального (что в его системе является методологической предпосылкой) представления доводов противной стороны для их последующей рациональной критики. Аргументы Платона (и последующих сколархов Академии) «от знания» Стагирит представляет следующим образом:

Если каждая наука исследует один и тот же предмет, а не какие-то чувственные частности, тогда этот предмет вечен, и он есть парадигма для вещей, которые входят в сферу данной науки (это эйдос данной науки). Так если медицинская наука есть наука не об этом (частном) здоровье, то должно существовать здоровье как таковое.

Затем Аристотель последовательно подвергает критике приведённые доводы, демонстрируя их несостоятельность в обосновании заявленных положений. При этом он отмечает, что хотя данные аргументы действительно указывают на

[1] *Аристотель.* Метафизика // Сочинения: в 4 томах / ред. В.Ф. Асмус, З.Н. Микеладзе, И.Д. Рожанский, А.И. Доватур. М.: Мысль, 1976–1983. Т. 1. С. 75.

[2] *Fine G.* On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 7.

существование неких сущностей за пределами единичных чувственно воспринимаемых вещей, это отнюдь не означает, что таковыми необходимо должны быть эйдосы в понимании платоников. «Ведь помимо частностей существуют общие вещи, и мы говорим, что науки имеют в виду как раз их».[3]

Указанный отрывок как раз демонстрирует ту двойственность позиции Аристотеля, которую В. Йегер обозначил как «платонизм Аристотеля»: парадоксальное сочетание критики учения Платона с сохранением фундаментальных принципов его философии. Именно поэтому сложно отличить «общие вещи» Аристотеля от эйдосов Платона. Даже если предположить, что «общие вещи» Аристотеля буквально погружены в конкретные вещи реального мира, то и в этой аристотелевской конструкции трудно увидеть принципиальную разницу с платоновской теорией сопричастности индивидуальных вещей соответствующим эйдосам.

Вся разница будет во *встречной* направленности мировоззренческих подходов Платона и Аристотеля. Для Платона в принципе *дефектные* вещи нашего мира сопричастны миру эйдосов. Чем более они ему сопричастны, тем менее они несовершенны. Для Аристотеля точкой отсчета является посюсторонний — изначально аксиологически нейтральный — мир. Только в нем и может реализоваться разнообразие этого мира. Реализуется это разнообразие через «частности», то есть через особенное (видовое различие). Родовое же, по Аристотелю, имеет значение больше для науки, но не для реальной жизни.

Аристотелевская критика теории эйдосов во многом носит технический характер. При этом в своей аргументации Стагирит опирается на подходы, предвосхищающие современную философию языка, используя для опровержения особую терминологическую пару: *синонимия — омонимия*.

Сразу следует заметить, что аристотелевское понимание терминов «синонимы» и «омонимы» значительно отличается от их понимания их современными лингвистами. Чтобы

[3] *Fine G.* On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 13.

избежать путаницы, переводчики предпочитают передавать аристотелевские значения этой пары понятий специальными терминами: «синонимия» переводится как одноименность, или унивокальность, а «омонимия» — как соименность, или мультивокальность.

Для Аристотеля синонимы — это не разные слова, имеющие одно и то же значение, но слово, которое имеет один и тот же смысл в разных контекстах (или один предикат, применяемый к разным субъектам). Напротив, при мультивокальности, одно и то же слово в разных контекстах может иметь разный смысл.

Главный «лингвистический аргумент» Аристотеля против теории эйдосов сводится к тому, что *платоники предпочитают видеть унивокальность там, где на самом деле активирована мультивокальность*. Следовательно, для Аристотеля даже идея блага лишена унивокальности. В зависимости от конкретного контекста применения она приобретает различные смысловые модуляции, демонстрируя свой принципиально мультивокальный характер.

Лингвистическая дихотомия Аристотеля «унивокальность — мультивокальность» — это методологический инструмент для систематического анализа объектов правовой реальности, а особенно — базовых категорий теории права. Так, некоторые понятия, даже правоведами воспринимаемые как унивокальные, в разных контекстах могут оказаться мультивокальными. Даже если удается доказать унивокальность ключевых правовых терминов «преступление», «выборы», «справедливость» и т. п. для всех участников правового дискурса, то за скобками все равно остается вопрос о соотношении синхронического и диахронического аспектов этой унивокальности. Так из факта консенсуса об однозначности термина «преступление» здесь и сейчас (в синхроническом аспекте) еще не следует, что эта унивокальность вырастает из правовой традиции и не будет отвергнута «там и потом» (в диахроническом аспекте).

Соответственно, для юридической науки бинарная оппозиция Аристотеля «унивокальность — мультивокальность»

может иметь инструментальное значение в двойном отношении: она поднимает проблему ложной унивокальности категорий права в качестве логических субъектов, или грамматических подлежащих и проблему ложной унивокальности правовых терминов в качестве логических предикатов или грамматических сказуемых.

Pavel Likhter, CSc in Law, Associate Professor; Penza State University (Penza, Russia), Associate Professor

Aristotle's Linguistic Arguments against Plato's Eidos Theory: Implications for Legal Theory

The essence of the disagreements on the theory of forms between Plato and Aristotle can be interpreted in the Hegelian spirit: in terms of the struggle and unity of opposites. At one pole is Plato's deductive optics, which suggests that the world of ideas literally shines through the world of real things. At the other pole is the inductive approach of the Stagirite, according to which the world of real things constantly strives for self-realization. This desire can be called an idea, but not in the transcendental sense, therefore the "Aristotelian idea" differs from the "Platonic idea" in that it is immanent in nature, that is, it is realized only in a specific thing in the real world. Aristotle criticizes the theory of forms with the help of arguments: "from knowledge," "one over many," "object of thought," "from the relative," "the third man." In many ways, this criticism is technical in nature. But he also relies on what is now called the philosophy of language. In particular, to refute the arguments of the Platonists, Aristotle uses an interesting pair of technical terms: univocality (synonymy) — multivocality (homonymy). The main "linguistic argument" of the Stagirite comes down to the fact that Plato's followers prefer to see univocality where multivocality is actually activated. This argument and the dichotomy itself are important not only for linguistic analysis, but also for the study of a number of central concepts in jurisprudence.

Keywords: Plato, Aristotle, theory of forms, univocality, multivocality, ontology of law

Якименко Артем Владимирович, кандидат теологии;
Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия), аспирант;
МРО Приход храма прп. Алексия Человека Божия в Горелово (Санкт-Петербург, Россия), священник

Реальное в античной метафизике и современной физике

Интерпретации реальности в современной научной картине мира, представленной квантовой физикой, имеют глубокую историческую основу: они уходят своими корнями в античную философскую традицию. Платоновский «подлинный мир эйдосов», метафизика материи Аристотеля и гносеология Протагора, в их отношениях к «видимому» — отражают современную проблематику реальности. Трансцендентальная интерпретация теории декогеренции, призванная решить проблему отношения микро и макро уровней реальности в квантово-механистической картине мира, предлагает средний путь между реалистической и эмпирической интерпретациями: ни формальные универсалии, ни факты, взятые в отдельности, не считаются реальными. Фундаментален сам процесс взаимного определения формальных универсалий и фактов друг другом. Настоящий доклад посвящен рассмотрению интерпретации реальности в современной физике в контексте идеализма Платона, концепции материи как возможности, восходящей к Аристотелю, а также гносеологического учения Протагора.

Ключевые слова: реальность, сознание, материя, метафизика, физика, декогеренция

Фундаментальная проблема философии есть онтологическо-гносеологическая проблема: проблема отношения реальности и ее познания. Решение этой проблемы в классической науке основывается на корреспондентской теории истины: истина есть правильная связь мысли с реальностью. Т. е. объективный метод классической науки основывается на противопоставлении психической и физической реальности как независимых самостоятельных начал, и уверенности

в возможности познания объективной реальности через соответствие образа реальности в сознании человека и ее объективного первообраза.

Но в связи с проникновением в структуру микромира обнаруживается, что на фундаментальном уровне природы «картезианское различение res cogitans и res extensa уже не может служить отправной точкой в понимании современной науки» [1, с. 233]. Математический аппарат квантовой механики свидетельствует в пользу того, что онтологическая реальность микромира приписывается амплитуде вероятности, не имеющей своего представления в действительности. [2, с. 71–72]. Решение проблемы отношения микро и макро уровней реальности призвана решить теория декогеренции (объяснение классических явлений из микроскопической реальности, представленное квантовым формализмом), которая имеет различные интерпретации, уходящие своими корнями в античную философскую традицию.

1. *Решение онтологическо-гносеологической проблемы в античной философии*

1.1. *Платон: мир идей онтологически первичен миру вещей*

В основе философских концепций Платона лежит его теория идей, которая имела связь с Кратилом. Еще до того, как Платон открыл для себя Сократа, он изучал философию у этого знаменитого последователя Гераклита, от которого он перенял мысль о всеобщей изменчивости бытия — «всё течёт, всё меняется» (греч. πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει). Переход от усвоенного им тезиса о всеобщей изменчивости к сократовским поискам неизменных моральных ценностей завел Платона в тупик, выход из которого он нашел только благодаря представлению о различии между чувственным миром и миром умопостигаемым, придя к учению об идеях. [3, с. 55–56].

Знаменитый миф о пещере наглядно представляет это учение Платона об онтологической градации бытия: двух типах реальности — чувственном и сверхчувственном, или умозрительном. Таким образом, определение общих понятий,

которые Сократ прилагал к сфере нравственного бытия, Платон перенес в окружающую действительность, разделив ее на предметно-чувственный и умозрительный мир.

1.2. *Аристотель: мир вещей онтологически первичен миру идей*

Критика учения Платона со стороны Аристотеля была направлена против признания самостоятельного существования идей. Фреска Рафаэля Санти «Афинская школа», центральными фигурами которой выступают Платон, указующий на небо, и Аристотель, указывающий на землю, наглядно показывает центральное расхождение двух великих философов Античности.

Однако, Аристотель не отрицал самих идей как таковых, а только восставал против их отрыва от действительности со всем бесконечным разнообразием вещей. [4, с. 160]. Конкретный единичный предмет, по Аристотелю, есть единство материи как возможности, и формы как понятия того, что есть данная вещь, которые могут быть выделены только абстрактно. Другими словами, материя как чистая возможность бытия реализует/актуализирует его в конкретных единичных чувственно воспринимаемых вещах. Поэтому отправным пунктом познания единичных форм бытия для Аристотеля являются ощущения, получаемые в результате воздействия внешнего мира единичных вещей на органы чувств. Он объясняет процесс получения знания о реальности как оформление чувственных восприятий в представления, из которых умственно извлекаются (абстрагируются) общие признаки, составляющие понятия. Для Аристотеля объективная реальность мира вещей первична по отношению к понятиям-идеям, посредством которых она познается: «чтобы не существовали те предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно. Ведь чувственное восприятие, конечно же, не воспринимает самого себя» (Метафизика IV, 5). [5, с. 139].

В вопросе познания реальности через органы внешних чувств Аристотелю наследует гносеология стоиков, главным

вопросом которой было устройство нашего знания о мире. Стоики также, как и Аристотель, полагали в основании всего сущего бесформенную недоступную чувствам материю, которая актуализирует свое бытие, гипостазируясь (ὑφίσταμαι) в конкретных чувственно воспринимаемых вещах. Поэтому для них также источником знания о мире является чувственное восприятие, благодаря которому впечатление о внешнем предмете сохраняется как представление, несущее информационное содержание познаваемого предмета. [6].

Стоики, как и Аристотель, подчеркивали объективный характер познаваемой реальности: все производящее ощущение находится вовне, для того чтобы ощущать, должно существовать ощущаемое. Поэтому для перипатетической традиции и стоицизма мир вещей онтологически первичен по отношению к формам или идеям, посредством которых мы его воспринимаем и познаем: идеи есть инструменты познавательной деятельности человека. [7, с. 50–51].

В представлении неоплатоников в основе предметно-чувственного мира также лежит материя, являющаяся в действительности ὄντως μή ὄν (подлинно не сущее). Материя не есть что-то актуальное, просто потенциал. [8, p. 107]. Она лежит в основании всего, но как возможность. (Эннеады II.5.4 и II.5.5.27). Её существование предполагает отсутствие всех форм, но, как полагается идейным последователям Платона, формы имеют самостоятельное сверх небесное бытие: «Дающий ей формы даст их, но эти формы <…> он привносит из сферы сущего (ἐκ τῶν ὄντων)» (Эннеады II.4.8–13). [9, с. 194].

Таким образом, концепция материи, восходящая к Аристотелю и наследовавшего ему учения стоиков и неоплатоников, не есть что-то актуальное, а чистая возможность, актуализирующая бытие в конкретных единичных, феноменально воспринимаемых вещах. Но неоплатоники сохраняют платоническое представление об идеях не просто как инструментах познавательной деятельности, но имеющих самостоятельное, онтологически первичное бытие по отношению к вещам, основанным на материи, стремящейся к небытию.

1.3. *Протагор: ничто никогда не есть, но всегда становится (Теэтет 152 de)*

Знаменитый тезис Протагора, что «человек есть мера всех вещей» (Теэтет 152a), в интерпретации Платона был эквивалентен сведению истины к чувственному восприятию: «знание — это не что иное, как ощущение» (Теэтет 151 e). [10, с. 203]. Но в «Теэтете» Платон предлагает два вида релятивизма Протагора: для внешних (наивных реалистов) и то учение, которое он противопоставляет Парменид [11, p. 291]: «ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится. И в этом по очереди сходились все мудрецы, кроме Парменида» (Теэтет152de). [10, с. 204].

В такой гносеологической парадигме реальность формируется в соотношении с воспринимающим её субъектом, и любые *сущие* всегда *становятся* и никогда не *есть*, что, конечно же, неприемлемо для Платоновской теории Идей, которые при таком подходе становятся напрямую зависимыми от восприятий. [12].

2. *Решение проблемы отношения микро и макро уровней реальности в современной философии физики — теория декогеренции*

Онтологическо-гносеологическая проблема, являющаяся фундаментальной в философском дискурсе, в современной научной картине мира, представленной квантовой физикой, приобретает новую актуальность. Решение проблемы соотношения микро и макро уровней реальности в квантово-механистической картине мира призвана решить теория декогерненции, которая, в свою очередь, как и сама квантовая механика, имеет различные интерпретации. Обычно это смесь как минимум двух интерпретаций: реализма формальных сущностей и некоторой доли эмпиризма. Рассмотрим по отдельности каждую из них. [13, p. 348].

2.1. *Реализм формальных сущностей*

Реалистическая составляющая интерпретации квантовой механики наделяет одно из её основных понятий, вектор состояния, онтологическим статусом. Вектор состояния трактуется как отражение некоторого внутреннего свойства физических систем, называемого их «состоянием». Цель декогеренции — показать, что структура квантовых микросостояний влечет за собой структуру макросостояний, которые можно наблюдать в лаборатории и в обычной жизни. Квантовые состояния представляют собой суперпозиции, линейные комбинации доступных состояний. В макроскопическом масштабе за один раз может быть получено только одно из этих доступных состояний. В суперпозициях различные доступные состояния интерферируют, тогда как состояния, наблюдаемые в макроскопическом масштабе, являются взаимоисключающими. Решение проблемы разрыва между квантовой областью и макроскопической областью, которое дает декогеренция, называется «супервыбор, индуцированный средой».

С точки зрения реалистической интерпретации квантовой механики, линейные суперпозиции векторов в гильбертовом пространстве достоверно отображают физическую реальность. Классическое поведение макроскопических объектов, является лишь поверхностной видимостью. Таким образом, теории декогеренции в реалистической интерпретации призваны объяснить разделение мира на классическую и квантовую области: явления (дым) отображаются измерительными приборами, тогда как Бытие (огонь) раскрывается нашей теоретической мыслью. [13, p. 348–351].

2.2. *Эмпирическое прочтение декогеренции*

В рамках эмпиризма стандарт реальности (экспериментальный факт, выраженный в описательных предложениях) диаметрально противоположен стандарту реализма формальных сущностей. Физические законы только предвосхищают с помощью структурных рамок корреляции между фактами. Бас ван Фраассен, создатель теории «конструктивного

эмпиризма», говорит о том, что векторы состояния не являются отражением реальности, более глубокой, чем факты, которые они позволяют нам предсказать. По сути, они являются инструментами оценки вероятности событий [14, p. 257].

То есть, согласно эмпирической интерпретации квантовой механики, декогеренция не может быть принята за объяснение возникновения классических явлений из более глубокой реальности представленной символами квантовой механики. В эмпирических рамках мышления реальностью являются сами «классические явления». Если и можно говорить о возникновении чего-либо в результате процесса декогеренции, то это чисто формальное, символическое, абстрактное возникновение. [13, p. 351].

3. *Трансцендентальная интерпретация декогеренции*

В трансцендентальном подходе ни формальные универсалии, ни фактические частности, взятые в отдельности, не считаются реальными. Фундаментален сам процесс взаимного определения формальных универсалий и фактических частностей.

В отличие от философов-эмпириков, трансценденталисты не склонны наделять классический способ организации непосредственно наблюдаемых событий основополагающим статусом. Отдельные реальные факты приобретают свое значение только благодаря определенному формализму, который связывает их с другими фактами посредством логических утверждений. Простая последовательность фактов — это еще не опыт. Факты организовываются в опыт в строгом смысле этого слова благодаря тому, что они встроены в общепринятую формальную структуру. [13, p. 353–354].

Трансцендентальная философия так же мало тяготеет и к реализму формальных сущностей: форма не может быть полностью независима от содержания, также и содержание не может быть выведено из чистой формы. Форма и факты взаимозависимы, и ни одна из них не должна иметь никакого приоритета, не говоря уже о какой-либо автономии по

отношению к другой. В той же мере, в какой факты нуждаются в формальных рамках, чтобы обрести свое объективное значение, формализм нуждается в фактах, чтобы быть заполненным ими. С позиции трансцендентализма факты не более реальны, чем формы, а формы не более реальны, чем фактические явления. Факты и формы взаимно определяются в квантовой парадигме. Сам процесс декогеренции является конститутивным: декогеренция действует как элемент процесса конституирования объективности. [13, p. 354–355].

Выводы

Из рассмотренных решений онтолгическо-гносеологической проблемы соотношения реальности и знания о реальности в античной философской традиции и современных интерпретациях теории декогеренции можно провести следующие параллели:

1) Платоническая концепция «подлинного мира эйдосов», являющегося онтологически первичным по отношению к чувственно воспринимаемому миру вещей, существование которого обусловлено сверхчувственным идеальным миром, коррелирует с реализмом формальных сущностей, наделяющий вектор состояния, не имеющий своего представления в действительности и отражающий внутренние свойства физических систем, онтологическим статусом. Структура квантовых микросостояний, описываемых формалистским математическим языком, является причиной структуры макросостояний окружающего нас физического мира. Как в Платонизме, так и в реалистической интерпретации декогеренции, мир чувственно воспринимаемых вещей является отражением и следствием подлинного умозрительного мира. Органы чувств показывают нам вещи такими, какими они кажутся, тогда как разум представляет вещи такими, какие они есть.

2) В рамках эмпирического мышления, представленного как в современных интерпретациях декогеренции, так и в перипатетической и стоической системах мышления, реальностью являются сами «классические явления», или мир чувственно воспринимаемых вещей. Физический мир диаме-

трально противоположен, и стандарту реализма формальных сущностей, и понятиям-идеям, которые являются не более чем инструментами познавательной деятельности человека.

3) Трансцендентальная интерпретация декогеренции заимствует кое-что от прежних интерпретаций в духе трансцендентализма Канта: ни формальные универсалии, ни фактические частности, взятые в отдельности, не считаются реальными. Фундаментален сам процесс взаимного определения универсалий квантового формализма и фактических частностей, который находит свою корреляцию с аристотелевским пониманием актуализации бытия в единстве материи и формы в конкретно-чувственных единичных вещей.

Также переход открытой/ вероятностной природы квантовой реальности от потенциальности к конкретной и локальной актуальности единичных чувственно воспринимаемых вещей, с одной стороны, соотносится с гносеологическим учением Протагора, в котором реальность формируется в соотношении с воспринимающим её субъектом; а с другой стороны, с концепцией материи как чистой возможности, реализующей свое бытие в конкретных феноменально воспринимаемых сущностях.

Таким образом, на примере представленного краткого сопоставления решений онтологическо-гносеологической проблемы в античности и в современной философии физики элементарных частиц, мы снова обнаруживаем прогностический потенциал философского дискурса.

Список литературы

1. *Гейзенберг В.* Картина природы в современной физике // Гейенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое (Беседы вокруг атомной физики). СПб.: Наука, 2006. С. 221–234.

2. *Копейкин К.* Что есть реальность? Размышления над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014.

3. *Йегер В.* Пайдейя: Воспитание античного грека — эпоха великих воспитателей и воспитательных систем. Т. 2. М.: Греко-Латинский Кабинет, 1997.

4. *Лосев А., Тахо-Годи А.* Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 2005.

5. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

6. *Месяц С.* Значение слова «ипостась» в античной литературе // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: http://www.pravenc.ru/text/673779.html

7. *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995.

8. *Corrigan K.* Essence and existence in the Enneads // The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 2006. P. 105–109.

9. *Плотин.* Вторая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

10. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

11. *Woodruff P.* Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge University Press, 2006. P. 290–310.

12. *Вольф М.* Софистический релятивизм: миф или реальность // ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 2, 2017. С.493–504.

13. *Bitbol, M.* Decoherence and the Constitution of Objectivity // Constituting Objectivity. 2009. Vol. 74. P. 347–357.

14. *Bas C. van Fraassen.* Quantum mechanics: an empiricist view. New York: Oxford University Press, 1991. P. xvi, 541.

Artem Iakimenko, CSc in Theology; Peter the Great St Petersburg Polytechnic University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate; LRO Parish Church of St. Alexy the Man of God in Gorelovo (Saint-Petersburg, Russia), priest

The Real in Ancient metaphysics and contemporary physics

Interpretations of reality in the modern scientific picture of the world, represented by quantum physics, have a deep historical basis: they are rooted in the ancient philosophical tradition. Plato's "true world of eidos," Aristotle's metaphysics of matter and Protagoras's epistemology in their relations to the "visible"

reflect the modern problems of reality. The transcendental interpretation of decoherence theory, designed to solve the problem of the relationship between the micro and macro levels of reality in the quantum-mechanical picture of the world, offers a middle way between realistic and empirical interpretations: neither formal universals nor facts taken separately are considered real. The very process of mutual determination of formal universals and facts by each other is fundamental. This report is devoted to the consideration of the interpretation of reality in modern physics in the context of Plato's idealism, the concept of matter as a possibility, dating back to Aristotle, as well as the epistemological teachings of Protagoras.

Keywords: reality, consciousness, matter, metaphysics, physics, decoherence

Шапошников Владислав Алексеевич, кандидат философских наук, доцент; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), заведующий кафедрой

Истоки концепции чистой математики: Платон или Аристотель?

Даже лучшие историки древнегреческой математики часто употребляют в отношении предмета своего изучения оппозицию «чистой» и «прикладной» (или «смешанной») математики как само собой разумеющуюся. См., например, книгу Reviel Netz, *A New History of Greek Mathematics* (Cambridge University Press, 2022). Многие убеждены, что это различие восходит, по крайней мере, к Платону и его современникам. Настоящий доклад призван внести большую ясность в этот вопрос. Главный его вывод состоит в том, что хотя язык противопоставления «чистого» и «смешанного» принадлежит Платону, он не делил математические дисциплины на соответствующие группы, но применял этот язык для описания двух способов заниматься математикой, применимых в каждой из дисциплин. Один способ ведет в сторону ума и «очищения» от телесного, другой — в сторону «смешения» мышления и манипулирования с чувственно-воспринимаемыми объектами. С другой

стороны, Аристотель не употребляет соответствующего языка, но именно он разбивает математические дисциплины на две основные группы, которые позднее будут проинтерпретированы как отвечающие оппозиции умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, а в Средние века и эпоху Возрождения получат наименование «чистой» и «смешанной» математики.

Ключевые слова: математика, квадривиум, чистый, смешанный, Платон, Аристотель, Фома Аквинский

Термин «чистая математика» современное свое значение приобрел только в XIX веке. Именно тогда он становится противоположностью математики «прикладной». Однако к тому времени интересующий меня термин уже имел длительную историю употребления, восходя, по крайней мере, к Фоме Аквинскому (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Quaestio V, Articulus 3). Правда, оппозиция у Фомы выглядела по-другому: «чистая математика» (scientiae pure mathematicae) противопоставляется «чистой физике» (scientiae pure naturales), а между ними располагаются «промежуточные науки» (scientiae mediae), которые «прилагают начала математики к физическим вещам» (principia mathematica ad res naturales applicant). Эти промежуточные науки в чем-то совпадают с физикой, а в чем-то — с математикой, физика и математика в этой картине могут оказываться смешанными (immixta). Чистая математика у Фомы — это геометрия и арифметика. Перечень промежуточных наук Фома заимствовал у Аристотеля (это астрономия, музыка, оптика) и, вслед за ним, признавал частями математики. Позднейшие термины, которые вытеснили термин «промежуточные науки», — а именно, сначала «смешанная математика» (стандартный в XVII и XVIII веках), а затем и «прикладная математика», — будут построены на основе слов (miscere — смешивать, applicare — прилагать, прикладывать, применять), которые уже Фома употребляет в этом контексте.

Можно ли обнаружить оппозицию «чистой» и «смешанной» математики у самого Аристотеля? Может быть она имеется уже у Платона и/или в древнем пифагореизме? Обсуждению этих вопросов и посвящен мой доклад.

Основные тезисы:

1. Ранние описания квадривиума математических дисциплин представляют его состав как нечто *гомогенное*. Свидетельства Архита, Андрокида, Платона и «Послезакония» говорят о том, что какой-либо постоянный порядок дисциплин изначально отсутствовал, а разделение на части (в том числе, «чистую» и «смешанную») не предполагалось.

2. Попытки явным образом прописать логику, согласно которой дисциплины квадривиума должны располагаться во вполне определенном порядке, находим в среднем платонизме. Характерный пример дает Плутарх (*Platonicae quaestiones*, 1001ef), предлагающий *обоснование* того порядка дисциплин, который использован в *Respublica* VII. Однако на части квадривиум Плутарх не делит. Другой вариант порядка дисциплин квадривиума (в дальнейшем ставший стандартным), и с соответствующим обоснованием, предлагает Никомах (*Introd. Arithm.*, I 3, 1–2). Здесь четыре математических дисциплины разделены на группы по две. Однако группы эти вряд ли корректно интерпретировать как оппозицию «чистого» и «смешанного».

3. Самим Платоном оппозиция «чистое» — «смешанное» используется весьма широко, в том числе и при разговоре об искусствах и науках. Тем не менее, эта оппозиция не дисциплины разделяет, но создает поляризацию внутри каждой из дисциплин квадривиума в отдельности.

4. Разделение математических дисциплин на группы вводит Аристотель. Он противопоставляет группу оптика, гармоника и астрономия — как «наиболее физические из математических» дисциплин (τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, 194a7–8) — паре арифметика и геометрия. Однако язык «чистого» — «смешанного» Аристотель к разделению математических дисциплин не применяет.

5. Подход Аристотеля наследует и одновременно упрощает классификация Гемина, которая использует оппозицию «умопостигаемого» и «чувственно воспринимаемого» как принцип разделения математических дисциплин на две группы.

6. В античности имеется два конкурирующих взгляда на математику в целом: «аристотелевская» традиция, сближающая математику с физикой (или с теологией) и «платоническая» традиция или традиция свободных искусств, сближающая математику с логикой. Первая создавала предпосылки для разделения математических дисциплин на две части, «чистую» и «смешанную», вторая — нет.

Vladislav Shaposhnikov, CSc in Philosophy, Associate Professor; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Head of Department

Who was the originator of pure mathematics as a concept: Plato or Aristotle?

Even the best historians of Greek mathematics often use a pure–applied (or pure–mixed) opposition when talking about their subject-matter for they take it for granted. A recent book by Reviel Netz (*A New History of Greek Mathematics*, Cambridge University Press, 2022) may serve as an example. Many people belief the opposition in question can be traced back at least to Plato and his contemporaries. The present paper pretends to clarify the issue. The main conclusion is that though the language confronting "pure" and "mixed" is indeed the one used by Plato, he never divided mathematical disciplines into two corresponding groups. Plato used this language to oppose two different ways of pursuing mathematics that work for each of its disciplines taken separately. The first way leads our soul towards nous and "purification," while the second one "mixes" reasoning with operation on the objects of sense-perception. On the other hand, Aristotle never used such a language, but it was he who split mathematical disciplines into two principal parts that later on were associated with the intelligibles and the perceptibles correspondingly. In the Medieval and Renaissance Periods these very parts were finally termed "pure" and "mixed" mathematics.

Keywords: mathematics, quadrivium, pure, mixed, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas

Current usage of "pure mathematics" as a set expression dates back no far than the 19th century when it came to be opposed to "applied mathematics." Nevertheless, by that time it had been already in use for more than half a millennium, starting at least with Thomas Aquinas (*Expositio super librum Boethii de Trinitate, Quaestio V, Articulus 3*). Certainly, in Aquinas the connotations were a bit different: he opposes "pure mathematics" (*scientiae pure mathematicae*) to "pure physics" (*scientiae pure naturales*) while putting "the intermediate sciences" (*scientiae mediae*) between them. The latter are those that "apply mathematical principles to natural things" (*principia mathematica ad res naturales applicant*). The intermediate sciences have something in common with both sides of the opposition; physics and mathematics, according to this picture, can turn out to be "mixed" (*immixta*). Pure mathematics in Aquinas consists of geometry and arithmetic. The list of intermediate sciences Aquinas borrowed from Aristotle—it included astronomy, music and optics—and treated them as parts of mathematics, exactly as Aristotle did. The terms that eventually replaced Aquinas' "intermediate sciences"—viz., firstly, "mixed mathematics" (standard for the 17th and 18th centuries), secondly, "applied mathematics"—were built from the linguistic material already at work in that very context in Aquinas: *miscere*, "to mix" and *applicare*, "to apply."

Is it possible to trace the pure–mixed opposition back to Aristotle? Or perhaps even to Plato or early Pythagoreans? My paper makes an attempt to answer these questions.

My key points:

1. The early versions of the *quadrivium* (the four mathematical disciplines) represent it as something homogeneous. Evidence from Archytas, Androcydes, Plato and *Epinomis* demonstrates that initially there were no stable order of the disciplines and no separation of them into some parts, including "pure" and "mixed" parts.

2. Attempts to construct explicit arguments for some particular order within the *quadrivium* one finds in the middle Platonists. For instance, Plutarch (*Platonicae quaestiones*, 1001ef) justifies Plato's order of the disciplines in *Respublica* VII, but introduces no separation into parts. Another type of order (later on

it became a standard one) and line of argument are given in Nicomachus (*Introd. Arithm.*, I 3, 1–2). In that variant, mathematical disciplines are split in two equal parts, but those parts can hardly be interpreted as "pure" and "mixed" ones.

3. Plato himself widely used the language of "pure" *vs.* "mixed," and talking about arts and sciences as well. Nevertheless, it was used not to oppose the two groups of mathematical disciplines, but rather to introduce specific polarization into each of the disciplines.

4. It was Aristotle who ushered in the grouping of mathematical disciplines. He singled out the group consisting of optics, harmonics and astronomy as "the more physical of the branches of mathematics" (τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, 194a7–8) and opposed it to geometry plus arithmetic. Alas, Aristotle never used the language of "pure" *vs.* "mixed" when talking about mathematics.

5. Aristotelean approach to the grouping of mathematical disciplines was both inherited and oversimplified by Geminus, who opposed mathematics of the intelligibles (νοητά) to that of the perceptibles (αἴσθητα).

6. There were two rival approaches to mathematics *in toto*: the "Aristotelian" tradition that associated mathematics with physics (and theology) and the "Platonist" tradition (or the tradition of the liberal arts) that associated mathematics primarily with logic. The first one gave rise to the split of mathematical disciplines into "pure" and "mixed" parts, the second one not.

Секция 3 «Рецепции платонизма в философии Средних веков и эпохи Возрождения»

Щукин Тимур Аркадьевич, кандидат философских наук; Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия), научный сотрудник

Что такое ἐξωτερικοὶ λόγοι? Толкование одного места из трактата Иоанна Филопона «О сотворении мира»*

Во введении к трактату «О сотворении мира» Иоанн Филопон упоминает некие ἐξωτερικοὶ λόγοι, с которыми он полемизировал до написания данного экзегетического трактата. Можно трактовать это словосочетание как синоним «внешних учений». Однако у термина долгая история — он восходит к Аристотелю и в александрийской неоплатонической традиции комментариев на Аристотеля, к которой принадлежит и сам Иоанн Филопон, ἐξωτερικοὶ λόγοι трактовались совершенно определенным образом — как сочинения, созданные внутри школы, но для внешних слушателей, причем, как правило, такие тексты должны были иметь диалогическую форму. Истории термина — его интерпретации самим Аристотелем и комментаторами Аристотеля из

* Исследование выполнено за счет гранта в форме субсидии Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Русская и европейская классика в XXI веке: подготовка цифровых научных комментированных изданий», соглашение № 075-15-2024–549 от 23.04.2024 г.).

школы Аммония — и посвящен данный доклад. Будут также предложены некоторые кандидатуры на роль оппонентов Иоанна Филопона, авторов ἐξωτερικοί λόγοι.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Аристотель, терминология, школа Аммония, эксотерические и акроаматические сочинения

Timur Shchukin, CSc in Philosophy; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Researcher

What is ἐξωτερικοι λογοι? The interpretation of a passage from John Philoponus' treatise *'De opificio mundi'**

In the Proemium to his treatise 'De opificio mundi', John Philoponus mentions certain ἐξωτερικοί λόγοι, with whom he polemicized before writing this exegetical treatise. This term can be interpreted as a synonym for 'external teachings'. However, the it has a long history — it dates back to Aristotle, and in the Alexandrian Neoplatonic tradition of commentaries on Aristotle, to which John Philoponus himself belongs, it was interpreted in a very specific way — as writings created within the school, but for external listeners, and, as a rule, such texts had to have a dialogical form. This report is devoted to the history of the term — its interpretation by Aristotle himself and commentators on Aristotle from the school of Ammonius. Some candidates for the role of opponents of John Philoponus, the authors of ἐξωτερικοί λόγοι, will also be proposed.

Keywords: John Philoponus, Aristotle, terminology, the school of Ammonius, exoteric and acroamatic writings

* The work was financially supported by the grant from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (agreement no. 075-15-2024–549 by April 23, 2024) "Russian and European Classical Texts in the 21st Century: Preparing Digital Academic Editions with Commentaries."

Черноглазов Дмитрий Александрович, доктор филологических наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), ведущий научный сотрудник

Божий промысл, судьба и ἀνάγκη в «Истории» Иоанна VI Кантакузина*

Иоанн VI Кантакузин (ок. 1292 — 1383) — византийский император, интеллектуал, богослов и историограф. Его «История» охватывает события 1320 — 1362 годов и носит автобиографический характер. В докладе рассматривается историческая концепция Иоанна Кантакузина. Внимание концентрируется на том, какая роль в «Истории» отводится трансцендентным факторам — Божьему промыслу, судьбе (τύχη) и необходимости (ἀνάγκη). Историко-философские взгляды Кантакузина анализируются в контексте византийской исторической мысли XIV в. Для сравнения привлекаются, главным образом, сочинения Георгия Пахимера и Никифора Григоры, но также и более ранняя византийская историография — «Алексиада» Анны Комнины, «Летописная повесть» Никиты Хониата и т. д. Учитывается также и то, какую позицию Никифор Григора приписывает Иоанну Кантакузину и его сыну Матфею, с которыми Никифор полемизирует.

Ключевые слова: византийская историография, Иоанн VI Кантакузин, Никифор Григора, Промысл, судьба, философия истории

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI-XV вв». (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), https://rscf.ru/project/23-18-00251/

Dmitri Chernoglazov, DSc in Philology; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Chief Researcher

God's Providence, Fate, and ἀναγκη in the "History" of John VI Kantakouzenos*

John VI Kantakouzenos (ca. 1292 — 1383) was a Byzantine emperor, intellectual, theologian and historiographer. His "History" covers the events of 1320 — 1362 and is autobiographical in nature. The paper examines the historical concept of John Kantakouzenos. The attention is focused on the role given to transcendental factors — God's Providence, fate (τύχη) and necessity (ἀνάγκη). Kantakouzenos' historical and philosophical views are analyzed in the context of Byzantine historical thought of the 14th century. For comparison, mainly the works of George Pachymeres and Nikephoros Gregoras are involved, but also earlier Byzantine historiography — "Alexiad" of Anna Komnena, "History" of Niketas Choniates, etc. It is also taken into account what position Nikephoros Gregoras attributes to John Kantakouzenos and his son Matthew, with whom Nicephorus polemizes.

Keywords: Byzantine historiography, John VI Kantakouzenos, Nikephoros Gregoras, Providence, fate, philosophy of history

* The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00251 "The Byzantine Renaissance: The Institutional Foundations and Theological and Metaphysical Origins of Religious and Political Discourse, Second Half of the 11th-15th Centuries" (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), https://rscf.ru/en/project/23-18-00251/

Ноговицин Олег Николаевич, кандидат философских наук, доцент; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Источники школьной философской теории языка в византийской традиции образования*

Византийская философская теория языка сформировалась и непрерывно в течении всего тысячелетнего периода истории Византии транслировалась в рамках школьной формы образовательной традиции, возникшей как минимум в V–VI вв. в афинской и александрийской неоплатонических философских школах, где она была представлена в базовом курсе логики, с которого начиналось обучение философии, а точнее, в практике комментария на трактат Аристотеля «Об истолковании». В докладе обсуждаются сохранившиеся позднеантичные и византийский комментарии на «Об истолковании», на их материале анализируется жанровая специфика византийских комментариев — классический комментарий, парафраз, схолии, учебник, и сфера их применения в образовании. Доступные источники свидетельствуют о том, что эталоном научного качества выступал комментарий Аммония на «Об истолковании», самый полный и сложный. Все другие тексты, написанные в Византии, были призваны только облегчить процедуры усвоения учениками знаний и запоминания учебного материала, в то время как комментарий Аммония мог использоваться для уточнения тех или иных мест и смыслов учителями и продвинутыми учениками. Отдельно в докладе

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв». (Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН), https://rscf.ru/project/23-18-00251/

освещается вопрос о связи школьной философской теории языка и византийской традицией преподавания грамматики.

Ключевые слова: позднеантичная и византийская философия и грамматика, теория языка, византийское образование, комментарий, парафраз, схолии

Византийская философская теория языка сформировалась и непрерывно в течении всего тысячелетнего периода истории Византии транслировалась в рамках школьной формы образовательной традиции, возникшей как минимум в V–VI вв. в афинской и александрийской неоплатонических философских школах, где она была представлена в базовом курсе логики, с которого начиналось обучение философии, а точнее, в практике комментария на трактат Аристотеля «Об истолковании». Насколько можно судить по имеющимся источникам, базовый для всей византийской традиции большой, опубликованный в отличии от других в авторской редакции, комментарий схоларха александрийской философской школы Аммония Александрийского (между 435/445 — между 517/526). Помимо комментария Аммония из комментариев александрийской школы сохранились два кратких, почти в три раза уступающих по объему тексту Аммония, принадлежащие Стефану Александрийскому (вторая половина VI — начало VII в.) и анонимному автору, который его издатель Леонардо Таран датирует концом VI-го или VII-м веком. Оба они зависят от Аммония.

Помимо позднеантичных комментариев на «Об истолковании» сохранилось несколько собственно византийских комментариев, парафразов и схолий. Прежде всего, это парафраз Михаила Пселла (1018 — ок. 1078 или 90-е гг. XI в.) и комментарий Льва Магентина (вероятно, вторая половина XII — начало XIII в.), крайне неудачно изданные Альдом Мануцием в Венеции в 1503 г. вместе с комментарием Аммония. Оба текста в три раза меньше комментария Аммония и в основном следуют его изложению материала. Кроме этих византийских текстов также имеется сборник схолий на «Об истолковании», сохранившийся в кодексе Vaticanus graecus 244 и приписываемый опять

же Льву Магентину. Этот сборник, как и другие его собрания схолий к «Органону», в отличие от упомянутого комментария на «Об истолковании», состоит из общего введения, построенного по модели александрийских комментариев на Аристотеля, и собрания кратких схолий к отдельным местам текста Аристотеля, причем он не ориентирован напрямую на Аммония, но предположительно представляет собой переработку более древних схолий различного происхождения. Кроме этого собрания, сохранилось также собрание схолий в кодексе Parisinus graecus 1917, приписанное на полях Михаилу Эфесскому (известен в первой половине XII в.), которые представляют собой фрагменты парафраза Пселла. И те, и другие схолии не изданы, как еще не издан и комментарий на «Об истолковании» Георгия Пахимера (1242 — ок. 1310), представляющий собой часть его большого комментария ко всему Органону.

Помимо этого, можно упомянуть очень сжатое воспроизведение некоторых основных концептов, представленных в «Об истолковании», в знаменитом «Кратком изложении логики» Никифора Влеммида (1197–1269). Описанную традицию подбора учебных текстов в 1430-е гг. решился прервать Геннадий Схоларий. В преподавании философии Аристотеля он ориентировался преимущественно на переведенные им самим латинские комментарии, что вызвало активное неприятие в интеллектуальном сообществе Константинополя. В связи с этим в послании императору Константину XI Палеологу, Схоларий просил защитить его от несправедливых нападок, и подробно объяснял причины своего предпочтения латинских комментариев греческим и арабским, полагая их более полными и завершенными. В докладе на материале комментариев на «Об истолковании» анализируется жанровая специфика византийских комментариев — классический комментарий, парафраз, схолии, учебник, и сфера их применения в образовании.

Доступные источники свидетельствуют о том, что эталоном научного качества выступал комментарий Аммония на «Об истолковании», самый полный и сложный. Все другие тексты, написанные в Византии, были призваны только облегчить процедуры усвоения учениками знаний и запомина-

ния учебного материала, и именно этими целями фактически оправдывал попытку своей реформы на латинский лад даже Геннадий Схоларий. В тоже время комментарий Аммония мог использоваться для уточнения тех или иных мест и смыслов учителями и продвинутыми учениками. Отдельно в докладе освещается вопрос о связи школьной философской теории языка и византийской традиции преподавания грамматики.

Oleg Nogovitsin, CSc in Philosophy, Associate Professor;
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical
and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences
(Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher

Sources of the School Philosophical Theory of Language in the Byzantine Tradition of Education*

The Byzantine philosophical theory of language was formed and continuously transmitted throughout the entire thousand-year period of Byzantine history within the framework of the school form of the educational tradition that arose at least in the 5th–6th centuries in the Athenian and Alexandrian Neoplatonic philosophical schools, where it was presented in the basic course of logic, with which the teaching of philosophy began, or more precisely, in the practice of commentary on Aristotle's treatise "On Interpretation." The report discusses the surviving late antique and Byzantine commentaries on "On Interpretation," using their material to analyze the genre specificity of Byzantine commentaries — classical commentary, paraphrase, scholia, textbook, and the scope of their application in education. Available sources indicate that the standard of scientific quality was Ammonius' commentary on "On Interpretation," the most

* The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00251 "The Byzantine Renaissance: The Institutional Foundations and Theological and Metaphysical Origins of Religious and Political Discourse, Second Half of the 11th–15th Centuries" (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), https://rscf.ru/en/project/23-18-00251/

complete and complex. All other texts written in Byzantium were intended only to facilitate the procedures of assimilation of knowledge and memorization of educational material by students, while Ammonius' commentary could be used to clarify certain places and meanings by teachers and advanced students. The report separately covers the issue of the connection between the school philosophical theory of language and the Byzantine tradition of teaching grammar.

Keywords: late Antique and Byzantine philosophy and grammar, theory of language, Byzantine education, commentary, paraphrase, scholia

Курбанов Андрей Викторович, кандидат исторических наук; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Спиридонова Лидия Валентиновна, кандидат исторических наук; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Эпистолярная теория братьев Лихудов между греческой и латинской риторикой: послание как ораторская речь*

Исследование посвящено анализу эпистолярной теории братьев Лихудов, изложенной в их учебном пособии «Περὶ τῆς τῶν ἐπιστολικῶν χαρακτήρων μεθόδου», созданном для московской школы. Работа сосредоточена

* Исследование выполнено при поддержке РНФ (проект №24-28-01075 «Курс по эпистолографии братьев Лихудов в Славяно-греко-латинской академии: издание неопубликованного памятника и изучение методики преподавания»)

на предложенной Лихудами четырехчастной структуре письма (вступление, повествование, подтверждение, заключение) и их классификации писем по трем аристотелевским родам риторики (эпидейктическому, совещательному, судебному). Эти аспекты иллюстрируют синтез античных, византийских и западноевропейских традиций, а также адаптацию риторических моделей к образовательным реалиям XVII века. В отличие от античной практики, где письмо и речь четко разграничивались, Лихуды, под влиянием латинской традиции и средневекового *ars dictaminis*, рассматривают письмо как разновидность ораторского искусства. Их подход проявляется в гибкости структуры письма, зависящей от темы и эмоционального контекста, а типология писем отражает влияние итальянских гуманистов.

Ключевые слова: братья Лихуды, Славяно-греко-латинская академия, греческая эпистолография, эпистолярная теория, греческий письмовник

Эпистолярная теория, изложенная братьями Лихудами в их учебном пособии «Περὶ τῆς τῶν ἐπιστολικῶν χαρακτήρων μεθόδου» (О методе изучения эпистолярных стилей), созданном для Славяно-греко-латинской академии в Москве, представляет собой уникальный пример синтеза античных, византийских и западноевропейских традиций. В центре внимания данного доклада — анализ предложенной Лихудами четырехчастной структуры письма и классификации писем по трем аристотелевским родам риторики. Эти аспекты иллюстрируют, как античные риторические модели были переосмыслены и адаптированы к образовательным и культурным реалиям XVII века, отражая влияние как греческой, так и латинской традиций.

Лихуды описывают структуру письма, выделяя четыре части: вступление (προοίμιον), повествование (διήγησις), подтверждение (βεβαίωσις) и заключение (ἐπίλογος). Эта модель формально восходит к классической греческой традиции ораторской речи, изложенной в «Риторике к Александру» (традиционно приписывавшейся Аристотелю), и отличается

от латинской традиции, представленной в «Риторике для Геренния» и развитой в средневековом *ars dictaminis*. Латинская модель адаптировала ораторскую структуру к письму, выделяя пять частей: приветствие (*salutatio*), завоевание расположения (*captatio benevolentiae*), изложение обстоятельств (*narratio*), просьбу (*petitio*) и заключение (*conclusio*).

Однако само применение ораторской структуры к эпистолярному жанру не является ни собственно греческой, ни античной практикой. В классической традиции письмо и речь рассматривались как принципиально различные жанры: античная и византийская эпистолярная теория понимала письмо как инструмент поддержания социальных связей, где убеждение основывалось на неформальных отношениях, а не на строгой аргументации, характерной для ораторского искусства.

Сближение риторики и эпистолографии началось в позднеантичный период в латинской традиции. Важным этапом стало включение Юлием Виктором (IV в.) главы "De Epistolis" в его риторический трактат, где он разделил письма на деловые (*negotiales*) и дружеские (*familiares*), указав, что первые должны следовать смягченным ораторским правилам. Уже у Цицерона заметно различие между частными (*familiares*) и официальными (*publicae*) письмами, причем последние тяготеют к использованию риторических приемов, включая структурирование и возвышенный стиль. Окончательная интеграция произошла в средневековой традиции *ars dictaminis*, где письмо формально уподобилось речи. Это было обусловлено изменением социальной функции письма: доминированием официальной корреспонденции и приобретением даже дружескими посланиями публичного характера, связанного с практикой чтения вслух. Гуманисты эпохи Возрождения, несмотря на критику формализма ars dictaminis, в целом сохранили концепцию письма как разновидности ораторского искусства, особенно в контексте профессиональной переписки государственных секретарей.

Лихуды демонстрируют прагматичный подход, адаптируя строгую риторическую модель к практическим нуждам.

Они подчеркивают, что четырехчастная структура обязательна лишь для писем, посвященных значительным темам, таким как «война, мир, вера, дела государства или бессмертие души». В повседневной же корреспонденции, по их мнению, достаточно трех элементов после приветствия — вступления, краткого повествования и заключения, — а при выражении сильных эмоций (гнева, скорби, удивления) допускается даже опущение вступления. Такой подход свидетельствует о психологическом понимании жанра, учитывающем эмоциональное состояние автора и адресата, и отличает руководство Лихудов от более формалистичных западноевропейских пособий, где структура письма оставалась неизменной вне зависимости от контекста.

Ключевой особенностью теоретической части руководства, проистекающей из сближения послания с ораторской речью, является систематическая классификация эпистолярных стилей по трем аристотелевским родам риторики: эпидейктическому (хвала или порицание), совещательному (побуждение или отговаривание) и судебному (обвинение или защита). Лихуды поясняют, что цель такой типологии — показать универсальность риторических принципов, применимых как к ораторской речи, так и к письму. Эта классификация не имеет аналогов в античной эпистолярной теории, где типология писем строилась на основе функциональных признаков, а не риторических родов. Появление подобной системы связано с влиянием западноевропейских традиций, в частности с работами итальянских гуманистов. Первым такую классификацию предложил Джованни Сульпицио да Вероли в трактате “De componendis et ornandis epistolis” (1489), попытавшись синтезировать античную теорию дружеского письма с риторическими принципами, применимыми к официальной переписке. Эта модель получила распространение в греческих учебниках XVII века, созданных авторами, связанными с греческими школами в Италии, что объясняет ее присутствие в руководстве Лихудов.

Эпистолярная теория братьев Лихудов представляет собой оригинальный синтез византийской образовательной

традиции с латинскими риторическими концепциями. Сохраняя формально греческую структуру письма, они наполняют ее особенностями, отражающими западноевропейское понимание письма как разновидности ораторского искусства. Их классификация писем по трем родам риторики демонстрирует не простое заимствование, а творческую адаптацию ренессансных теорий к византийско-славянскому культурному контексту.

Andrey Kurbanov, CSc in History; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Researcher; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Researcher

Lydia Spyridonova, CSc in History; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Research Fellow

Epistolary Theory of the Leichoudes Brothers between Greek and Latin Rhetoric: The Letter as an Oration*

The study focuses on analyzing the epistolary theory of the Leichoudes brothers, outlined in their teaching manual "Περὶ τῆς τῶν ἐπιστολικῶν χαρακτήρων μεθόδου," created for the Moscow school. The work concentrates on the four-part letter structure proposed by the Leichoudes (introduction, narration, confirmation, conclusion) and their classification of letters according to Aristotle's three rhetorical genres (epideictic, deliberative, judicial). These aspects illustrate a synthesis of ancient, Byzantine, and Western European traditions, as well as the adaptation of rhetorical models to the educational realities of the 17th century. Unlike ancient practice, where letters and speeches were clearly distinguished, the

* The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-01075 "A Course in Epistolography by the Leichoudes Brothers at the Slavic Greek Latin Academy: Edition of an Unpublished Text and Study of the Teaching Methodology."

Leichoudes, influenced by Latin tradition and medieval *ars dictaminis*, view letters as a variety of oratory. Their approach is manifested in the flexibility of letter structure, dependent on topic and emotional context, while their typology of letters reflects the influence of Italian humanists.

Keywords: brothers Leichoudes, Slavic-Greek-Latin Academy, Greek epistolography, epistolary theory, Greek letter-writing manual

Спиридонова Лидия Валентиновна, кандидат исторических наук; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Курбанов Андрей Викторович, кандидат исторических наук; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Древний афинский календарь в христианском контексте: датировка писем в эпистолярном пособии братьев Лихудов*

Исследование посвящено анализу использования древнего языческого аттического лунного календаря в учебном пособии по эпистолографии братьев Лихудов, созданном в конце XVII века для московской школы. Греческие диаскалы рекомендуют своим русским ученикам датировать письма с использованием аттических месяцев, подробно описывая их связь с языческими

* Исследование выполнено при поддержке РНФ (проект №24-28-01075 «Курс по эпистолографии братьев Лихудов в Славяно-греко-латинской академии: издание неопубликованного памятника и изучение методики преподавания»)

празднествами, что парадоксально для христианской образовательной среды. Особое внимание уделено попытке синхронизации лунного аттического календаря с солнечными системами, что приводит к заметным расхождениям, например, отождествлению «месяца цветов» Анфестериона с ноябрем. Исследование позволяет предположить, что основой для календарных сопоставлений Лихудов послужила работа знаменитого картографа и хронолога XVI века Герарда Меркатора "Chronologia" (1569), а также выявляет оригинальные разработки Лихудов, включая обозначения для 31-го дня месяца. Практика использования аттического календаря выявляется в пособиях ранненовогреческих авторов и реальной переписки христианских интеллектуалов, таких как Мелетий Пигас. Особое внимание уделяется происхождению данной практики — ее связи с ренессансным движением и параллелям с работами итальянских гуманистов.

Ключевые слова: братья Лихуды, Славяно-греко-латинская академия, греческая эпистолография, аттический календарь, эпистолярная теория, греческий письмовник

В конце XVII века братья Лихуды разработали для учеников своей московской школы учебное пособие по эпистолографии под названием «Περὶ τῆς τῶν ἐπιστολικῶν χαρακτήρων μεθόδου» (О методе изучения эпистолярных стилей). Одной из интригующих особенностей этого руководства является рекомендация своим русским ученикам использовать для датировки писем древний языческий аттический лунный календарь вместо общепринятых в то время европейских календарных систем, таких как юлианский или григорианский календари.

Этот феномен заслуживает особого внимания, поскольку представляет собой парадоксальное соединение христианской культуры и языческой традиции. Лихуды не только советуют указывать аттические месяцы, но и подробно разъясняют их связь с языческими афинскими празднествами, фактически реконструируя для своих учеников-христиан годовой цикл языческой религиозной жизни.

Особый интерес представляет попытка Лихудов синхронизировать лунный аттический календарь с современными им солнечными календарными системами. Аттический календарь состоял из 12 месяцев, начинавшихся с новолуния, и их названия были тесно связаны с языческими религиозными праздниками (в честь Геры, Артемиды, Аполлона, Афины и др.). Его начало (месяц Гекатомбеон) примерно соответствовало летнему солнцестоянию (июнь–июль). Однако, поскольку аттический календарь был лунным (месяцы длились 29–30 дней), а в Европе XVII века использовались солнечные календари с фиксированной длиной месяцев (30–31 день, за исключением февраля), при попытке их совместить возникали неизбежные расхождения. Анализ текста выявляет примечательные несоответствия: например, месяц Элафеболион (Ἐλαφηβολιών), традиционно приходившийся на март–апрель, у Лихудов соотносится с февралем. Наиболее курьезным является отождествление «месяца цветов» Анфестериона (Ἀνθεστηριών), традиционно приходившегося на февраль–март, с ноябрем — периодом увядания растительности, когда массовое цветение отсутствует.

В руководстве детально прописывается и адаптация трехчастной структуры аттического месяца. Месяц делится на три декады: первая называется «ἱσταμένου» (восходящая), вторая — «μεσοῦντος» или «ἐπὶ δεκάδι» (средняя), третья — «φθίνοντος» (убывающая). Для каждого дня месяца Лихуды предлагают точную формулировку: от «νουμηνίᾳ» (новолуние) для первого дня до «ἕνη καὶ νέα» или «τριακὰς» для тридцатого. В качестве примера приводится дата: «αχ$\overline{\pi}$ζ$^{\omega}$ μεταγειτνιῶνος δῃ ἱσταμένου» (1687 года, месяца метагитниона, четвертого дня первой декады).

Исследование позволяет предположить, что основой для календарных сопоставлений Лихудов послужила работа знаменитого картографа и хронолога XVI века Герарда Меркатора “Chronologia” (1569), в которой была предпринята попытка систематизации различных древних календарей. Однако Лихуды не ограничились простым заимствованием: некоторые элементы их системы датировки, в частности, обозначения для 31-го дня месяца, такие как «ἑνδεκάτῃ φθίνοντος», являются, по-

видимому, их оригинальной разработкой, так как отсутствуют у Меркатора и не встречаются в других известных ранненовогреческих пособиях.

Примечательно, что подобные разделы, посвященные описанию аттических месяцев и способам датировки, встречаются и в других эпистолярных руководствах той эпохи, например, у Андреаса Пердзивалиса (БАН, РАИК, 179, л. 25r–26v) и Феофила Коридаллевса. Более того, использование языческого календаря зафиксировано в реальной практике переписки видных христианских деятелей: так датировал свои письма патриарх Мелетий Пигас (1549–1601), а также другие представители интеллектуальной элиты раннего Нового времени. Этот факт особенно интересен, поскольку подобная практика, на первый взгляд, противоречила христианской культурной парадигме.

Остается открытым вопрос: является ли использование аттического календаря продолжением древней традиции или новацией, возникшей под влиянием ренессансного движения? Сохранившиеся эпистолярные собрания византийских интеллектуалов, к сожалению, не содержат даты написания, что затрудняет определение степени преемственности между античной и ранненовогреческой традициями датировки. Тем не менее, рекомендуемая Лихудами практика резко контрастировала с традициями византийских и поствизантийских канцелярий, которые адаптировали римский календарь, легший в основу юлианской системы, и использовали его в официальной переписке. Наиболее вероятной представляется вторая версия, связанная с культом античности, характерным для эпохи Возрождения. Показательна параллель с итальянским гуманистом Никколо Перотти, который в своих руководствах по эпистолографии предписывал использовать античный римский календарь вместо средневекового канцелярского стиля датировки, основанного на юлианской системе. В отличие от итальянских гуманистов, таких как Перотти, Лихуды действовали в более строгом контексте христианской культуры и использование языческого календаря могло восприниматься как интеллектуальная игра и как способ подчеркнуть преемственность греческой культурной традиции.

Lydia Spyridonova, CSc in History; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Research Fellow

Andrey Kurbanov, CSc in History; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Researcher; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Researcher

The Ancient Athenian Calendar in a Christian Context: Dating Letters in the Epistolary Manual of the Leichoudes Brothers*

The research examines the use of the ancient pagan Attic lunar calendar in the epistolary manual by the Leichoudes brothers, developed in the late seventeenth century for the Slavo-Greco-Latin Academy. The Leichoudes advocate dating letters using Attic months, detailing their ties to pagan festivals, which is paradoxical within a Christian educational context. Special attention is given to the attempt to synchronize the lunar Attic calendar with contemporary solar systems, leading to significant discrepancies, such as identifying the "month of flowers," Anthesterion, with November. The study identifies the use of Gerard Mercator's work, as well as the Leichoudes' original contributions, including designations for the thirty-first day of a month. The practice is compared to traditions in other early modern Greek manuals and the actual correspondence of Christian intellectuals like Meletios Pigas. The thesis explores Renaissance influences and the continuity of ancient traditions, highlighting cultural synthesis and educational innovation of the era.

Keywords: brothers Leichoudes, Slavic-Greek-Latin Academy, Greek epistolography, epistolary theory, Greek letter-writing manual

* The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-01075 "A Course in Epistolography by the Leichoudes Brothers at the Slavic Greek Latin Academy: Edition of an Unpublished Text and Study of the Teaching Methodology."

Быков Евгений Валерьевич; Новосибирский государственный университет (Новосибирск, Россия), аспирант; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), младший научный сотрудник

Разум и чувства в проповедях Мейстера Экхарта

В данном исследовании мы показываем, как доминиканский проповедник и мистик Мейстер Экхарт стремился философски осмыслить религиозные переживания. Этот процесс был непосредственно связан с борьбой доминиканского ордена против мистических течений, получивших распространение в Рейнской области в период позднего Средневековья. В своём учении Экхарт обратился к платоническому наследию, в частности к идее возвышения разумного познания над чувственным восприятием, что привело его к различению двух способов мистического познания: чувственного и разумного. Он призывал отрешиться от внешних образов вещей и даже от божественной любви, включая экстатическое видение запредельного бытия, и обратить взор в разумные глубины собственной души, тем самым познав божественное в его чистоте. Таким образом, Экхарт находит в самопознании более устойчивый путь непосредственного познания Бога, что, в свою очередь, порождает его выдающиеся мистические проповеди на немецком языке.

Ключевые слова: Мейстер Экхарт, Средние века, мистика, разум, чувства

В XIII–XIV веках деятельность Доминиканского ордена была направлена на борьбу с ересями, получившими распространение в Рейнской области. Многие простолюдины обратились к созерцанию божественного в чувственных образах своими собственными усилиями, то есть вне церковной иерархии. Участие доминиканского проповедника Мейстера Экхарта в этом процессе остается весьма неоднозначным.[1] С одной стороны его деятельность была направленна на искоренение данных еретических представлений через проповеди, но с дру-

[1] *McGinn B.* The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

гой стороны он подверг мистическое мировосприятие рейнских сект философскому осмыслению для того, чтобы включить их в католическую ортодоксию. Для этого Экхарт обратился не только к широко известным в Средние века философским традициям (томизм, арабский перипатетизм), но и к платоническому различению между чувственным и разумным. В учении Экхарта мы можем обнаружить два противоположенных пути мистического познания: чувственное и разумное.

Чувственное мистическое познание предполагает созерцание Бога, в котором душа пассивно воспринимает троичное божественное бытие. Это восприятие выражается в виде эмоционально насыщенных видений, переполненных ощущением любовного влечения и духовным трепетом перед запредельным. Особенно важным является понимание любви как динамичных отношений внутри Троицы, когда человек вовлекается в поток божественный любви между ипостасями и становится причастен божественному бытию. Однако Экхарт предостерегает своих слушателей от следования чувственному восприятию Бога в мистических видениях. Можно предположить, что это связано с переменчивостью данного способа познания. Душа визионера лишь кратковременно растворяется в Троице, переживая экстаз, но затем возвращается из этого состояния слияния и переживает «темную ночь».

Экхарт писал в трактате «Об отрешенности» о божественной любви и отрешенности: «Учителя восхваляют любовь, подобно святому Павлу, который говорит: «Какой бы подвиг я ни взвалил на себя, если я не имею любви, я — ничто». Но я ставлю отрешенность выше всякой любви. Во-первых, потому, что лучшее, что есть в любви, это то, что она вынуждает меня полюбить Бога, а отрешенность вынуждает Бога меня полюбить. Гораздо ценней, что я влеку Бога к себе, чем сам влекусь к Богу».[2]

Разумное мистическое познание предполагает отрешенность от всего внешнего и чувственного. Человеку необходимо обрести духовную нищету, а для этого нужно преодолеть боже-

[2] Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Изд. подготовил М. Ю. Реутин. М.: Наука, 2010. С. 74.

ственную любовь. Для Экхарта отрешенность превыше любви, поскольку именно отрешение позволяет человеку погрузиться в глубины своей души. При этом в своей основе душа разумна. Поэтому преодолевая чувственные образы внешних вещей и образы запредельного мира, душа вместе с тем постигает свое разумное основание, которое позволяет ей познать все формы вещей и даже глубинную природу Бога. Это возможно, поскольку глубинная природа души тожественна глубинной природе Бога. Поэтому человек всегда пребывает укорененным в разумной божественной природе. Отрешившись от всего чувственного и самого Бога, душа познает непосредственно все творения в их неразличимости и постигает Бога более глубоким способом. Тем самым, самопознание позволяет человеку обрести более устойчивое непеременчивое мистическое познание всего сущего и божественной сущности.

Экхарт говорил в проповеди 7 «Ты сжалишься над народом, сущим в Тебе» о превосходстве разумного познания над чувственностью: Лучшие учителя уверяют, что разум очищает от всего внешнего и воспринимает Бога нагим, как пребывающее в самом себе чисто бытие … Любовь воспринимает Бога под покровом, под одеянием. А разум поступает не так; разум берет Бога таким, как Он в нем познается. Но и он ни за что не постигнет Его в море Ему присущей бездонности.[3]

Таким образом, в мистике Экхарта мы можем обнаружить философское различение между чувственным и разумным, что необходимо для обоснования религиозного опыта. Он преодолевает мистическое мировосприятие рейнских еретических течений, для которых были свойственны переменчивые визионерские образы. Но также он отступает от томисткой теологии, для которой было свойственно перипатетическое созерцание, то есть он отказывается от познания Бога через творение. Экхарт обращается к платонической традиции в том виде, в котором она была доступна в Средние века. Прежде всего, через труды Августина и Прокла он перенимает стремление к познанию Бога посредством самопознания, предполагающего освобождение души от всего чувственного и материального.

[3] Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 111.

Evgeniy Bykov; Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russia), Postgraduate; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), Associate Research Fellow

Reason and Sensibility in the Sermons of Meister Eckhart

In this study, we demonstrate how the Dominican preacher and mystic Meister Eckhart sought to philosophically comprehend religious experience. This process was directly connected to the Dominican Order's struggle against mystical movements that had spread throughout the Rhineland during the Late Middle Ages. In his teachings, Eckhart turned to the Platonic tradition, particularly the idea of elevating rational knowledge above sensory perception, which led him to distinguish between two modes of mystical knowledge: sensory and rational. He called for detachment from external images of things and even from divine love, including ecstatic visions of transcendent being, urging instead a turn inward toward the rational depths of one's own soul, thereby attaining knowledge of the divine in its purity. Thus, Eckhart finds in self-knowledge a more stable and immutable path to the direct knowledge of God, which, in turn, gives rise to his remarkable mystical sermons in the German language.

Keywords: Meister Eckhart, Middle Ages, mysticism, reason, sense

Собольникова Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский Государственный химико-фармацевтический университет, доцент; Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Традиции неоплатонизма в духовной лирике Ричарда Ролла

Данное исследование посвящено осмыслению традиции неоплатонизма в духовной лирике Ричарда Ролла Хэмпольского (ок. 1300–1349), стоявшего у истоков развития «блистательной плеяды» английского мистицизма XIV

века. Особое внимание уделено интерпретации одного из писем Ричарда Ролла, известного под названием «*Ego Dormio*», в котором дано описание трех степеней любви и восприятие трех мистических феноменов: Calor (духовного огня или жара), Dulcor (сладости), Canor (песни), а также трех уровней небесной награды, которыми можно наслаждаться в обществе трех иерархий ангелов. Концептуализация мистического опыта на основе триадической схемы возникает в «*Ego Dormio*" под влиянием концепции любви Ричарда Сен-Викторского, восходящей к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, что позволяет более глубоко исследовать истоки английского мистицизма XIV века, обнаруживая в нем опосредованное влияние неоплатонической традиции.

Ключевые слова: английский мистицизм, *Ego Dormio*, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Ричард Сен-Викторский, Ричард Ролл

Возрождение духовной традиции неоплатонизма, начатое в XIII веке немецкими доминиканцами, оказало огромное влияние на духовную лирику Ричарда Ролла Хэмпольского (ок. 1300–1349) — одного из первых, кто стоял у истоков развития «блистательной плеяды» английского мистицизма XIV века. Особое значение для творчества Ричарда Ролла имело наследие Ансельма Кентерберийского, чьи *Orationes sive Meditationes* сделались ранним выражением пылкого нелитургического типа благочестия, известного как «аффективная духовность». Одним из примеров духовной лирики, воплотившей образы аффективной духовности можно считать «*Ego Dormio*» — это англоязычное письмо Ричарда Ролла, предположительно написанное в 1340-х годах, в котором дано описание трех степеней любви и восприятие трех мистических феноменов: Calor (духовного огня или жара), Dulcor (сладости), Canor (песни), а также трех уровней небесной награды, которыми можно наслаждаться в обществе трех иерархий ангелов, которые, в свою очередь, разделены на три подкатегории. В рукописи отсутствовало название, поэтому принято именовать ее по первым двум словам, которые сами по себе являются частью цитаты из перевода Вульгаты Песни Песней 5.2:

“Ego dormio et cor meum vigilat” («Я сплю, но сердце моё бодрствует»). Основная часть письма написана прозой, а за описанием каждой из трёх степеней любви следует стихотворение. Работа сохранилась в тринадцати рукописях, а также в латинском переводе в рукописи XV века, хранящейся в Кембридже.

Концептуализация мистического опыта в такой тщательной триадической организации возникает в «*Ego Dormio*” под влиянием концепции «Четырех ступеней страстной любви» Ричарда Сен-Викторского, восходящей к Псевдо-Дионисию Ареопагиту и Бонавентуре. С. С. Аверинцев отмечал, что «философия Бонавентуры есть августиновский платонизм, вобравший опыт Сен-Викторской школы XII века и обновленный в соответствии с запросами эпохи».[1]

Первая степень любви (*insuperbabel*), согласно Роллу, возникает, когда «человек соблюдает Десять заповедей, воздерживается от семи смертных грехов, твёрдо верит в святую церковь и отказывается гневить Бога ради каких-либо земных благ, предпочитая преданно служить ему и упорствовать в этом до конца своих дней».[2] Вторая степень духовной любви (*inseparabel*) достигается, когда «…вы оставите весь мир, своих отца и мать, и всех своих родственников, и последуете за Христом в бедности. На этой ступени вы должны приложить все усилия, чтобы быть чистыми сердцем и целомудренными телом и посвятить себя простоте, стойкости и послушанию, и увидите, как прекрасно вы можете наполнить свою душу добродетелью и возненавидеть всякую нравственную слабость, чтобы ваша жизнь стала духовной…».[3] Третья степень (*singuler*) — это состояние, когда «…благодаря возвышенности вашего сердца, [ваши] молитвы превращаются в радостную песнь, а ваши мысли — в сладостные звуки. Тогда Иисус становится вашим жела-

[1] *Аверинцев С. С.* Бонавентура. Собрание сочинений: София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. К.: Дух и Литера, 2006.

[2] Richard Rolle, the English Writings. Ed. R. S. Allen. Paulist Press. 1989. P. 135.

[3] Ibid., p. 136.

нием, вашей радостью, вашим утешением, вашей силой, [так что] ваша песнь всегда будет о нём, и в нём — весь ваш покой».*[4]

В данной иерархии отсутствует четвертая степень любви — это степень ненасытности, которая, согласно Ричарду Сен-Викторскому является вершиной духовного единения с Богом. Хотя Ролл не выделяет данную ступень любви отдельно, но «сами сочинения Ролла являются проявлениями той самой «ненасытной любви» о которой пишет мистик.[5] Кроме того, Ролл не связывает Calor, Dulcor, Canor с тройственным мистическим путешествием очищения, просветления и единения и классификацией духовной любви на три степени, полагая, что существует различие между единичной идентичностью мистического опыта и его многообразной релевантностью для различных людей. Удивительная красота его духовной лирики указывает на большую глубину мистического опыта, чем та, которую приписывают Роллу. Мистик «переводит» небесный канон в земные слова и ритмы в своих текстах, чтобы и другие могли найти свое «пристанище» рядом с Богом. Таким образом, постижение смысла духовной лирики Р. Ролла, дает возможность, подобно современникам самих мистиков, прикоснуться к исследованию текстового пространства английского мистицизма XIV века, обнаруживая в нем опосредованное влияние неоплатонической традиции.

Elena Sobolnikova, CSc in Philosophy, Associate Professor;
Saint Petersburg State Chemical Pharmaceutical University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

The Traditions of Neoplatonism in Richard Rolle's Spiritual Lyrics

This study is devoted to understanding the tradition of Neoplatonism in the spiritual lyrics of Richard Rolle the Hampol (c. 1300–1349), who stood at the origins of the de-

[4] Richard Rolle, the English Writings. P. 140.

[5] *Pollard W. F., Boenig R.* Richard Rolle and the "Eye of the Heart" // Mysticism and Spirituality in Medieval England. Woodbridge: D. S. Brewer, 1997. P. 91.

velopment of the of English mysticism of the XIV century. Special attention is paid to the interpretation of one of Richard Rolle's letters, known as *Ego Dormio*, which describes three degrees of love and the perception of three mystical phenomena: Calor (spiritual fire or heat), Dulcor (sweetness), Canor (song), as well as three levels of spiritual love that can be enjoyed in the company of the three hierarchies of angels. The conceptualization of mystical experience based on the triadic scheme arises in "Ego Dormio" under the influence of Richard Saint Victor's concept of love, dating back to Pseudo-Dionysius the Areopagite, which allows for a deeper exploration of the origins of 14th-century English mysticism, revealing the indirect influence of the Neoplatonic tradition in it.

Keywords: English mysticism, *Ego Dormio*, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Richard St. Victor, Richard Rolle

Вахрушев Михаил Артёмович;
Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Флорентийский неоплатонизм: диалог в жизни и истории

Эпохи Ренессанса и гуманизма, будучи переломными эпохами в истории западной мысли и-культуры, подарили миру как уникальные произведения искусства, так и уникальных мыслителей и уникальные способы философствования и ведения интеллектуальной дискуссии. Флорентийская Академия, являющаяся неотъемлемой частью интеллектуальной истории Возрождения, также представляет собой уникальный этап развития платонической мысли.Рассматривая флорентийских неоплатоников, часто опускается факт их причастности к культуре итальянского гуманизма, и сами философы остаются не до конца понятыми ввиду их неверной классификации как личностей либо прото-нововременной культуры, либо как пост-средневековой. На это культурное непонимание также часто наслаивается непонимание и религиозное, так как Ренессанс часто грубо

ограничивают около вульгарному подражанию античности, но только на христианской основе.Ввиду вышеперечисленных особенностей дискурса и понимания деятелей флорентийской академии в моем исследовании проводится попытка осмысления флорентийских неоплатоников через «внутреннюю» призму эпохи гуманизма и культуры Ренессанса, основой которой является ведение-диалога.

Ключевые слова: Флорентийская академия, Ренессанс, гуманизм, диалог

Michael Vakhrushev; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Florentine neoplatonism: a dialogue in life and history

The Renaissance and humanist eras, being crucial epochs in the history of Western thought and culture, gave the world both unique works of art, as well as unique thinkers and unique ways of philosophizing and conducting intellectual discussion. The Florentine Academy, which is an integral part of the intellectual history of the Renaissance, also represents a unique stage in the development of Platonic thought. When considering the Florentine Neoplatonists, the fact of their involvement in the culture of Italian humanism is often omitted, and the philosophers themselves remain misunderstood due to their misclassification as individuals of either proto-modern or post-medieval culture. This cultural misunderstanding is also often overlaid with religious misunderstanding, since the Renaissance is often roughly limited to a vulgar imitation of antiquity, but only on a Christian basis. In view of the above-mentioned features of the discourse and understanding of the figures of the Florentine Academy, my research attempts to understand the Florentine Neoplatonists through the "inner" prism of the era of humanism and Renaissance culture, which is based on dialogue.

Keywords: Florence Academy, Renaissance, humanism, dialogue

Трушина Мария Александровна; Северо-Западный институт управления Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Санкт-Петербург, Россия), старший преподаватель

Диалоги с Сократом и диалоги с Микеланджело: от *ΕΙΔΟΣ* к *DISEGNO*

В докладе предпринимается попытка проследить взаимосвязь между постановкой вопроса о статусе художественного творчества в платоновских диалогах и в диалогах португальского художника и теоретика искусства Франсишку де Оланда, который в 1548 году опубликовал свои «Diálogos em Roma», одним из участников которых является Микеланджело Буонарроти. Как взгляды автора «Римских диалогов», так и взгляды боготворимого им итальянского гения, безусловно, находились под сильным влиянием платонизма вообще и ренессансного неоплатонизма в частности. Несмотря пролегающую между Платоном и де Оланда разницу во времени, языке и общественной парадигме, нельзя не увидеть корни основного итальянского термина disegno(порт. desenho), используемого португальским автором, в платоновском εἶδος. Однако разница в понимании этих терминов приводит к принципиально различным трактовкам статуса художника в мире.

Ключевые слова: Платон, εἶδος, disegno, Франсишку де Оланда, Микеланджело, ренессансный неоплатонизм, художественное творчество

Maria Trushina; RANEPA St. Petersburg (Saint Petersburg, Russia), Senior Lecturer

Dialogues with Socrates and dialogues with Michelangelo: from *ΕΙΔΟΣ* to *DISEGNO*

The report focuses on the interconnection between the ways artistic creation is being problematised in Plato's dialogues and those by a Portuguese artist and theoretician of art Francisco de Holanda, who in 1548 published his *Diálogos*

em Roma, with one of the interlocutors being Michelangelo Buonarroti. Both the author of the Dialogues in Rome and the Italian genius idolised by him were, undoubtedly, deeply influenced by Platonism as a whole and Renaissance Neoplatonism in particular. Despite the difference in time, language and social paradigm that separates Plato and de Holanda, one cannot help but trace the roots of the main Italian term disegno (Port. *desenho*), utilised by the Portuguese author, to the Platonic εἶδος. However, the difference in understanding of these two terms leads to the fundamentally different interpretations of the place artists occupy in the world.

Keywords: Plato, εἶδος, disegno, Francisco de Holanda, Michelangelo, Renaissance Neoplatonism, artistic creation

Савинов Родион Валентинович, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный гидрометеорологический университет (Гидромет) (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Душа и число: Субъективная арифметика М. Фичино*

В докладе рассматривается концепция, изложенная флорентийским гуманистом Марсилио Фичино в трактате «Платоновская теология в восемнадцати книгах». В данном трактате Фичино, с одной стороны, выстраивает объективную трактовку чисел как форм или структур, через отношение к категории «единства» и «множества» определяющих положение души в мироустройстве, с другой стороны, числа выступают высшим уровнем знания, которое открывает людям божественную сущность, и через которые в рефлексии

* Исследование выполнено в РГПУ им. А. И. Герцена за счет гранта Российского Научного Фонда № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

открываются важнейшие качества самой души. Таким образом, в учении Марсилио Фичино имеет место как онтологическое, так и эпистемическое понимание числа, и если в первом случае число служит маркером метафизической общности, второе выступает в роли того маркера, что отражает единичность и субъективность души как нумерически отдельной сущности.

Ключевые слова: Фичино, неоплатонизм, неопифагореизм, Ренессанс, душа, математика, число, символ

Rodion Savinov, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian State Hydrometeorological University (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

Number and Spirit: Subject of Arithmetics by Marsilio Ficino*

The report examines the concept outlined by the Florentine humanist Marsilio Ficino in his treatise "Platonic Theology on immortality of souls." On the one hand, Ficino constructs an objective interpretation of numbers as forms or structures, through the relationship to the category of "unity" and "multitude" determining the position of the soul in the world order, on the other hand, numbers act as the highest level of knowledge that reveals to people the spiritual essence of God, and through which the most important qualities of the soul itself are revealed in reflection. Thus, in the teaching of Marsilio Ficino, there is both an ontological and epistemic understanding of number, and the number serves as a marker of metaphysical community, and as a marker that reflects the singularity and subjectivity of the soul as a numerically separate entity.

Keywords: Ficino, Neoplatonism, Neopythagoreanism, Renaissance, mathematics, spirit, number, symbol

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

Секция 4 «Платонизм в философии Нового времени»

Протопопов Иван Алексеевич, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия), доцент; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Простота и самотождество идеи души у Платона и понятие трансцендентального субъекта в философии Канта*

Доклад посвящён анализу и интерпретации основных положений платоновского учения о душе, играющих ключевую роль в познании в соотнесении с кантовской теорией трансцендентального субъекта, который выступает основанием для определения всего сущего в формируемых им понятиях. Если согласно Платону, для того

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00883 «Социально-философская рецепция христианства в контексте постсекулярной культуры второй половины XX — начала XXI веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), https://rscf.ru/project/24-28-00883/

чтобы познавать какое-либо чувственно воспринимаемое сущее в его сущности, оно должно уже существовать как мыслимое для нашего разума в самом бытии т. е. быть идеей или такой умопостигаемой формой, которую мы должны изначально знать в её независимом от чувств бытии, то в соответствии с основными принципами кантовского критического проекта, именно человек как трансцендентальный мыслящий субъект образует синтетические априорные понятия, в которых он мыслит всё возможное сущее и полагает в соответствии с этими понятиями вещи как объекты существующие для чувственного восприятия. Таким образом, платоновское понятие о душе как о собственном тождественном самому себе бытии, в котором человек как субъект познаёт всё сущее на основании мышления идей, преобразуется у Канта в понятие абсолютной субъективности независящей от умопостигаемого бытия и выступающей основанием существования всего чувственно воспринимаемого сущего.

Ключевые слова: душа, простота и самотождество, идеи, умопостигаемое бытие, трансцендентальный субъект, априорные понятия

Рассматривая проблему вечного бытия души в диалоге «Федон», Платон обращается к вопросу возможности познания сущего, которое подлинным образом существует. Он выделяет в связи с этим два основных рода бытия, одно — телесное, относящееся ко всему воспринимаемому с помощью чувств, другое — относящееся к умопостигаемым сущностям или идеям, к которым принадлежит и душа в своём бытии. Душа как постигаемое разумом бытие — это собственное бытие человека, в котором он как субъект воспринимает и мыслит самого себя, познавая с помощью мышления всё, что существует как умопостигаемое и как чувственно воспринимаемое сущее. Исходя из общего парменидовского принципа тождества мышления и бытия, Платон считал, что только в мышлении какое-либо сущее даётся нам как существующее, в то же время никакое чувственно воспринимаемое сущее как постоянно

изменяющееся, несмотря на то, что оно дано для нашего восприятия, не обладает само по себе бытием.

Таким образом, согласно Платону, познаваемое нами сущее должно изначально существовать для нашего мышления именно потому, что оно имеет отношение к самому бытию. Для того чтобы познавать какое-либо чувственно воспринимаемое сущее в его сущности, независимо от того каким образом оно даётся нам в восприятии, оно должно уже существовать в самом бытии для нашего разума т. е. выступать идеей или такой умопостигаемой формой, которую мы должны изначально априорно знать независимо от какого-либо опыта (знание как припоминание идей, которые мы должны были знать ещё до воплощения в теле в «Федоне»). Характеризуя платоновскую идею следует, однако, сказать, что — это не просто априорное понятие мыслимое и формируемое в нашем мышлении, как это обстояло у Канта, но постигаемое разумом, независимое от него бытие сущего, на основании которого это сущее существует для чувственного восприятия и мыслится нами в его сущности.

Знание в этом отношении не основывается для Платона на чувственном восприятии и правильном мнении, связанном с объяснением (отличительным признаком) («Теэтет»), оно становится возможным для нас, согласно Платону, только на основании того, что мы мыслим его идею, выражающую умопостигаемое бытие в соответствии с которым, вещи как чувственно воспринимаемые предметы подобные идеям существуют для нас и мыслятся нами. При этом человек может познавать всё изменяющееся чувственно воспринимаемое сущее на основании неизменного умопостигаемого бытия идей лишь при том условии, что он сам как познающий субъект обладает одним и тем же простым бытием, по отношению к которому он мыслит и воспринимает всё многообразное и изменяющееся сущее, оставаясь единым с самим собой (простота и самотождество души). В конечном итоге, только познавая идею блага, благодаря которой всё остальное существует и мыслится по Платону, человек познаёт себя в своём собственном умопостигаемом бытии полностью отличном от

бытия всего того, что существует в чувственно воспринимаемом мире.

В противоположность Платону у Канта бытие всего познаваемого сущего даётся вовсе не в мышлении, но именно в чувственном восприятии, несмотря на то, что оно объективно определяется в своей сущности и полагается как существующее для восприятия на основании мышления в понятиях сформированных сознающим себя всеобщим трансцендентальным субъектом. Трансцендентальный субъект понимается у Канта исходя из положения «я мыслю», как такое абсолютное мыслящее себя тождество с самим собой, в котором человек выступает в виде изначального основания для определения всего возможного многообразного содержания сущего в том, что оно есть в его объективном существе, независимо от какого-либо чувственного восприятия этого сущего.

Поэтому единство самосознания трансцендентального субъекта в кантовской философии есть изначальное, не соотносящееся ни с чем иным, исходящее только из себя самосознание абсолютного субъекта, который в своей самостоятельности и единстве с собой выступает всегда одним и тем же относительно какого-либо сознания и определения в понятии любого воспринимаемого сущего. Если у Платона человек познаёт себя самого как тождественного с собой в своём бытии на основании мышления неизменных вечных идей как постигаемого разумом бытия сущего независимо от чувственного восприятия вещей, то у Канта человек выступает мыслящим самого себя субъектом, создающим в абсолютном единстве своего самосознания понятия всех возможных вещей, в которых он определяет, формирует это сущее и полагает его как существующее для чувственного восприятия в соответствии с этими понятиями.

В своем практическом разуме человек, согласно Канту, устанавливает в виде нравственного закона высший закон бытия всего умопостигаемого мира и полагает себя самого через свою свободную волю, как абсолютную цель которую он реализует в чувственном мире. Становясь абсолютным

субъектом человек выступает в этом отношении мнимым основанием как своего собственного бытия, так и бытия всего познаваемого сущего, сущность которого он полагает в формируемых им понятиях.

Ivan Protopopov, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia), Associate Professor; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Major Research Fellow

Simplicity and self-identity of the idea of the soul in Plato and the concept of the transcendental subject in Kant's philosophy

The report is devoted to the analysis and interpretation of the main provisions of Plato's doctrine of the soul, which play a key role in cognition in relation to the Kantian theory of the transcendental subject, which serves as the basis for defining all beings in the concepts it forms. If, according to Plato, in order to know any sensually perceived being in its essence, it must already exist as thinkable for our mind in Being itself, i. e. it is as an idea or an intelligible form which we must initially know in its existence independent of the senses, then, in accordance with the basic principles of the Kantian critical project, it is man as a transcendental thinking subject who forms synthetic a priori concepts in which he thinks of everything possible and posits things in accordance with these concepts as objects existing for the sensory perceptions. Thus, the Platonic concept of the soul as a being identical to itself, in which a person as a subject learns everything that exists on the basis of thinking of ideas, is transformed by Kant into the concept of absolute subjectivity, independent of intelligible being and acting as the basis for the existence of all sensually perceived beings.

Keywords: soul, simplicity and self-identity, ideas, speculative being, transcendental subject, *a priori* concepts

Дорофеев Даниил Юрьевич, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II (Санкт-Петербург, Россия), профессор, заведующий кафедрой философиии

Иконичность смысла в поэтико-метафизических высказываниях: Платон, Гете, Флоренский*

Доклад посвящен рассмотрению особенностей поэтико-метафизических высказываний в философских сочинениях. Автор постарается обосновать позицию, что обращение к поэтической составляющей языка *некоторыми* (поскольку возможны и иные установки в этом вопросе) философами является не средством украшения текста, риторическими тропами или дидактическими иллюстрациями, а *необходимостью*, позволяющей выразить в такой и *только* такой форме новые прозрения и смыслы. Это хорошо показывает опыт Платона, Гете и о. Павла Флоренского, выбранных по причине внутренней взаимосвязи и смысловой целесообразности, которая и будет подробно раскрыта. Прежде всего будет подчеркнуто онтологическое значение созерцания в их концепциях, которые признавали за образом возможность воплощения смысла и/или представления его как символа Первообраза. Так, Флоренский смог раскрыть идеи Платона как православные «лики» (человека и природы), объединяя такой подход с принципами Гете о созерцании идей в чувственно воспринимаемом опыте. Речь идет не о замещении, а о дополнении понятийного, диалектического, феноменологического анализа возможностями поэтического языка, который в ряде случаев обращения к предельно фундаментальным метафизическим проблемам является наиболее точным, а подчас и *единственно* возможным способом выражения. Это отлично видно

* Доклад подготовлен в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского в рамках гранта Российского научного фонда № 25-28-00841, https://rscf.ru/project/25-28-00841/

при обращении к *семантическому, онтологическому и иконологическому анализу метафоры* (важнейшей составляющей поэтического языка), который будет представлен с учетом и развитием теории Поля Рикера. Еще Кант показал, что продуктивное воображение является необходимым не только в искусстве, но и в философии, создавая синтетический образ как априорную визуализацию схемы. Метафорическое *образ-ование смысла (иконичность смысла)*, позволяет в новой перспективе поставить вопрос о соотношении вербального и невербального в метафизике и прояснить, реабилитировать и легитимировать значение визуального образа как полноценной и в некоторых случаях необходимой формы философских (и религиозно-мистагогических) высказываний.

Ключевые слова: особенность метафизических высказываний, философия и поэзия, образ, смысл, метафора, визуальное и языковое, Платон, Гете, Флоренский

Daniil Dorofeev, DSc in Philosophy, Professor; Empress Catherine II Saint Petersburg Mining University (Saint Petersburg, Russia), Head of the Department of Philosophy, Professor

The iconicity of meaning in poetic-metaphysical statements: Plato, Goethe, Florensky*

The report is devoted to the consideration of the features of poetic-metaphysical statements in philosophical works. The author will try to substantiate the position that the appeal to the poetic component of language by some philosophers is not a means of decorating the text, rhetorical tropes or didactic illustrations, but a necessity that allows expressing new insights and meanings in this and only this form. This is well demonstrated by the experience of Plato, Goethe, Florensky. The ontological significance

* The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25-28-00841, https://rscf.ru/en/project/25-28-00841/ (Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky)

of contemplation in their concepts will be emphasized, which recognized the possibility of embodying meaning and presenting image as a symbol of the Prototype. It is not a question of substitution, but of supplementing conceptual analysis with the possibilities of poetic language, which in a number of cases of addressing extremely fundamental metaphysical problems is the most accurate, and sometimes the only possible way of expression. This is clearly seen when addressing the semantic, ontological and iconological analysis of metaphor, which will be presented taking into account and developing the theory of Ricoeur. Kant showed that productive imagination is necessary not only in art, but also in philosophy, creating a synthetic image as an a priori visualization of the scheme. Metaphorical iconicity of meaning allows us to pose the question of the relationship between the verbal and the non-verbal in metaphysics in a new perspective and to clarify, rehabilitate and legitimize the meaning of the visual image as a full-fledged and, sometimes, necessary form of philosophical statements.

Keywords: peculiarities of metaphysical statements, philosophy, poetry, image, meaning, metaphor, visual and linguistic, Plato, Goethe, Florensky

Диланян Каринэ Александровна; Институт философии РАН (Москва, Россия), соискатель

«Гармония мира» Иоганна Кеплера как философский текст

Иоганн Кеплер занимает выдающееся место среди учёных западной цивилизации. Открытие им трёх законов движения планет, по оценке Томаса Куна, стало «астрономическим апогеем коперниканской революции». В то же время, философские взгляды Кеплера продолжают вызывать дискуссии и неоднозначные интерпретации. В докладе обсуждается философское содержание главного труда Иоганна Кеплера «Гармония мира», в ее всеобъемлющем синтезе геометрии,

музыки, астрологии, астрономии и эпистемологии, как первая попытка такого рода, предпринятая со времен Платона, и остающаяся таковой до наших дней. Будут рассмотрены различные жанры этого научного текста, как сочетание формы философского трактата с системой диалогов *in absentia*, где протагонистами и оппонентами автора выступают такие собеседники как Пифагор, Платон, Прокл, Эвклид, Аристотель, Пико делла Мирандола, Жан Боден, Роберт Фладд и другие.

Ключевые слова: Кеплер, Гармония мира, Платон, философский диалог

Karine Dilanian; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), aspirant

Johannes Kepler's "Harmony of the World" as a philosophical text

Johannes Kepler occupies a prominent place among the scientists of Western civilization. His discovery of the three laws of planetary motion, according to Thomas Kuhn, became "the astronomical apogee of the Copernican revolution." At the same time, Kepler's philosophical views continue to cause controversy and contradictory interpretations. The report discusses the philosophical content of Johannes Kepler's main work "Harmony of the World," in its comprehensive synthesis of geometry, music, astrology, astronomy and epistemology, as the first attempt of this kind undetaken since Plato, and remains so to this day. Various genres of this scientific text will be considered, as a combination of the form of a philosophical treatise with a system of dialogues *in absentia*, where the main characters and opponents of the author are such interlocutors as Pythagoras, Plato, Proclus, Euclid, Aristotle, Pico della Mirandola, Jean Bodin, Robert Fludd and others.

Keywords: Kepler, Harmony of the World, Plato, philosophical dialogue

Малышкин Евгений Витальевич, доктор философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), научный сотрудник

Bounty: Шекспир, толкующий Платона*

Шекспир в трагедии «Ромео и Джульетте» использует различие между бесконечным и беспредельным. Бесконечное остается, по обыкновению для философской традиции, для философской традиции, без определения, а под беспредельным он понимает самовозрастающее богатство (чем больше отдаю, тем больше остается). В докладе демонстрируется, что так же, как самовозрастающее богатство, мы можем понимать и платоновскую причастность (meteimi). Самовозрастание устроено не как простая отдача, но как задаток, который возрастает не с возвратом, а в разделении. Разделяемое может убывать, а может и прибывать. Bounty, щедрость, которой Джульетта делится с Ромео, относится как раз к вещам второго типа. Так понятое богатство есть хорошо разделяемая вещь, и с такими мы сегодня все чаще встречаемся, но не умеем управляться, поскольку господствующая форма экономики является дефицитарной. Платон и Шекспир оказываются актуальны, когда мы думаем не об идеализме, а о файлах, вирусах, правилах дорожного движения и других сокровищах той же природы.

Ключевые слова: беспредельное, Шекспир, богатство, причастность, щедрость

Познавательные акты имеют смысл только в присутствии вещей хорошо разделяемых, которые, если ими поделиться, то от них не убывает. Таковы, к примеру, аффекты: радость или печаль, страх или страсть — их мы легко разделяем, даже часто против свой воли, но их мы хорошо научились описывать, как в риторической традиции, так и в науке Нового времени, в которой и политология Гоббса, и этика Спинозы —

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ, в рамках проекта 25-18-00208, «Экзистенциальный опыт в цифровой среде: «бытие к цифре», онтология виртуального и человеческое Я» в НИУ ВШЭ, https://rscf.ru/project/25-18-00208/

не что иное, как экономика аффектов. Последняя зиждется на неисчерпаемости какого-то аффекта: страха, в случае Гоббса, и любви в «Этике» Спинозы. Нормирование неисчерпаемого есть цель новоевропейских политэкономических проектов. Однако файлы, ядерное оружие, равно как и правила, претендующие на универсальность, или вирусы — это тоже хорошо разделяемые вещи: когда мы ими делимся, от нас не убывает. С их положительной разделяемостью мы не только не умеем адекватно обращаться, у нас, берусь я утверждать, даже нет сколько-нибудь внятного языка, чтобы описывать их, поскольку обращаемся мы с ними как раз на языке дефицитарной экономики, т. е. экономики не богатства, а нехватки. В своем докладе я попытаюсь показать, как метафора щедрости, bounty, используемая Шекспиром, способна продвинуть нас в понимании природы хорошо разделяемых вещей.

В «Ромео и Джульетте» Джульетта хочет сначала забрать свою любовную клятву, чтобы снова ее отдать. Но потом замечает: “And yet I wish but for the thing I have. / My bounty is as boundless as the sea, / My love as deep; the more I give to thee, / The more I have, for both are infinite.” То есть в приобщении к любовному чувству она открывает некоторую экономику приобщения к хорошо разделяемым вещам: при некоторых условиях чем больше мы отдаем, тем больше остается. В случае любви — это просто возможность наслаждаться чувством, но таковы же и эйдосы: чем больше вещей вовлекается в круг созерцаемого, тем лучше видно самое само. Когда вещи нечто разделяют с идеями, они становятся различимыми, это трюизм. Однако отчетливость различения появляется не от идей, а от смешивания, сопричастности, разделенности — в этом и состоит открытие Джульетты: чем больше отдаю, тем больше остается, но и тем лучше видно то, что отдаю. Bounty Джульетты делает Ромео причастным клятве и любви, задаток-премия показывает себя как безграничное (boundless), и эту безграничность мы уже должны понимать не как обычную для Шекспира метафору моря, но как открытие способа смотреть: условием для того, чтобы что-то увидеть, является: видеть одно *и* другое. В этом «и», случившейся в любви сопричастности, открываться то, чему

надлежит быть различимым, то есть узнаваемым образом, так, что нечто выходит тебе навстречу, делая тем, что ты есть. Так безымянный палец становится большим рядом с мизинцем, а Джульетта обретает безграничную нежность подле Ромео.

Одно и другое есть только благодаря этой конъюнкции, причем так, что конъюнкция не является оператором-связкой, а *самым самим*. Платон в «Государстве» поясняет начало философии на пальцах: безымянный рядом с мизинцем велик, а рядом со средним — мал. И дальше спрашивает об auto to auto. Но если это вопрос о великом и малом, как они есть сами по себе, мы тут же запутываемся, ведь нет никакого великого самого по себе. Вопрос о с*а*м*о*м сам*о*м — это вопрос об этой самой причастности, которая, конечно, не есть одно и само по себе. И эту-то невозможность указать на него в терминах единичности и отделенности Аристотель в «Никомаховой этике» и обозначает как нечто вторичное, зависимое: «Существующее само по себе, т. е. сущность, по природе первичнее отношения — последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего, а значит, общая идея для всего этого невозможна». Единого блага нет, оно — только рядом, в разделении *с* другим. Потому собственно «одного» в смысле блага нет, единое мыслится не как повторение и не во времени: оно, как сущность, есть разделенность, «было тем, что есть». В спецификации, таким образом, нуждается не общее, а само это *с-*, т. е. *хорошо разделяемая вещь*.

Eugene Malyshkin, DSc in Philosophy, Associate Professor;
Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia),
Professor; National Research University Higher School
of Economics (Moscow, Russia), Research Fellow

Bounty: Shakespeare Interpreting Plato*

Shakespeare in his tragedy *Romeo and Juliet* uses the distinction between the infinite and the boundless. The infinite remains

* The work was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, within the framework of project 25-18-00208, "Existential experience in the digital environment: "being to the digital," the ontology of the virtual and the human self" at the HSE University, https://rscf.ru/project/25-18-00208/

without definition, and by the boundless he understands self-increasing wealth (the more I give to Thee, the more I have). The report demonstrates that in the same manner we can grasp Plato's *meteimi*, as self-increasing wealth. Self-increasing increases in sharing. The shared can decrease, but can also increase. Bounty, the generosity that Juliet shares with Romeo, refers precisely to things of the second type. Wealth is a well-divided thing, and we encounter such things more and more often today, but we do not know how to manage them, since the dominant form of economy is deficit. Plato and Shakespeare are relevant when we think not about idealism, but about files, viruses, traffic rules and other treasures of the same nature.

Keywords: boundless, Shakespeare, wealth, meteimi, bounty

Голубев Виктор Викторович; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), студент

Диалоговая форма как способ преподнести философский подарок: 3-й граф Шафтсбери о ценности античной поэзии

В докладе анализируются представления британского философа Энтони Эшли Купера, 3-го графа Шафтсбери (1671–1713), о ценности поэтической формы изложения, в частности диалоговой, с точки зрения влияния формы произведения на его способность изменять нравы читателей. На основе произведений «Sensus Communis: опыт о свободе остроумия и чувстве юмора», «Солилоквия, или совет автору» и «Моралисты, философская рапсодия» выделяется ряд преимуществ диалога перед «сухими» трактатами и «дробными» опытами как жанрами философских произведений. Предлагается аналогия между диалоговой формой и философским подарком, то есть способом безвозмездно принести наибольшую пользу характеру человека. Показывается, что такой философский подарок в результате работы с диалогом получает не только читатель, но и автор, и в некотором смысле — эпоха.

Ключевые слова: Шафтсбери (Шефтсбери), диалог, поэзия, моральная философия, свобода мысли

Британский мыслитель XVII-XVIII вв. Энтони Эшли Купер, 3-й граф Шафтсбери, полагал, что целью философии должно быть исправление нравов людей, чтобы те, приобретая добродетель, становились счастливыми. В этой связи, правильная моральная философия, по его мнению, должна способствовать развитию в человеке разума, потому что именно разум позволяет критически оценивать собственные и чужие страсти и стремления.

При этом перед моралистом стоит сложная задача: ему нужно не просто сообщить слушателю или читателю некое знание, но и сделать так, чтобы тот был готов его воспринять. По этой причине Шафтсбери критиковал современную ему академическую философию, пронизанную духом схоластики. Превратив моральную философию в проповедь и спрятав слабость аргументов за строгостью их формы, университетские учёные лишили людей всякого желания разбираться в вопросах этики.

Однако чтобы научиться пользоваться разумом, необходимо регулярно практиковаться, чему способствует получение удовольствия от свободных бесед и размышлений. Ограничения же, которые накладывают преподаватели университетских кафедр, мешают взаимопониманию сторон и активности мысли, из-за чего дух легкой шутливости, характерный для свободных бесед, перерастает в дух злой иронии.

На помощь философской дискуссии приходит диалог, который, предполагая вопросно-ответную форму, позволяет всем его участникам чувствовать себя на равных, ведь все получают возможность высказаться. Разум в условиях постоянного испытания себя обретает естественную активность, гибкость и грацию, а человек приучается созерцательно мыслить, как бы получая карманное зеркальце, к которому всегда можно обратиться, чтобы оценить свои нравы.

Именно такое положение дел мы, согласно Шафтсбери, находим в древности, где в поэмах, пьесах и диалогах обнаруживается важное отличие человека античности от человека Нового времени. В то время как второй, будучи изнеженным и трусливым, желает властвовать над природой, из-за чего

его главным страхом становится признание собственного незнания, первый, проявляя мужество исследователя, обращается к собственному интеллекту. Поэтому в древности вместо опытов и трактатов в их строгой форме писали произведения, где суждение предлагалось вынести читателю. В диалоге, как и в поэме или пьесе, автор и читатель превращаются в ничто: автор не являет себя читателю, да и к последнему никто не обращается. Перед читателем как бы невзначай предстает сцена, где автору достаточно лишь проронить несколько слов из уст своего героя, чтобы тот обрел объёмный характер. И этот характер, связанный с некоторыми рассуждениями героя, оказывает основное воздействие на читателя.

Таким образом, диалог представляет собой способ преподнести ценный подарок или, точнее, ценные подарки. Ведь не только читатель получает возможность спорить с нарисованными автором персонажами, практикуясь в использовании разума и действительно получая некоторое знание, но и автор, через необходимость изучить собственные нравы, чтобы лучше понимать другие, призывается к солилоквии, то есть своего рода внутреннему диалогу. В некотором смысле, благодаря возможности быть подверженной анализу и критике, подарок также получает эпоха, потому что автор, рисуя своих героев, обращается к собственному опыту, чем, по сути, даёт ему оценку.

Viktor Golubev; National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia), Student

Dialogical Form as a Way to Present a Philosophical Gift: The 3rd Earl of Shaftesbury on the Value of Ancient Poetry

The presentation analyzes the views of the British moral philosopher Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury (1671–1713), on the value of poetic forms, particularly the dialogical one, from the perspective of how the form of a work influences its ability to change readers' morals. Based on the works 'Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour', 'Soliloquy, or Advice to an Author', and 'The Moralists, a Philosophical Rhapsody', a number

of advantages of the dialogue over ‘dry’ treatises and ‘fragmentary’ essays as genres of philosophical works are identified. An analogy is proposed between the dialogical form and a philosophical gift, that is, a way to bring the greatest benefit to a person’s character gratuitously. It is shown that such a philosophical gift, as a result of working with the dialogue, is received not only by the reader but also by the author and, in a sense, the era.

Keywords: Shaftesbury, dialogue, poetry, moral philosophy, freedom of thought

Экрогульская Александра Олеговна;
независимый исследователь

Литературно-философский стиль Сёрена Киркегора: влияние Платона и романтизма

В многообразном творчестве датского философа Сёрена Киргегора особое место занимают работы, жанр которых можно определить как «литературно-философский». Это такие произведения, форма которых приближена к литературной, а содержание — скорее философское. Такими произведениями являются «Повторение», «Или-Или» и «Стадии жизненного пути». Характерными свойствами этих произведений являются *ирония* и *диалогичность* — свойства, источником которых в рамках европейской письменной традиции являются тексты Платона. Майевтика и ирония Сократа воплощаются у Киркегора в методе «косвенного сообщения». А форма диалога либо воспроизводится — так первая часть «Стадий», *In vino veritas*, является аллюзией на «Пир» Платона, — либо преобразуется в своеобразную диалогичность, представляющую собой столкновение двух противоположных позиций, двух мировоззрений, внутри одного произведения. Однако не следует спешить с утверждением о том, что на *иронию* и *диалогичность* Киркегора повлияли исключительно и непосредственно тексты Платона. Датский философ воспринял эти «формы» через их романтическую интерпретацию —

через концепцию иронии Фридриха Шлегеля и через идею романтиков о синтезе философии и поэзии.

Ключевые слова: Сёрен Киркегор, косвенное сообщение, романтизм, ирония, диалог, диалогичность, Платон, «Пир», Сократ, майевтика

В 1841 году выходит первая крупная работа Сёрена Киркегора — его магистерская диссертация «О понятии иронии». Работа имеет подзаголовок «С постоянным вниманием к Сократу», то есть с постоянным обращением внимания на Сократа (или постоянным приниманием во внимание Сократа).

«Выбор этой темы был продиктован интересом Киркегора к философско-эстетической концепции немецкого романтизма, разработавшего в лице Фридриха Шлегеля понятие иронии как одну из центральных эстетических категорий».[1]

Киркегор рассматривает иронию в двух основных её «измерениях»: его интересует, во-первых, её источник, которым по убеждению Киркегора был Сократ («Понятие иронии вступает в мир именно вместе с Сократом»[2]), а во-вторых, её современное проявление, а именно — эстетическая концепция, разработанная романтиками.

Интерес Киркегора к иронии был не только теоретическим и научным, это был жизненный, практический интерес. Его волновала ирония не только как эстетическая концепция, но и как жизненная установка, поскольку он заметил, что ирония становится для романтической личности мировоззрением, принципом согласно которому он строит свою жизнь.

Ироническую жизненную установку Киркегор критикует как «бесконечную абсолютную отрицательность».[3] Однако иронию как эстетический принцип, как специфически понятый художественно-философский приём, он использует

[1] *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. О миросозерцании Сёрена Киркегора. 4-е изд. М., 2018. С. 51.

[2] *Kierkegaard S.* Om Begrebet Ironi. // Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 1. Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997. S. 71.

[3] Ibid., s. 87.

в своих произведениях, причём возводит его на качественно новый уровень.

Метод своего изложения Киркегор называл «косвенным сообщением». И чтобы понять, в чём специфика этого метода, нужно «постоянно принимать во внимание» как Сократа, так и романтизм.

Ирония Киркегора, воплощённая в методе косвенного сообщения, особенно ярко проявляется в тех произведениях Киркегора, которые можно назвать литературно-философскими (или романтическими, если учесть, что сочетание философии и поэзии было частью романтической концепции). Эти произведения — «Повторение», «Или-Или» и «Стадии жизненного пути». Рассмотрев их, можно выделить основные характеристики иронического метода Киркегора.

Важную роль в методе Киркегора играет диалогическая форма, заимствованная им у Платона и переосмысленная в романтическом ключе. Как Платон раскрывал философские истины через диалоги, так и Киркегор выстраивает свои произведения как разговор, как встречу различных точек зрения, жизненных установок. Так, первая часть «Стадий жизненного пути» — *In vino veritas* — является аллюзией на платоновский «Пир». А в двух других произведениях — «Или–Или» и «Повторение» — мы наблюдаем своеобразную диалогичность: Киркегор противопоставляет героев с разными мировоззрениями, создавая таким образом «философский конфликт». Такая структура позволяет ему не проповедовать истину напрямую, а создавать пространство для размышления, в котором читатель сам должен приблизиться к смыслу. Такой диалогический приём с одной стороны отсылает к методу Сократа, цель которого помочь собеседнику самому «родить» истину, а с другой стороны отражает и романтическую концепцию иронии, цель которой — «эстетически-жизненная игра противоречиями».[4]

Сталкивая противоречивые жизненные позиции, Киркегор создаёт «литературные шедевры романтической поэ-

[4] *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 349.

зии»,[5] поскольку воплощает в жизнь романтическую идею о соединение поэзии и философии. «Поэзия и философия», писал Шлегель, «совершенно едины и слиты»,[6] несмотря на то, что на протяжении всей истории они столь редко находились рядом. Диалог представляется одной из тех форм, которые подходят для реализации этой задачи, ведь в диалоге философская мысль выражается в художественной форме. Потому у Киркегора, так же как и в диалогах Платона и у романтиков, мы находим большое количество художественных приёмов, например, метафор и сравнений.

Подобно Сократу, Киркегор притворяется незнающим, он избегает окончательных выводов и строгих определений, ровно как и не предлагает готовых истин. Диалогическая форма предполагает вопрошание и поиск. Поэтому литературно-философские произведения Киркегора характеризуются незавершённостью (эти произведения не заканчиваются однозначным выводом), фрагментарностью. Под последней имеется в виду специфическое явление романтической литературы, истоком которого является жанр фрагмента, созданный Ф. Шлегелем и Новалисом. Феномен фрагментарности, однако, выходит за рамки жанра фрагмента, он присущ и другим произведениям романтиков, которые составляли из фрагментов целые романы. Примером может служить «Генрих фон Офтердинген» Новалиса, роман Ф. Шлегеля «Люцинда». Такими фрагментарными произведениями являются также «Или-Или», «Повторение» и «Стадии жизненного пути» Киркегора. Сам Киркегор выразил эту особенность, дав своему «Или-Или» подзаголовок «Фрагмент из жизни». Важно отметить, что фрагментарность — это не раздробленность, а наоборот — соединение. Произведение как бы состоит из многих маленьких фрагментов, которые, как мозаика, складываются в единую картину.

[5] *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. О миросозерцании Сёрена Киркегора. С. 76.

[6] *Шлегель Ф.* Эстетика, философия, критика в 2-х томах. Т. 1. М., 1983. С. 348.

Alexandra Ekrogulskaya; independent scholar

Søren Kierkegaard's Literary-Philosophical Style: Traces of Plato and Romanticism

In the varied writings of the Danish philosopher Søren Kierkegaard, a special place is occupied by works whose genre can be described as *literary-philosophical*. These are texts whose form resembles literature, while their content is primarily philosophical. Such works include *Repetition*, *Either/Or*, and *Stages on Life's Way*. These works are characterized by irony and dialogicity — features that in the European written tradition have roots in the writings of Plato. Socratic maieutics and irony are reflected in Kierkegaard's method of *indirect communication*. The dialogue form is either explicitly reproduced — as in *In Vino Veritas*, the first part of *Stages on Life's Way*, which alludes to Plato's *Symposium* — or transformed into a kind of dialogicity, presenting a clash between opposing viewpoints or worldviews within a single work. However, one should not rush to assert that Kierkegaard's irony and dialogicity were influenced exclusively and directly by Plato's texts. The Danish philosopher perceived these "forms" through their romantic interpretation — particularly through Friedrich Schlegel's notion of irony and the Romantic idea of synthesizing philosophy and poetry.

Keywords: Søren Kierkegaard, indirect communication, romanticism, irony, dialogue, dialogicity, Plato, *Symposium*, Socrates, maieutics

Секция 5 «Новые подходы в платоноведении»

Земцова Екатерина Евгеньевна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Авторский миф Платона: между философией и дидактикой.

Доклад посвящен использованию мифа в диалогах Платона. Как известно, великий философ негативно относился к изображению богов и героев в классических мифах Гомера и Гесиода. Платон приписывал мифу особую силу дидактического воздействия на человека. По этой причине он выступает против тех традиционных мифов, что воплощают чуждые философу ценности, одновременно Платон использует мифы собственного сочинения для иллюстрации тех или иных своих положений, создавая своего рода авторскую мифологию. Хотя Платон противопоставляет понятия «миф» (μῦθος) и «логос» (λόγος), он охотно прибегает и к обоим этим приемам для пояснения своих построений. Миф и философия у него оказываются тесно сплетенными вместе. В докладе анализируется понятие «мифа» у Платона, контексты его использования. Автор выделяет две группы мифологем в диалогах. Первая представляет собой переработанные традиционные мифы, преображенные философом на свой лад, такие как: сказание об Островах Блаженных, описание «золотого века», миф об андрогинах и их борьбе за власть и пр. Вторая группа — собственно авторское мифотворчество: это история о рождении Эрота, о происхождении цикад, сказание

об Эре и пр. Особенно грандиозным представляется сказание об Атлантиде и Древних Афинах, поскольку оно иллюстрирует две магистральные темы в творчестве философа — идеальное государство и космологическую модель вселенной.

Ключевые слова: Платон, мифология, авторский миф, дидактика, космология

Ekaterina Zemtsova; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

Plato's author myth: between philosophy and didactics.

The report focuses on the use of myth in Plato's dialogues. The great philosopher negatively treated the image of gods and heroes in the classical myths of Homer and Hesiod. The reason is that Plato himself considers the myth as a unique didactic instrument of influence on person. He opposes those traditional myths that embody alien values for the philosopher. However, he actively uses his own-created myths to illustrate one or another of his positions, creating his own author's mythology. Although Plato contrasts the concepts of "myth" and "logos," he willingly resorts to both of these methods to explain his constructions. Myth and philosophy are closely intertwined together. The report analyzes the concept of the myth in Plato, the contexts of its use. The author identifies two groups of mythologemes in Platonic dialogues. The first is the revised traditional myths transformed by the philosopher into their own way, such as: the legend of the Isles of the Blessed, the description of the "golden age," the myth of androgynies and their struggle for power, etc. The second group is actually author's mythology: this is the story of the birth of Eros, the origin of the cicadas, the legend of Er the son of Armenius, etc. The legend about Atlantis and Ancient Athens seems especially grandiose, since it illustrates two main themes in the philosopher's work — the ideal state and the cosmological model of the universe.

Keywords: Plato, mythology, author's myth, didactics, cosmology

Савина Ксения Игоревна; Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия), стажёр-исследователь

Христианская апология в контексте жанра античной философии

Христианская апология как жанр раннехристианской литературы формировалась в среде философской культуры Римской империи II-го века, в которой доминирующими были платоническая и стоическая традиции. Христианская апология имела своей целью воздействие на образованную часть общества и власть, а потому апологеты старались говорить на языке адресатов и использовать известные им понятия. Самые известные апологеты получили раньше философское образование (преимущественное платоническое), чем стали христианами, однако же степень влияния античной мудрости или степень творческих освоения и преобразования её христианами остаётся вопросом открытым, несмотря на многочисленные исследования последних столетий. Широко известны апологии Сократа сочетающие философию, риторику и элементы биографии, каково их соотношение с раннехристианскими текстами в защиту новой религии?

Ключевые слова: апология, раннее христианство, платонизм, жанры философского текста

Kseniya Savina; Leningrad State University named after A. S. Pushkin (Saint Petersburg, Russia), Research Assistant

Christian Apology in the Context of the Genre of Ancient Philosophy

Christian apology as a genre of early Christian literature was formed in the environment of the philosophical culture of the Roman Empire of the second century, in which Platonic and Stoic traditions were dominant. Christian apology aimed to influence the educated part of society and the government, and therefore the apologists tried to speak the language of

the addressees and use the concepts they knew. The most famous apologists received philosophical education earlier (primarily Platonic) than they became Christians, however, the degree of influence of ancient wisdom or the degree of creative development and transformation of it by Christians remains an open question, despite numerous studies of recent centuries. Socrates' apologies are widely known, combining philosophy, rhetoric and elements of biography, what is their relationship with early Christian texts in defense of the new religion?

Keywords: apology, early Christianity, Platonism, genres of philosophical text

Григорьева Марина Петровна; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), аспирант

О возможности философствования в границах трагического повествования на примере трагедии Софокла «Царь Эдип»

Излишне говорить о том, что традиция философствования на протяжении веков не могла осуществляться в одной-единственной форме догматического повествования, и уже в античности движение интеллектуальной мысли находило свое выражение в различных литературных жанрах. Древнегреческая литература, в отличие, например, от ближневосточной «словесности», впервые утвердила себя в правах именно литературы как таковой, то есть особой реальности, отличной от реальности быта или культовой практики [С. С. Аверинцев], образовавшейся в результате перенаправленности мышления — в сторону обращении мысли на себя самое. Исторический поворот, произошедший в античном мышлении, повлек за собой рождение поэтических жанров, искусства риторики и способствовал возникновению философской традиции. Впервые философская мысль нашла свое воплощение в поэтическом наследии Парменида, затем Эмпедокла, а позднее Лукреция. Трагедия также принадлежит к поэтическому стихосложению, и Ари-

стотель в трактате «Поэтика», исследуя этот жанр, формулирует правила, по которым должно создаваться трагическое повествование. В основе трагедии всегда находится миф. Вместе с тем, по убеждению Аристотеля, любой человек, любящий мифы, является потенциальным философом [Aristot. Met.]. Мифология и философия объединяются неким общим для них побуждающим чувством, а именно — удивлением. Размышляя о трагическом жанре, Аристотель концентрирует свое внимание на тонкостях и деталях сюжетосложения драмы Софокла «Царь Эдип», как наиболее показательной и характерной для понимания жанровых особенностей трагического повествования. На основе учения Аристотеля о трагедии как особом роде словесности в докладе предлагается ряд аргументов в пользу возможности интерпретировать жанр античной трагедии как разновидности философского повествования.

Ключевые слова: Софокл, трагедия «Царь Эдип», Аристотель, миф, философия

Marina Grigoreva; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Postgraduate

On the possibility of philosophizing within the boundaries of tragic narrative using the example of Sophocles' tragedy *Oedipus Rex*

Needless to say, the tradition of philosophizing for centuries could not be carried out in a single form of dogmatic narrative, and already in antiquity the movement of intellectual thought found its expression in various literary genres. AncientGreek literature, unlike, for example, Middle Eastern "literature," for the first time established itself in the rights of literature as such, that is, a special reality different from the reality of everyday life or cult practice, formed as a result of the redirection of thinking — towards the turning of thought towards oneself. The historical turn that took place in ancient thinking led to the birth of poetic genres, the art of rhetoric, and contributed to the emergence of a philosophical tradition. For the first time, philosophical thought found its

embodiment in the poetic legacy of Parmenides. Tragedy also belongs to poetic versification, and Aristotle formulates the rules by which a tragic narrative should be created. There is always a myth at the heart of tragedy. According to Aristotle, anyone who loves myths is a potential philosopher. Mythology and philosophy are united by a common motivating feeling, namely — surprise. Reflecting on the tragic genre, Aristotle focuses on the subtleties and details of the plot structure of Sophocles' drama "Oedipus Rex," as the most characteristic for understanding the genre features of tragic narrative. Based on Aristotle's teaching about tragedy, the report offers a number of arguments in favor of the possibility of interpreting the genre of ancient tragedy as a kind of philosophical narrative.

Keywords: Sophocles, tragedy *Oedipus Rex*, Aristotle, myth, philosophy

Шкляр Евгений Леонидович; Европейский Университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия), магистр

Парресия как тактика сопротивления

Парресия и тактики повседневности, описанные Мишелем де Серто, представляют собой формы действия, не вступающие с властью в прямой конфликт, но воздействующие на её основания — границы дозволенного, режимы истины и механизмы исключения. Это действия субъекта, исключённого из нормативного порядка, но способного заявить о себе, интерпретировать и вмешиваться в символическое поле.Парресия, как показывает Мишель Фуко, — это не трансцендентная истина, а высказывание субъективной правды, озвученной несмотря на риск. Её сила — в уязвимости говорящего, в искренности и личной ответственности за произнесённое. В античности парресия была важнейшей практикой демократического участия, а в греческой трагедии — формой сопротивления и разоблачения. В «Ионе» Еврипида герои, не обладая властью, тем не менее говорят правду, изменяя ход событий. Тактика у де Серто — это действие «со слабой позиции»,

маневр внутри чужой территории. В отличие от стратегии, она ситуативна, незаметна, но изобретательна. Исключённые из власти действуют через повседневные жесты, не разрушая систему, а временно перенастраивая её изнутри. Обе практики — парресия и тактика — демонстрируют, что сопротивление возможно без контроля и ресурса. Оно рождается из слабости, но способно трансформировать социальное поле, утверждая право на участие, речь и субъективацию.

Ключевые слова: тактика, парресия, трагедия, исключение, Мишель Де Серто

Evgenii Shkliar; European University at St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), MA or MSc

Parresia as a Tactic of Resistance

Parrhesia and the everyday tactics described by Michel de Certeau represent forms of action that do not confront power directly, but rather affect its foundations—challenging the boundaries of the permissible, regimes of truth, and mechanisms of exclusion. These are the actions of a subject excluded from the normative order, yet still capable of asserting themselves, interpreting their condition, and intervening in the symbolic field. As Michel Foucault shows, parrhesia is not the declaration of a transcendental or universal truth, but the expression of a subjective truth spoken in spite of the risk involved. Its force lies in the speaker's vulnerability, sincerity, and personal responsibility for what is said. In antiquity, parrhesia was a key practice of democratic participation; in Greek tragedy, it became a form of resistance and revelation. In Euripides' *Ion*, characters who lack institutional power nevertheless speak the truth, altering the course of events. For de Certeau, tactics are actions taken "from a weak position," maneuvers within someone else's territory. Unlike strategies, tactics are situational, often invisible, but inventive. Those excluded from structures of power act through everyday gestures, not by dismantling the system, but by subtly reconfiguring it from within. Both practices—parrhesia and tactic—demonstrate that resistance is possible

without authority or resources. Emerging from weakness, they assert the right to participate, to speak, and to become a subject capable of transformation.

Keywords: tactic, parrhesia, tragedy, exception, Michel De Certeau

Новиков Кирилл Михайлович, магистр

«Недостаточный» человек у Платона: выражение антропологической неполноты через литературную форму диалога

В докладе исследуется, как Платон раскрывает антропологическую неполноту человека через литературные особенности диалогов. Анализируются ключевые мифы таких диалогов как «Пир» (андрогинат), «Федр» (падение души, неспособной сопутствовать богам) и «Государство» (пещера как образ неведения, свойственного большинству людей), демонстрирующие промежуточную природу человека между идеей и материей. Показано, что диалогическая форма с её незавершённостью, иронией и апоретичностью неслучайна — в отличии от трактата или поэзии она отражает саму суть платоновской антропологии: человек — «промежуточное» существо, которое обречено на философский поиск, а не на обладание фиксированной истиной. Делается вывод, что для Платона диалог — не просто жанр, а единственно адекватная форма выражения человеческой недостаточности, объединяющая философский логос и поэтический миф.

Ключевые слова: Платон, философская антропология, антропологическая недостаточность, платоновский диалог, миф и логос, античная поэтика, сократическая ирония, апоретика

Cyrill Novikov, MA

Plato's "Insufficient" Man: an Expression of Anthropological Incompleteness through the Literary Form of Dialogue

The article explores how Plato reveals the anthropological incompleteness of man through the literary features of

dialogues. The key myths of such dialogues as “The Feast” (androgynous), “Phaedrus” (the fall of the soul, unable to accompany the gods) and “The State” (the cave as an image of ignorance peculiar to most people), demonstrating the intermediate nature of man between idea and matter, are analyzed. It is shown that the dialogical form with its incompleteness, irony and aporeticism is not accidental — unlike a treatise or poetry, it reflects the very essence of Platonic anthropology: man is an “intermediate” being who is doomed to philosophical search, and not to possess a fixed truth. It is concluded that for Plato, dialogue is not just a genre, but the only adequate form of expression of human insufficiency, combining philosophical logos and poetic myth.

Keywords: Plato, philosophical anthropology, anthropological insufficiency, Platonic dialogue, myth and logos, ancient poetics, socratic irony, aporetics

Закрошвили Нино Вахтанговна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Миф о веке Кроноса у Платона

В данном докладе анализируется роль мифа о веке Кроноса для космологии Платона в диалоге «Политик». Миф о времени Кроноса рассматривается через введение темы красиса — смешанного устройства души — и темы хюбриса, которая становится следствием такого смешанного устройства. Большинство исследований мифа о времени Кроноса у Платона говорит лишь об архетипическом представлении «золотого века», однако данная статья показывает, что для Платона миф о времени Кроноса играет роль не просто олицетворения блаженного времени, а скорее некоего «метафорического кода» беззаботности, который напрямую связан с проблемой забвения. Это можно проследить по многочисленным отрывкам из диалогов Платона, таких как «Политик», «Тимей», «Пир», «Государство». Также рассматривается отличие между автохтонным (акрасичным) рождением и рождением посредством эроса в связи с проблемой па-

мяти и беспамятства. Выявляется прямая взаимосвязь, с одной стороны, между наличием эроса и способностью к логосу, а с другой стороны, между отсутствием эроса и отсутствием памяти. Делается вывод, что состояние божественной акрасии, присутствующее в эпоху Кроноса, никак не может побуждать к философии

Ключевые слова: Платон, космология Платона, время Кроноса, «Политик», красис, хюбрис, epimeleia heautou

Роль мифа о времени Кроноса в космологии Платона необходимо рассматривать через раскрытие темы красиса — смешанного устройства души — и темы хюбриса, которая становится следствием такого смешанного устройства.

Κρᾶσις — это не только принцип организации вселенной и души, но и два основных способа бытия сущего: «само по себе» (αὐτὸ κατ᾽ αὐτό) и «по отношению к иному» (πρὸς τὰ ἄλλα). Эти способы бытия связаны и проявляются в двух ключевых процессах: «возведении к единому» (συναγωγή) и «разделении на многое» (διαίρεσις). Эта конструкция лежит в основе многих важных диалогов Платона, таких как «Пир», «Федр» и «Государство».

Ввиду смешения сущностей иного и тождественного человеческая сущность по природе гибристична, как и сущность космоса, поэтому движения души и сам космос постепенно деградируют, все большему забвению предается «приказ отца». Но благодаря тому что в космос как в существо разумное вложено «движение вспять» (ἐναντία τροπή, Polit. 269d), оно должно устремиться обратно к Демиургу, чтобы тот снова направил движение в правильном вращении.

Тему автохтонного (акрасичного) рождения и рождения посредством эроса необходимо также анализировать в связи с проблемой памяти и беспамятства, поскольку существует прямая взаимосвязь, с одной стороны, между наличием эроса и способностью к логосу, а с другой стороны, между отсутствием эроса и отсутствием памяти. Состояние божественной акрасии, присутствующее в эпоху Кроноса, никак не может побуждать к философии. Боги пребывают в беззаботности,

потому что уже обладают знанием. Человек же именно ввиду устройства гибристичного, или смешанного, вынужден жить в постоянной «заботе о себе», находя срединный путь между возвышенным и низменным в своей природе.

Философ, или же истинный царь по Платону, может быть царем потому, что способен властвовать над собой в любые периоды мирового порядка. Царь, политик есть тот, кто, в первую очередь, помнит свою главную задачу — заботу о своей душе (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) — и искусство властвования над самим собой. Истинный царь, следовательно, должен не предавать забвению идею меры и порядка, а быть способным переживать космические перипетии удерживая ее через припоминание и заботу о своей душе, даже в моменты великих перемен. Так, истинный царь должен снова и снова припоминать наставления отца, или иначе говоря наставления, полученные при помощи само-майевтического анамнезиса об изначальном порядке, который вечен, даже если неочевиден эмпирическому глазу.

Nino Zakroshvili; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The Myth of Cronus in Plato

This article analyzes the role of the myth of Cronus' epoch for Plato's cosmology in the dialogue *Statesman*. The myth of Cronus' time is considered through the introduction of the themes of crasis, the mixed structure of the soul, and hybris which results from such a mixed structure. Most studies of the myth only mention the archetypical representation of the golden age. However, this article shows that for Plato, the myth serves not merely as an embodiment of blissful time but rather as a metaphorical code of carelessness linked to forgetfulness. This connection can be traced through numerous passages from Plato's dialogues, such as *Statesman, Timaeus, Symposium,* and *Republic*. The article also discusses the distinction between autochthonous (acrasic) birth and birth through eros concerning memory and forgetfulness. A direct relationship is identified between the presence of

eros and the capacity for logos, and conversely, between the absence of Eros and the lack of memory. It concludes that the state of divine acrasia, which exists in the era of Cronus, cannot inspire a pursuit of philosophy.

Keywords: Plato, Plato's cosmology, Cronus' Time, the *Statesman, krasis*, *hybris*, *epimeleia heautou*

Варфоломеева Марьяна Дмитриевна;
факультет свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), студент

Эпистемологический статус риторики: полемика Платона и Аристотеля

В диалоге «Горгий» Платон резко противопоставляет риторику философии, уподобляя её «поварскому искусству для души». Для него риторика — это искусство поверхностного убеждения, манипулирующего видимостью истины. Подобно софистике, она способна превращать худшие аргументы в лучшие, а несправедливые — в справедливые, оставаясь при этом равнодушной к подлинному знанию.Аристотель переосмысливает риторику, выводя её за рамки платоновской критики. Вопреки Горгию, утверждавшему нейтральность риторики, и Сократу, видевшему в ней склонность ко лжи, Аристотель настаивает: риторика неравнодушна к истине. Её суть — не в украшении речи (прологах, нарративах, фигурах), а в аргументации, основанной на энтимеме — риторическом аналоге силлогизма.Энтимема, которую Аристотель называет «телом убеждения» (σῶμα τῆς πίστεως), работает через эндоксию — общепринятые мнения, разделяемые аудиторией. Опуская очевидные для слушателей посылки, оратор не упрощает аргумент, а вовлекает аудиторию в совместное построение вывода. Таким образом, риторика становится методом движения к истине, аналогичным диалектике: как диалектик требует посылок для исследования, так ритор строит аргумент на эндоксии. В условиях, где строгие доказательства невозможны (суд, политика), риторика остается единственным инструментом обоснованного решения.

Аристотель видит в ней не спекуляцию, а практическую мудрость (φρόνησις), способную направлять действие через убеждение. Доклад раскроет противостояние платоновской и аристотелевской концепций риторики, покажет роль энтимемы как носителя эндоксии и обоснует место риторики как метода в поиске истины.

Ключевые слова: риторика, энтимема, эндоксия, диалектика, Платон, Аристотель

Платон ставит риторику в один ряд с софистикой, угодничеством и изворотливостью. Она также справедлива и полезна словно повар в роли врача — «это как бы поварское дело для души» утверждает философ. Риторика определяет лишь несущественные аспекты коммуникации, то, что является просто декоративным или, что еще хуже, намеренно вводит в заблуждение, для Платона — это искусство обмана, превращения несправедливых аргументов в справедливые, а лучших — в худшие. В то время как платонический Горгий утверждает, что риторика нейтральна по отношению к истине и лжи, Сократ, что она неравнодушна ко лжи, Аристотель делает менее очевидное утверждение — риторика неравнодушна к истине.

То, что обычно подразумевается под риторикой, а именно организация речи в виде пролога, повествования и эпилога, классификация риторических фигур, то, как говорить в различных эмоциональных регистрах, является, по мнению Аристотеля, второстепенным. Риторика, как искусство убеждения, это умение составлять аргументы. Движение к истине, как идея риторики, открывается при рассмотрении энтимемы — дедуктивного аргумента из знака. Сам Аристотель называл ее «сутью риторического убеждения». Энтимема часто имеет опущенную в устной речи часть, которую можно восполнить в уме до силлогизма. Краткость формы объясняется ограниченным временем выступления, боязнью перегрузить речь или попыткой вовлечь слушателей, посредством их восполнения посылки до полного аргумента в уме. Однако, главная функция такого усечения — применение эндоксии. Чтобы прийти к истине в умозаключении, нужно начинать с посылок, которые также истинны. Такова эндоксия — общественное или автори-

тетное мнение, проверенное временем и поколениями. Граждане полиса, будучи в одном политическом, общественном и культурном контексте, разделяли одни и те же эндоксии. Оратору нет надобности упоминать то, в чем итак уверены его слушатели. Аргумент берет свое начало от эндоксии слушателей, демонстрируя как умозаключение выводится из положений, разделяемых аудиторией. Далее, эти же умозаключения могут стать эндоксией, если будут правильно выведены, а значит и основой для более поздних речей. Так замыкается круг истинности в риторике. Здесь же открывается смысл слов о соответствии риторики и диалектики — как диалектик требует от отвечающего посылок, чтобы начать исследование, так и ритор требует посылок, чтобы составить аргумент. Так, риторика становится не только искусством, но и методом.

Убеждение не всегда спекуляция, чаще это способ сподвигнуть к действию. Риторика традиционно существует в пространстве, где нет строгой необходимости того или иного, но, при этом, нужно выносить суждения и поступать соответственно им, будь то судебный вердикт или вопрос безопасности государства. Находясь в таком положении, риторике сложно удерживать статус дисциплины порождающей истины, однако именно такой ее видел Аристотель в оппозицию Платону. В докладе будут представлены мнения Платона и Аристотеля на риторику, ее статус, а также связь риторики и диалектики через призму энтимематического аргумента, как содержащего в себе эндоксию.

Mariana Varfolomeeva; Faculty of liberal arts and sciences, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

The Epistemological Status of Rhetoric: The Plato-Aristotle Debate

In Gorgias, Plato sharply contrasts rhetoric with philosophy, comparing it to "cookery for the soul.". For him, rhetoric is the art of superficial persuasion. Like sophistry, it can turn weak arguments into strong ones and unjust claims into seemingly just ones, all while remaining indifferent to

genuine knowledge. Aristotle redefines rhetoric, moving beyond Plato's critique. Contrary to Gorgias, who claimed rhetoric was neutral toward truth, and Socrates, who saw it as inclined toward deception, Aristotle insists that rhetoric is not indifferent to truth. Its essence lies not in ornamental speech but in argumentation, grounded in the enthymeme—rhetoric's counterpart to the syllogism.The enthymeme, which Aristotle calls "the body of persuasion" (σῶμα τῆς πίστεως), operates through endoxa—commonly held beliefs shared by the audience. By omitting premises obvious to listeners, the speaker does not simplify the argument but engages the audience in co-constructing the conclusion. Thus, rhetoric becomes a method of approaching truth, analogous to dialectic: just as the dialectician demands premises for inquiry, the rhetorician builds arguments on endoxa. In contexts where strict proof is impossible (e. g., law, politics), rhetoric remains the sole instrument for justified decision-making. Aristotle sees it not as manipulation but as practical wisdom (φρόνησις), capable of guiding action through persuasion. This paper will explore the conflict between Platonic and Aristotelian conceptions of rhetoric, demonstrate the role of the enthymeme as a vehicle for endoxa, and justify rhetoric's place as a method in the pursuit of truth.

Keywords: rhetoric, enthymeme, endoxia, dialectic, Plato, Aristotle

Поликарпова Людмила Павловна;
независимый исследователь

Эффективность диалектики Платона в познании Истинного Бытия. Авторство Платона как Диалектика и как Мастера Слова в диалогах «Тимей», «Теэтет», «Кратил» и «Федон»

Цель исследования: Показать эффективность приёмов Платона в постижении Истинного Бытия и в высокохудожественной передаче мыслей, представив Платона как Диалектика (в том значении, которое придавал этому

понятию Платон) и как Мастера Слова. Автор исследования, резюмируя мысли Платона и продолжая логику его мышления, приходит к выводам: 1) Платоновская модель Универсума, в которой причиной физического мира является метафизическая Триада, соответствует Истинному Бытию. Триада иерархична. Иерархия бытийных уровней начинается с Божества Высшего уровня, которое Платон называет Единство. Далее следуют Ум (Νους) и Душа Универсума. Материальный космос находится на нижнем бытийном уровне и зависит от предшествующих уровней. Соответствие модели Универсума Истинному Бытию подтверждается убедительными доводами диалектики (διαλεκτική) Платона, которая включает логику, использующую приёмы современной логики, и аналогию. Платоновская модель соответствует Истинной Реальности и в свете современных знаний. 2) Материалистическое мировоззрение случайной эволюции снизу ошибочно (это следует из пункта 1). 3) Душа человека является метафизическим сущностным субъектом, наделённым разумом, обладающим априорными возможностями познающего мышления для адекватного познания реальности. Человеческие души созданы Творцом по единому образцу (однако качественное наполнение души предоставлено каждому субъекту). Это подтверждается тем, что мысли по своей структуре одинаковы у всех людей, и процесс познания протекает у всех людей одинаково. Да и форма вербального выражения аналогична в разных языках. 4) Эпистемология Платона основана на том, что процесс познания человеком реальности соответствует процессу Божественного творения, но происходит в обратном направлении. Познание — это восхождение к общей идее вещей определенного вида, путем синтеза их существенных свойств. Общая идея соответствует идее-эйдосу (ἰδέα, εἶδος) Космического Ума, посредством которой создаются и существуют вещи этого вида. 5) Доказательства бессмертия души человека в диалоге «Федон» убедительны.

Ключевые слова: бытие, ум (νοῦς), душа, онтология, эпистемология, диалектика, логика, аналогия, когнитивное мышление, знание (ἐπιστήμη)

Сократ: «Я не имею права уступать лжи и скрывать истину».
Платон, «Теэтет»

Цели исследования:

1) Представить Платона как Диалектика (в том значении, которое придавал этому понятию Платон) и как Мастера Слова;

2) Показать эффективность приёмов Платона в постижении Истинного Бытия и в высокохудожественной передаче мыслей;

3) Идя следом за Платоном, представить его модель Универсума соответствующей Истинному Бытию. Иерархия бытийных уровней начинается с Божества Высшего уровня, которое Платон называет «Единство». Далее следуют Космический Ум (Νους) и Космическая Душа. Материальный космос находится на нижнем уровне и зависит от предшествующих уровней. Следовательно материалистическое мировоззрение случайной эволюции снизу ошибочно;

4) Обратить внимание на ряд важных мыслей, которые вытекают из диалогов Платона, при внимательном их прочтении. Человеческие души созданы Творцом по единому образцу и наделены разумом, обладающим априорными возможностями познающего мышления для адекватного познания реальности. Это подтверждается тем, что мысли по своей структуре одинаковы у всех людей, и процесс познания протекает у всех людей одинаково. Да и форма вербального выражения — грамматика — аналогична в разных языках. Процесс познания реальности человеком соответствует процессу Божественного творения, но происходит в обратном направлении.

5) Показать убедительность доказательств бессмертия души человека в диалоге «Федон».

Платон — Мастер Слова (λόγος) — логоса и в смысле логики, и в смысле филологии (высокой художественности) и в смысле Высокой Поэзии как вдохновения Свыше. Каждый

диалог Платона — это целостное философское и литературное произведение.

Для достижения истинного знания Платон использует диалектику (διαλεκτική), которая включает логику и аналогию. Платон задействует почти весь инструментарий современной логики. Есть все основания считать Платона предшественником Аристотеля по эффективности использования логики как метода познания. К аналогии Платон обращается для пояснения философских мыслей с помощью образов, взятых из мира явлений, или абстрактных.

«*Тимей*». В основе модели Универсума Платона лежит идея его предшественников (Пифагора, Парменида и Анаксагора): для существования чувственно воспринимаемого мира, где всё подвержено изменениям и разрушению, необходимо существование умопостигаемого метафизического интеллигибельного мира, не подверженного разрушению.

Видимый космос прекрасен, потому что он разумно организован. Следовательно, существует Творец, у которого есть План — разумная метафизическая основа, которая пронизывает и организует материальный мир. Платон называет её Ум (Νους). Если исчезнет Ум, исчезнет и видимый космос. Для доказательства истинности своего суждения Платон использует простой категорический силлогизм.

Существует два уровня бытия и соответственно два уровня познания: рассудочный — когда мнение о мире явлений формируется с помощью телесных способностей; разумный — когда душа (разум) самостоятельно познаёт умопостигаемое бытие.

Причиной возникновения Ума (Νους) является Верховное Божество (Платон называет Его Единство, Благо), которое находится на Высочайшем уровне Бытия.

«*Теэтет*». В этом диалоге Платон опровергает определение знания (ἐπιστήμη) как ощущения и утверждение Протагора, что мера всех вещей — человек. Протагору придется признать «истинным и то мнение, которое полагает его собственное мнение ложным».

Более того, Протагор утверждает, что ничто само по себе не может быть определено однозначно, «поскольку ничто не существует как одно и то же, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится». Следовательно, ввиду постоянного изменения всех вещей устойчивое знание чего-либо невозможно.

Платон уверен, что знание возможно, т. к. за изменчивостью вещей материально мира стоит стабильность идей метафизического мира.

Сократ говорит, что ощущает ощутимое не тело, а душа, пользуясь органами чувств как инструментами. К тому же нет никакого органа для суждения о бытии и небытии, о тождестве и различии… Об этих понятиях душа судит сама по себе. «Значит, не в ощущениях заключается знание, а в умозаключениях, именно здесь можно схватить сущность и истину».

Схваченные сущность и истина сохраняются в памяти души. Знание человек получает благодаря душе.

Для познания вещей определённого вида Платон предлагает метод возведения к общей идее в предположении, что эта идея первична и необходима для существования всех вещей этого вида. Без идеи Лошадь не существовала бы ни одна конкретная лошадь.

Согласно Платону, процесс познания реальности человеком соответствует процессу Божественного творения, но происходит в обратном направлении.

В диалоге «*Кратил*» Платон исходит из того, что для познания вещи человеку необходимо определить её сущность (сущностные свойства) и зафиксировать в имени (понятии). Познающее мышление происходит одинаково у всех людей независимо от национальности и языка. Мышление первично по отношению к языку. Структура языка в общих чертах воспроизводит структуру мысли: речь служит для передачи мыслей.

Следовательно «имена следует давать таким образом, чтобы они соответствовали природе (сущности) вещей… а не так, как нам хочется». «Сущность (ουσία) вещей составляет некую прочную основу самих вещей».

Познание вещи возможно, только если её сущность и понятие (значение имени), определяющее её сущность, остаются самотождественными.

Понятия, данные Платоном, до сих пор используются разными народами в разных областях знания.

Платон полагает, что сущность неизменна, т. к. определяется идеей Ума. Здесь опять можно уловить мысль: процесс познания реальности человеком соответствует процессу Божественного творения, но происходит в обратном направлении.

«*Федон*». Многие негативные проявления человека связаны с заботой о теле. Философ полагает, что, избавившись от забот о теле, он «обретет мудрость во всей её чистоте.… И если это так, то… было бы крайне неразумно бояться смерти».

Для доказательства бессмертия души С приводит 4 аргумента, используя многие приёмы современной логики и все четыре закона логики.

Ludmila Polikarpova;
Independent scholar

Creativeness of Plato as a dialectician and as a Master of Words in the dialogues "Timaeus," "Theaetetus," "Cratylus," and "Phaedo." The Effectiveness of Plato's Dialectic in Knowledge of True Being

Plato's dialectic includes logic and analogy. Plato uses almost all the tools of modern logic. He uses analogy to explain philosophical thoughts in figurative language. In the "Timaeus," Plato proves his worldview paradigm, using a simple categorical syllogism. The essence of this paradigm: for the existence of a world of phenomena, it is necessary to have a stable metaphysical Mind. "Theaetetus." Knowledge does not consist in sensations, but in conclusions. There are different levels of thinking: rational — when an opinion about the world of phenomena is formed with the help of bodily

abilities; reasonable — when the soul independently cognizes intelligible reality, ascending to the essence of things, which is set by the idea of the Mind. The process of human cognition of reality corresponds to the process of Divine creation, but it occurs in the opposite direction. "Cratylus."Thinking is primary in relation to language: speech serves to convey thoughts. Cognition of a thing is possible only if its essence and the concept that defines its essence remain unchanged. "Phaedo." Plato justifies the immortality of the soul using many techniques (including all four laws) of modern logic. Continuing the logic Plato's thoughts: Human souls are created according to a single pattern and are endowed with the capability of cognitive thinking. This is confirmed by the fact that the process of cognition proceeds in the same way for all people. All this (starting with Plato's worldview paradigm) refutes the erroneous materialistic paradigm of random evolution from below.

Keywords: being, mind (νοῦς), soul, epistemology, ontology, dialectics, logic, analogy, cognitive thinking, knowledge (ἐπιστήμη)

Сандаков Данил Михайлович; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), студент

Ретрофутуризм как стратегия трактовки современности

Предложены размышления на тему того как стандартные практики культурогенеза преодолевают понятие времени, как, понимая его (времени) течение, люди пытаются создать такие языки и способы говорить о мире, которые помогали бы мыслить происходящее сейчас, адекватно тому, что есть в данном мире, не впадая в метафизические положения об эссенциалистской структуре языка, или, уходя в излишний историзм, видя в прошедших достижениях действительную аналогию дням сегодняшним. Представлены размышления о духе современной научной фантастики, связи ее с пост-метафизической(анти-метафизической) традицией в лице Гераклита, Парменида, Ницше, Хайдеггера, Делёза

и Гадамера; представлены размышления о связи научно-фантастического дискурса с представлении о политическом (идеологическом) существовании человека, представлены вопросы о связи культурного с общественным, историософским и политическим дискурсом.

Ключевые слова: ретрофутуризм, научная фантастика, современность, время, культура

Критика положений формальной логики вытекает из онтологии первым предвосхитителем которой являлся Гераклит; многие метафизические философы, не ставя вопрос о времени вовсе, либо трактуя его вслед за Платоном, как порядок, дают пространство для мировоззрения согласно которому мир можно истолковать в соотвествии с определенным аппаратом мышления, заключенным в нас; в данный момент не принципиально важно то, как именно: в форме схоластики, в форме генерализации достижений естественных наук(классический позитивизм) или логической семантики всех возможных утверждений о явленном нам сущем(логический позитивизм)—примечательным является лишь то, что понимая порядок времени(или скорее время как порядок), мы можем с уверенностью утверждать о том, какой объект нам дан, ведь время, как некий замысел, не меняет статус рассматриваемого объекта относительно самого же себя, ведь если идея стола является потенцией существования стола, то все размышления об этом столе будут верны даже по истечении времени, ведь дело касается лишь о его потенции к существованию: онтологический статус объекта дан нам лишь в том случае, если время как порядок не может внести хаос в этот объект или этот самый объект суть сам порядок, проекция данная нам в сознании, такие размышления ведут к метафизике.

Интересным является соображение Фридриха Ницше о том, что базовое утверждение формальной логики, что A=A существует лишь в нашем сознании и, что, на деле, в каждой вещи каждое мгновение кроется ее противоречие, ее отрицание и изменение этой самой вещи; согласно Гераклиту войти в одну реку нельзя дважды, ведь всякое вхождение меня в реку будет говорить о том, что в реку вошел не-я, да и вошел не-я в не-ре-

ку. Мир, где будущего не существует, настоящее неуловимо(согласно Гераклиту и Ницше), а прошлое недостоверно(Ницше, о пользе и вреде истории для жизни) попросту не существует, это мир вечно обменивающейся энергии и не более, ничего нельзя сказать о природе, феноменах, явлениях Мысля о событии, мы уже переносим событие в категории прошлого(которое недостоверно); как тогда мыслить то, что есть?

Ницше видел это предназначение в искусстве, искусство вне-временно, искусство исключено из процесса метафизической рефлексии, вспоминается цитата философа-позитивиста Рудольфа Карнапа о том, что философ суть не удавшийся музыкант. Реабилитацией философии перед ликом искусства занимается Жиль Делез, считая, что философия это выдумывание концептов; игривый характер формирования концептов роднит философию с искусством, мышление о описание мира через новые концепты заставляет обращаться к новым языкам какие были для Делеза язык безумия и язык кино.

Исходя из схожей с Ницше логики, немецкий философ Мартин Хайдеггер схожим образом замечает, что бытие≠сущему, что всякое мышление о бытии неразрывно ведет к превращению этого бытия в сущее; подобно тому, как сторонники апофатического богословия предостерегали о определении Бога как его частности, что покуда бытие Бога есть нечто большее чем то, что мы можем определить, то и определение его будет неисчерпывающим и даже оскорбляющем его.

Однако покуда говоря о бытии, мы выражаем сущее этого бытия в языке, то и язык отсылает на существование бытия, подобно тому как существование мира, в представлении теологов свидетельствовало о существовании Бога, так и наличие сущего, сказанного о бытии говорит частично о бытии. Язык несет в себе отпечаток бытия и покуда мы говорим им, мы можем соприкоснутся с бытием; чем же тогда не угодил язык формальной логики Хайдеггеру? Своей искусственностью, люди не говорят формулами, а язык формул не обладает традицией употребления. Философию, говорящую языком искусственного, он противопоставляет философии говорящую традицией,

называемую им поэзией; схожим образом Хайдеггер замечает, что философия скорее ближе поэзии, чем науке.

Отсылка на поэзию, где воображение и творческий потенциал противопоставляется строгой системе формул также вписывается в анти-метафизическую традицию, проистекающую из онтологии Гераклита. Покуда понимание бытия есть удел искусства и естественного языка (поэзии), то поэтическое истолкование языка может вести к пониманию бытия; наш язык нам не принадлежит покуда мы разделяем его с тем сообществом, на языке которого мы говорим, а также историей формирования этого языка преходящего многообразием употребления тех слов, которыми мы говорим — понимание бытия укоренено в традиции совместного проживания людей и историей языка; говоря на языке (просвете бытия) о искусстве (истине бытия) мы вплетаем его в историю совместного существования людей (область политического), также данная практика ведет к слиянию исторического (которое уже не надо критиковать, как это делал Ницше) с настоящим в лице использования языка как универсальной стратегии пред-понимания бытия.

Следуя ницшеанской парадигме игры как форме философствования, пытаясь изобрести современность как что-то, что с первых точек зрения отличное от исторического, мы вынуждены будем изобрести новый язык понимания современности, язык будущего; литературной формой языка будущего является научная фантастика, однако, не для кого не секрет, что всякая научная фантастика скорее говорит о чаяниях настоящего, детерминированного нашим прошлым, укорененности нашей современности в языке прошлого; как рисовали 2010-ые года в фильме «Назад в будущее?», о чем писали советские фантасты?

О своих чаяниях, о достижениях настоящего давших плоды в будущем и ушедшем из мрака прошлого; в эклектичных образах ретрофутуристичной эстетики мы видим единство с историей естественного языка и делезианский пафос философии/культуры.

Danil Sandakov; Saint Petersburg State University,
Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), student

Retrofuturism as a strategy for interpreting modernity

Reflections are offered on how standard practices of cultural genesis overcome the concept of time, how, understanding its (time's) flow, people try to create such languages and ways of talking about the world that would help them think about what is happening now, adequately to what is in this world, without falling into metaphysical propositions about the essentialist structure of language, or going into excessive historicism, seeing in past achievements a real analogy to today's days. Reflections on the spirit of modern science fiction, its connection with the post-metaphysical (anti-metaphysical) tradition represented by Heraclitus, Parmenides, Nietzsche, Heidegger, Deleuze and Gadamer are presented; reflections on the connection of science fiction discourse with the idea of political (ideological) human existence are presented, questions about the connection of cultural with social, historiosophical and political discourse.

Keywords: retrofuturism, science fantastic, modern, time, culture

Секция 6 «Платоническая традиция в культуре XX века»

Тихеев Юрий Борисович, кандидат философских наук; Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет) (Москва, Россия), доцент

От «науки» к «метафизике». Содержательные и стилистические особенности немецкой литературы о Платоне начала XX в.

В немецкой литературе о Платоне, появившейся на смене девятнадцатого и двадцатого веков произошли существенные изменения, коснувшиеся не только базового философского содержания, но и стилистики исследовательских работ. Появилась «метафизика» в новом ее понимании, которая противопоставлялась «научной» метафизике девятнадцатого века. Старая целлеровская история древней философии была подвергнута беспощадной критике со стороны исследователей, которые в начале двадцатого века заняли лидирующие позиции в немецкой науке о Платоне. Наконец, превалирующая в немецкой философской литературе девятнадцатого века тяжелая, «научная», стилистика была заменена на новую, более легкую, беллетризированную. Эти изменения нашли отражение в работах таких авторов, как К. Хильдебрандт, П. Вуст, Ю. Штенцель, В. Йегер и М. Хайдеггер.

Ключевые слова: стилистика немецкой литературы о Платоне, новая метафизика, «научная» метафизика, целлеровская история древней философии

Yuriy Tikheev, CSc in Philosophy; Moscow Institute of Physics and Technology (Moscow, Russia), Associate Professor

From "science" to "metaphysics." Substantive and Stylistic Features of German Literature on Plato at the Beginning of the Twentieth Century

In the German literature on Plato, at the turn of the 19th and 20th centuries, took place changes, concerning both the philosophical content and the stylistics of research works. New "metaphysics" appeared, which was opposed to the "scientific" metaphysics of the nineteenth century. The old Zeller's history of ancient philosophy was attacked by scholars who at the beginning of the 20th century took a leading position in the German science of Plato. Finally, the heavy "scientific" style prevailing in German philosophical literature of the 19th century was replaced by a new, easier to comprehend, belletrisized style. These changes were reflected in the works of such authors as K. Hildebrandt, P. Wust, J. Stenzel, W. Jaeger, M. Heidegger.

Keywords: stylistics of German literature on Plato, new metaphysics, "scientific" metaphysics, Zellers history of ancient philosophy

Наровецкий Максим Алексеевич; Кафедра философии ДВО РАН (Владивосток, Россия), аспирант

Роль мифа в философии: мифотворчество Платона и взгляд на миф Клайва Льюиса

Изучение мифа открывает уникальный взгляд на способы познания. Миф представляет собой символическое повествование, апеллирующее к разуму и чувствам одновременно. Миф позволяет осмыслить сложные философские концепции, которые трудно выразить в строго логической форме, и, что особенно важно, передать духовные аспекты действительности. В контексте данной темы особый интерес представляет мифотвор-

чество Платона и Клайва С. Льюиса. С помощью мифа Платон стремился не только проиллюстрировать свои философские теории, но и вовлечь читателя в активный процесс познания, обращаясь к его воображению и чувствам. Льюис, с другой стороны, не только создает свои собственные мифологические сюжеты, но и являлся теоретиком мифа. Миф Платона «О пещере» является шедевром и одним из примеров использования мифа как средства передачи значения. Подход к мифотворчеству Льюиса показывает, что миф позволяет выражать аспекты реальности, которые ускользают от рационального анализа. К таким аспектам Льюис относит нормы и ценности, а также божественные ценностно-нормативные атрибуты. Анализ «Мифа о пещере» Платона позволит раскрыть специфику мифа как средства передачи смысла. Изучение подхода к мифотворчеству Льюиса покажет значимость мифа для философии.

Ключевые слова: миф, Платон, Льюис, миф о пещере, ценности, значение мифа

Миф выражает смысл, невыразимый с помощью дискурсивных способов познания (понятийного анализа, логической реконструкции). Дискурсивный язык ограничен, с помощью его средств невозможно исчерпывающим образом выразить значение всех аспектов действительности. В особенности, миф незаменим в выражении ценностных и нормативных аспектов действительности. Язык мифа является редуцированной формой представления этих аспектов. Миф выполняет две основные задачи.

Миф выполняет две основные задачи.

1. Миф является средством передачи значения (смысла): позволяет донести смысл, затрагивая эмоциональную сферу и интуитивное понимание. Абстрактные идеи и сущности в мифе облекаются в конкретные образы.

2. Миф является средством вовлечения. Миф не только передает значение, но и побуждает к поиску смысла. Благодаря своей нарративной структуре и образам миф пробуждает воображение, вызывает эмоциональный отклик и побуждает

к размышлению. Они заставляют человека соотнести себя с героями и событиями мифа, задаться вопросами о своей собственной жизни и месте в мире.

Миф схож с аллегорией. Аллегория является формой передачи значения с помощью образа. В отличие от мифа аллегория используется для конкретной цели — сообщить о значении по иному. Миф многослоен, он также и аллегория сообщает о значении по иному и при этом имеет самостоятельное значение, как рассказ. Повествование в мифе ведется на двух уровнях: на сюжетном (реальном) и на символическом. На сюжетном уровне миф повествует о персонажах и событиях, которые символизируют определенные значения.

Платон — выдающийся миротворец. Миф для Платоня является средством передачи значения, обращенным одновременно к разуму и чувствам. Платон искусно использует мифы для раскрытия своей теории познания и онтологии. Философ прибегает к традиционным мифам и создает свои собственные. Мифотворчество Платона — это создание образов, выражающих ценностные аспекты абстрактных сущностей, которые невозможно передать понятийно. «Миф о пещере» является одним из ярких шедевров мифотворчества Платона.

Клайв С. Льюис также как и Платон уделяет особое внимание роли мифа в познании. Философ создает свои собственные мифы и предлагает свою концепцию мифа. Льюис полагает, что, воздействуя на воображение, миф подготавливает ум к принятию рациональных аргументов и открывают путь к более глубокому пониманию реальности. Он также считает, что мифы, даже языческие, содержат «семена истины» и предвосхищают понимание христианской доктрины. Льюис полагает, что если смотреть на миф дискурсивно, — глазами разума, то рассказ будет пониматься как фантастическая, вымышленная история. Другое дело — смотреть на миф глазами чувств, переживая историю, пребывая внутри мифа. В этом случае, выражаясь словами Льюиса, мы будем иметь дело с конкретной реальностью. К такой реальности, по мнению, Льюиса относятся нормы и ценности.

Maksim Narovetskii; Department of Philosophy, FEB RAS (Vladivostok, Russia), Researcher

Myth in Philosophy: Plato's Mythmaking and thoughts on the myth of Clive Lewis

The study of myth opens up a unique perspective on the ways of cognition. Myth is a symbolic narrative that appeals to reason and feelings at the same time. Myth allows us to comprehend complex philosophical concepts that are difficult to express in a strictly logical form, and, most importantly, to convey the spiritual aspects of reality. In the context of this topic, the myth-making of Plato and Clive S. Lewis is of particular interest. With the help of myth, Plato sought not only to illustrate his philosophical theories, but also to involve the reader in the active process of cognition, appealing to his imagination and feelings. Lewis, on the other hand, not only creates his own mythological plots, but was also a myth theorist. Plato's myth of the Cave is a masterpiece and one of the examples of using myth as a means of conveying meaning. Lewis's approach to myth-making shows that myth allows us to express aspects of reality that escape rational analysis. Lewis refers to such aspects as norms and values, as well as divine value-normative attributes. The analysis of Plato's "Myth of the Cave" will reveal the specifics of the myth as a means of conveying meaning. A study of Lewis's approach to mythmaking will show the importance of myth for philosophy.

Keywords: myth, Plato, Lewis, myth of the cave, values, meaning of the myth

Косинская Александра Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), доцент

Иванова Алла Генриховна; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), магистрант

Платоновская традиция в легенде о Нуменоре Дж.Р. Р. Толкина

Рассматривается миф об Атлантиде, содержащийся в диалогах «Тимей» и «Критий» Платона и его интерпретация в главе «Падение Нуменора» «Сильмариллиона» и нуме-

норских главах «Неоконченных сказаний» Толкина. Компаративный анализ позволяет выявить общую мифологическую составляющую текстов двух авторов, с одной стороны, и индивидуальную модальность толкиновского текста, с другой. Делается вывод о том, что Толкин, доверяя эльфийскому народу повествование об истории мифологического топоса, воспроизводит многие реалии Атлантиды Платона, существенно усложняет сюжет, психологизирует героев и предлагает при этом новую интерпретацию причин падения Атлантиды. Предполагается, что легенда о падении Нуменора представляет собой оригинальную интерпретацию мифа об Атлантиде, позволяющую ответить на острые философские вопросы и вызовы XX века на мифопоэтическом языке толкиновского фэнтези.

Ключевые слова: Платон, Тимей, Критий, Атлантида, миф, Дж. Р. Р. Толкин, Сильмариллион, Нуменор

Миф об Атлантиде содержится в параграфах 20d–26e диалога «Тимей» и в параграфах 108d–121c диалога «Критий». Платон создаёт образ идеального земного острова с благословенным климатом и прекрасной природой, изобилующего всеми вообразимыми ресурсами. Остров был населён детьми Посейдона, рождёнными смертной женщиной по имени Клейто. Царями Атлантиды были сыновья Посейдона, власть передавалась по старшинству. «Пользуясь дарами земли, цари устроили святилища, дворцы, гавани и верфи и привели в порядок всю страну» [Платон, 1994, с. 7]. Цари Атлантиды мудро правили страной, жители упражнялись в искусстве и спорте. Страна располагалась на множестве кольцевидных островов, соединённых мостами и отличалась несравненной архитектурой: «Прежде всего они перебросили мосты через водные кольца, окружавшие древнюю метрополию, построив путь из столицы и обратно в нее. Дворец они с самого начала выстроили там, где стояло обиталище бога и их предков, и затем, принимая его в наследство, один за другим все более его украшали, всякий раз силясь превзойти предшественника, пока в конце концов не создали поразительное по величине и красоте сооружение» [Платон, 1994, с. 8]. В «Критии» Платон отмечает, что в прави-

телях Атлантиды преобладала божественная природа, которой соответствовали «великий строй мыслей» и в высшей степени этические поступки. Оскудением божественной природы и постепенным преобладанием в Атлантах смертной природы человека Платон объясняет смену этической парадигмы царей. Со временем их всё больше интересует личное богатство в ущерб добродетели и общественному служению. «Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем состоит истинно счастливая жизнь, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила» [Платон, 1994, с. 11]. Именно такой народ напал на Афины и в результате вмешательства богов в Атлантиде произошло сильнейшее землетрясение и весь остров ушёл под воду.

Сюжет уходящей под воду Атлантиды вдохновил Дж.Р. Р. Толкина на написание новой версии этого мифа. Как отмечает Хамфри Карпентер, одним из источников вдохновения стал ночной кошмар, который преследовал Толкина с раннего детства. Позже он назовёт его «синдромом Атлантиды»: «огромная волна вздымается к небу и неотвратимо надвигается, накрывая собой деревья и зелёные поля, стремясь поглотить его и все, что вокруг» [Карпентер, Х. «Джон Р. Р. Толкин. Биография» Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002]. Автор изображает историю гибели острова-звезды под названием Нуменор как новый миф на тему легендарной Атлантиды.

История падения Нуменора была задумана Толкином как часть книги о путешествии во времени («Нуменор, Земля Запада»): «Я начал несостоявшуюся книгу о путешествии сквозь время, в финале которой моему герою предстояло присутствовать при затоплении Атлантиды» [Толкин, 2021, с.7].

Некоторое время история падения Нуменора служила заключением «Сильмариллиона» и была «последней историей» о незапамятных временах. После написания «Властелина колец», миф о Нуменоре стал рассматриваться как связующее звено между двумя произведениями и приобрёл значение основополагающей части легендариума.

Подобно Атлантиде, Нуменор подарен людям богами (валарами) в память об Эарендиле, герое, вернувшем им сильмарилл. В центре острова также находится гора и храм. Если в Атлантиде этот храм посвящён Клейто и Посейдону, то в Нуменоре храм посвящён единому боге Эру. Подобно атлантам, нуменорцы высоки, хороши собой, щедро одарены талантами и нередко воспринимаются жителями других земель как боги, сошедшие на Землю. Как и Атлантида, остров Нуменор обладает замечательным климатом, великолепной природой, чрезвычайно богат ресурсами. Как и атланты, нуменорцы возводят на своём острове архитектурные шедевры. Кроме того, нуменорцы опытнейшие мореплаватели, и если Платон в «Критии» мельком упоминает подданные народы, привозившие дань атлантам, то нуменорцы щедро делятся знаниями и умениями с другими народами, а дары получают от эльфийского народа (например, белое дерево, ставшее живым символом Нуменора).

Пожалуй, основная идея, привнесённая Толкином в миф об Атлантиде, это причина гибели самой развитой цивилизации. Если у Платона этой причиной является жадность, желание обладать всё большим количеством сокровищ, то у Толкина нуменорцев губит страх смерти и отчаянное желание вечной жизни и процветания на Земле. «Всех равно обуревало желание долгой жизни на земле, и мысль о смерти тяготила их; и направляли они стопы свои на восток, но сердца их влекло к западу. И возводили они чертоги более величественные для своих мертвецов, чем для живых, и наделяли погребенных королей бесполезным богатством. Ибо мудрецы их неизменно надеялись раскрыть тайну продления жизни, а может, и её возвращения» [Толкин, 2021, с. 16]. Такую жизнь нуменорцам обещает Саурон и, став главным советником короля, ведёт их на битву против валар, с целью отнять у последних валинор, край вечной жизни. Посоветовавшись (подобно Зевсу и другим богам), валары решают потопить Нуменор точно также, как некогда Атлантиду.

Таким образом, оба мифа о процветающем острове могут рассматриваться как мифы о сверхразвитых цивилизациях,

но и как предупреждения. Если миф Платона предостерегает от жадности и напоминает читателю о добродетели, которая является главным человеческим сокровищем, то миф Толкина ставит весьма актуальный для XX века вопрос о бесконечно долгой жизни и решает его в пользу восприятия смерти как особого таинственного «дара Илуватара» человеку, в отличие от валар, майя и эльфов. Дар, смысл которого не может разгадать ни один из существующих народов, в контексте легендариума призван осуществить благую и таинственную цель.

Alexandra Kosinskaya, CSc in Philology, Associate Professor; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Associate Professor

Alla Ivanova; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Student

Plato's tradition in J. R. R. Tolkien's Legend of Numenor

The myth of Atlantis, contained in the dialogues "Timaeus" and "Critias" by Plato and its interpretation in the chapter "The Fall of Numenor" in J. R. R. Tolkien's "Silmarillion" and his "Unfinished tales of Numenor and Middle-earth," is considered. Comparative analysis makes it possible to identify the common mythological component of the texts of the two authors, on the one hand, and the individual modality of Tolkien's text, on the other. It is concluded that Tolkien, trusting the narration of the myth to the Elves, reproduces many of the realities of Plato's Atlantis, significantly complicates the plot, psychologizes the characters and offers a new interpretation of the reasons for the fall of Atlantis. It is assumed that the legend of the fall of Numenor is an original interpretation of the myth of Atlantis, which allows answering the acute philosophical questions and challenges of the twentieth century via the mythopoeic language of Tolkien's fantasy.

Keywords: Plato, Timaeus, Critias, Atlantis, a myth, J. R. R. Tolkien, Silmarillion, Numenor

Исмиева Валерия Мамедовна, кандидат философских наук, доцент; Университет Мировых цивилизаций (Москва, Россия), доцент

Отражения концептов и метафор Платона в романе-эпопее Дж. Р. Р. Толкина «Властелин колец»

Эпос-фэнтези Толкина — это многослойный метафорический текст, предоставляющий богатые возможности для различных аллюзий и интерпретаций, в результате чего он неоднократно подвергался анализу с позиций различных гуманитарных дисциплин (психологии, религиоведения, филологии, философии). Особенно примечательна интерпретация Толкином платоновской метафоры пещеры. В романе образ пещеры сквозной, его основной смысл — обозначение и символизация этапов преодоления собственных заблуждений главными героями (Фродо, его друзьями, Гэндальфом и др.), что связано с повышением осознанности выбора и этического энтузиазма. Темы пещеры и магического артефакта Гигеса в Толкиновском дискурсе тесно переплетены, что усложняет проблему отказа от соблазна нелегитимного господства и акцентирует невозможность самопознания и принятия истины без следования этическим принципам; отсутствие понимания и поддержания этой связи неизбежно приводит к тирании, безумию и смерти, что иллюстрирует текст Толкина. Противопоставление добра и зла приобретает в романе оттенок бинарной оппозиции живого — неживого, аутентичного-неаутентичного в связи с интерпретацией Саурона и созданных им орков как своего рода симулякров. Прослеживаются также некоторые параллели с текстами Платона: композиционным построением «Государства» (начало и конец рассказа о путешествии Фродо), элементами видения Эра (в связи с исчезновением и преображением Гэндальфа), рассуждениями Гэндальфа в духе сократического диалога и некоторые другие. Отмечена инверсия метафоры философского путешествия: ради восстановления справедливости и спасения жизней оби-

тателей Средиземья Фродо и хранители Кольца совершают не восхождение, но нисхождение в инфернальные слои бытия, однако это сопровождается их этическим подъёмом.

Ключевые слова: платоновская метафора пещеры, Властелин колец, симулякр, тирания, этика

Среди наиболее знаменитых и наиболее значимых идей, которые обыграны в Толкиновском тексте — так называемая метафора Пещеры из седьмой книги «Государства». В некоторых аспектах весь роман «Властелин колец» можно было бы рассматривать как своего рода развёрнутую метафору или метаметафору платоновской пещеры, точнее, интерпретацию Толкиным некоторых её аспектов, связанную, как и в рассказе Сократа, с процессом познания и самопознания и решением этических вопросов. Отметим также, что смешение литературных жанров (мифологии, поэзии, эпоса, риторики, философии и некоторых других) в тексте Толкина напоминает о жанровом полиморфизме диалогов Платона.

С точки зрения композиции «зачин» «Властелина Колец» и финал имеют прямые параллели с диалогом Платона «Государство». Например, в начале диалога «Государство» Сократ говорит о том, что вместе с Главконом посетил Пирей, дабы посмотреть, как будут справлять праздник в честь богини и отметив некоторые подробности, после же праздника они помолились, насмотрелись и пошли обратно в город; своё повествованье о странствии хоббита Фродо Толкин начинает с праздника (по случаю дня рождения Бильбо и его племянника, обе даты объединены), именно это событие знаменует начало истории странствия главного героя.

Семантическая параллель с диалогом «Государство» и метафорой Пещеры, к которой я буду обращаться, не прямолинейна. Во-первых, Фродо отправляется точно не за философским знанием; по крайней мере, он так думает. Во-вторых, последовательность проходимых героями романа стадий познания в сравнении с платоновой метафорой инвертирована. Путешествие Фродо — это не анабасис, а катабасис. Даже

в каком-то смысле НЕКИЯ: Хранители отправляются в Мордор, царство Тьмы и Смерти (название, придуманное Толкиным, семантически связано и с латинским корнем, и с французским, означающим смерть), из которого над Средиземьем простёрлась ТЕНЬ, с целью уничтожить кольцо (решающее условие победы над Сауроном).

Как для платоновского Сократа знание невозможно без добродетели (лукавый невежественный ум, пренебрегая истиной, исказит знание ради узко понимаемой «пользы», однако добродетели можно научаться), так и в каждом испытании персонажей Толкина выходят на новый уровень самопознания, что происходит при очередном моральном выборе и следовании этому выбору до очередной реперной точки.

При соотнесении «Властелина колец» с предысторией, изложенной в «Сильмариллионе», возникает вопрос о связи другой идеей Платона — не является ли Мелькор для Саурона своего рода прототипом-эйдосом злого носителя воли к власти, по отношению к которому он всего лишь копия, о чём говорит в романе и Гэндальф? Вернее будет сказать, что Мелькор — предельное искажение эйдоса Творца (мира), его тень и антипод. В таком варианте Саурон в своей претензии на главенство над миром является симулякром, и в Платоновском смысле, и в Бодрийяровском, поскольку он копирует то, что не существует. будучи сам копией копии, Саурон-симулякр не может создать подлинного живого и, продуцируя несметные полчища зла, штампует своего рода тени прежде живого, орды зомби или автоматов. В таком контексте традиционное истолкование магистрального сюжета романа: борьба между добром и злом — принимает иной оттенок: это борьба живого с мёртвым, пытающимся подменить / заместить собой жизнь (атрибуты смерти появляются всякий раз, как перед Хранителями возникает необходимость выбора).

Перенесём взгляд на картографию, связанную с путешествием отряда Хранителей и перечислим наиболее значимые из них.

ХОББИТСКАЯ НОРА — это своего рода игрушечная пещера, и таков же «игрушечный» взгляд на мир у обитателей Шира,

не желающих выбираться за пределы своего уютного края. По дороге к пограничному городу Фродо и его компания едва не погибают сначала в расселине ствола старого вяза, а затем в подземной ПЕЩЕРЕ под курганом, где обитает призрачная нежить. Следующая встреча с ПЕЩЕРОЙ ждёт пополнившийся отряд путешественников-хранителей, составивших «братство Кольца» и покинувших уютный эльфийский Ривенделл, в Мории. Стоит учесть, что μωρια — по-древнегречески глупость, нелепость, безумие. Следующий вариант ПЕЩЕРЫ — тоннель на перевале Кирит-Унгол, через который Фродо и Сэм пытаются пробраться в Мордор под предводительством Голлума. Финальный аккорд метафорического катабасиса Сэма и Фродо, но шире — и всех Хранителей, совершивших свой вариант гносеологического путешествия, — развязка отношений дихотомичной пары Фродо-Голлум в ПЕЩЕРЕ Ородруина.

Подчеркнём — образ пещеры очевидно сквозной для всего романа, и основной его философский смысл — маркирование этапов преодоления собственных заблуждений главными героями, возрастания их осознанности и этического энтузиазма. При этом темы пещеры и истории Гига в Толкиновской интерпретации тесно переплетаются, усиливая понимание трудности отказа от претензий на господство и невозможность получения доступа к знанию/ самопознанию без следования этическим императивам; согласно тексту Толкина, отсутствие понимания этой связи неизбежно приводит к тирании и гибели. Причём бинарная оппозиция добро-зло приобретает в романе новый оттенок живое-неживое, подлинное-неподлинное в связи с трактовкой Саурона и его созданий как симулякров. Мы отметили некоторые ассоциации с композиционным построением «Государства» Платона (начало и конец истории путешествия Фродо), инверсию метафоры философского познания как восхождения (ради установления справедливости и спасения жизней обитателей Средиземья Фродо и Хранители Кольца совершают нисхождение в инфернальные слои бытия, однако это сопровождается их этическим ростом), аллюзию на видение Эра, которая возникает в связи с исчезновением и преображением Гэндальфа и фи-

налом эпопеи; обратили внимание (не занимаясь подробным раскрытием этой интересной особенности) на стилистическое сходство рассуждений Гэндальфа с сократическим диалогом и на некоторые другие детали.

Valeriya Ismiyeva, CSc in Philosophy, Associate Professor; University of World Civilizations (Moscow, Russia), Associate Professor

Reflections of Plato's Concepts and metaphors in J. R. R. Tolkien's epic novel *The Lord of the Rings*

Tolkien's epic fantasy is a multi-layered metaphorical text that provides rich opportunities for various allusions and interpretations. Tolkien's interpretation of Plato's cave metaphor is particularly noteworthy. In the novel, the image of the cave is end–to-end, its main meaning is the designation and symbolization of the stages of overcoming their own delusions by the main characters (Frodo, his friends, Gandalf, etc.), which is associated with increased awareness of choice and ethical enthusiasm. The themes of the cave and the magical artifact of Gyges in Tolkien's discourse are closely intertwined, which complicates the problem of rejecting the temptation of illegitimate domination and emphasizes the impossibility of self-knowledge and acceptance of truth without following ethical principles.; Failure to understand and maintain this connection inevitably leads to tyranny, madness, and death, as illustrated by Tolkien's text. In the novel, the opposition of good and evil acquires a tinge of the binary opposition of the living — inanimate, authentic-inauthentic in connection with the interpretation of Sauron and the orcs created by him as a kind of simulacra. There are also some parallels with Plato's texts: the compositional structure of the "State" (the beginning and end of the story of Frodo's journey), elements of the vision of Er (in connection with the disappearance and transformation of Gandalf), Gandalf's reasoning in the spirit of Socratic dialogue, and some others.

Keywords: Platonic metaphor of the cave, the *Lord of the Rings*, simulacrum, tyranny, ethics

Ретюнских Лариса Тимофеевна, доктор философских наук, профессор; Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне (Шэньчжэнь, Китай), профессор; МГУ имени М. В. ЛОмоносова (Москва, Россия), профессор

Концептуальные сюжеты детской литературы: от Сократа к Страшиле

Взаимодействие философии и литературы рассматривается в двух аспектах: формальном и концептуальном. Формальный предполагает возможность написания философских текстов в форме литературных произведений (сказки, диалоги, эссе, притчи т. п.), т. е. существование философии в форме литературы. Концептуальный нацелен на поиск философских смыслов в литературных произведениях, т. е. констатирует присутствие философии в литературе. Автор предлагает использовать концептуализацию детской литературы для организации философских практики с детьми. Анализирует две стратегии, существующие в этой деятельности. В рамках формального похода создаются специальные философские тексты в литературной форме, где зашифрованы философские концепты (программа проф.М. Липмана). В рамках концептуального подхода используются тексты известных и признанных культурой литературных произведений для детей, содержащие в себе философские концепты (программ проф. Ретюнских Л. Т.).

Ключевые слова: философия, литература, концепт, концептуализация, форма, содержание, смысл, философия для детей

Существование философии в форме литературы признается большинством философов как неоспоримый факт. Выделим два аспетка *формальный и концептуальный.*

Формальный. Исследователи, как правило, говорят о литературных формах философских сочинений, приводя в пример диалоги Платона, притчи Ф. Ницше и др. Обращают внимание на метафоричность философских текстов, присутствие в них авторского стиля, использование иррациональных методов, как то: аллегорическое повествование, образность, ин-

туитивность, символизм и т. п. На этом основании делают вывод о потенциальной «*литертурности*» *философии*. Это направление можно связать с поиском литературы в философии.

Концептуальный. Обратившись к смысловой наполненности текста, мы переходим к поиску философии в литературе.

Под *концептуализацией* я буду понимать способность литературы к созданию концептов, т. е. выполнению ею роли философии в ее традиционном значении «любви к мудрости». Определение философии как способа создания концептов, получившее сегодня широкое распространение, принадлежит Жилю Делезу и Феликсу Гварттари.[1] В широком смысле слово «концепт» может означать идею, понятие, тезис. Авторы идеи связывают творчество концептов с субъектностью и авторским стилем философских систем, которое выражается в обязательном присутствии концептуального персонажа (мудреца). Концепт является своеобразной визитной карточкой философа: декартовское «мыслю, следовательно существую», сократовское «я знаю только то, что ничего не знаю» и т. п.

Расширяя границы концептуальности, замечу, что под это понятие подпадают также авторские интерпретации известных концептов, представляющие собой новое прочтение «старых истин». Концептуализация рождается из смысловой трансформации философских идей, среди которых и Любовь, Истина, Справедливость, Счастье, Гармония и т. п.

Литературное произведение, рассказывая, конкретную историю, предлагает нам «примерить» на себя роли, идеи и страсти героев. И здесь уровень таланта и масштаб писателя становится критерием его способности концептуализировать свои представления о мире, выведя их на уровень всеобщности. Хрестоматийное «Если Бога нет, то все дозволено», которое связывают обычно с романом Достоевского «Братья Карамазовы» (хотя ни в самом романе, ни в других произведениях Достоев-

[1] *Делёз, Ж.* Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; [пер. с фр. и послесл. С. Зенкина]. Москва: Академический проект, 2009.

ского, как известно, в такой формулировке фраза не звучит), Ж. П. Сартр берет за исходную точку экзистенциализма в статье «Экзистенциализм — это гуманизм».[2] Универсальность предлагаемых литературой смыслов выводят ее в сферу философии. Детская литература — не исключение.

И рассуждать об этом я буду в контексте значимого на сегодняшний день направления исследований «Философия для детей». Оно берет свое начало в 70-е годы XX столетия с работ американского философа и логика, Мэтью Липпана.[3] В России первые исследования в этой области начались в 90-е годы XX столетия.

Основным инструментом является беседа в соответствии с Сократовскими принципами поиска истины в диалоге.

Каким образом философские концепты вводятся в пространство разговора? Часто при помощи текста в литературной форме, начиная от традиционных сказок, как авторских, так и народных, заканчивая специально для этой цели созданными нарративами. Есть два подхода. Первый лежит в русле формального, он предполагает, что создаются специальные, «философски нагруженные тексты», в которых представлен известный философский концепт (М. Липман). Программа Лимана состоит из нескольких книг в литературной форме для разных возрастов. Героями этих «произведений» являются дети, как правило, ровесники целевой аудитории. Например. в книге «Элфи» детям 7–8 лет предлагается следующий сюжет.

[2] Экзистенциализм — это гуманизм / Жан-Поль Сартр; пер. с фр. М. Грецкого. Москва: Изд-во иностранной литературы, 1953.

[3] *Lipman, M.* Harry Stottlemeier's Discovery. Upper Montclair, NJ: Institute for the Advancement of Philosophy for Children, 1974; *Lipman, M.* Lisa. Upper Montclair, NJ: Institute for the Advancement of Philosophy for Children (Montclair State College), 1976; *Lipman, M.* Philosophy Goes to School. Philadelphia: Temple University Press, 1988; *Lipman, M.* Thinking in Education, New York: Cambridge University Press; 1991, 2nd edition, 2003; *Lipman, M.* A Life Teaching Thinking, Montclair State University, NJ: Institute for the Advancement of Philosophy for Children, 2008.

Девочки Элфи, новенькая в классе, сообщает о себе «жуткую тайну», что она знает только то, что ничего не знает.[4]

Второй подход предполагает использование оригинальных текстов детской литературы и цитат из философских произведений без умалчивания подлинных имен авторов концептов. Именно его я использую в своих работах, т. к. он представляется мне более взвешенным и продуктивным.[5] Во- первых, дети встречаются с известными им персонажами литературных произведений, а во-вторых «вступают в диалог» с выдающими философами — создателями концептов. В-третьих, имеют дело с подлинной литературой. В частности в моей книге детям предлагается знакомство с Сократом и его афоризмом вместе с интересными сюжетами из произведений А. Волкова «Волшебник Изумрудного города» и Н. Носова «Приключения Незнайки и его друзей». В этом единстве раскрывается диалектика знания и незнания, которую ребенку предлагается промыслить и прочувствовать, «примерить на себя». «Меня сделали вчера, и я ничего не знаю», — сообщает Страшила девочке Элли, которая сразу замечает противоречие в словах собеседника в лучших традициях сократического метода: «Откуда же ты узнал, что у тебя в голове солома, а у людей мозги?». Герои Волкова уже начали диалог, который легко и с интересом может быть продолжен в детской группе.

Larisa Retiunskikh, DSc in Philosophy, Professor; MSU-BIT University Shenzhen (Shenzhen, China), Professor; MSU named after Lomonosov (Moscow, Russia), Professor

Conceptual plots of children's literature: from Socrates to the Scarecrow

Abstract: The interaction of philosophy and literature is considered in two aspects: formal and conceptual. The formal approach presupposes the possibility of writing philosophical texts in the form of literary works (fairy tales, dialogues,

[4] Философия для детей. «Элфи»: пер. М.Дудиной. Екатеринбург, 1996.

[5] *Ретюнских Л.Т.* Путешествие в Лабиринтах мудрости. Философия для младших школьников. М.: Вита-Пресс, 2020

essays, parables, etc.), i. e. the existence of philosophy in the form of literature. The conceptual approach is aimed at finding philosophical meanings in literary texts, i. e. it states the presence of philosophy in literature. The author suggests using the conceptualization of children's literature to organize philosophical practices with children and analyzes two strategies. As part of the formal campaign, special philosophical texts are created in literary form, where philosophical concepts are encoded (the program of Professor M. Lipman). Within the framework of the conceptual approach, texts of well-known and culturally recognized literary texts for children containing philosophical concepts are used (programs of Prof. Larisa Retyunskikh).

Keywords: philosophy, literature, concept, conceptualization, form, content, meaning, philosophy for children

Резюк Вадим Иванович; Университет «Дубна» (филиал «Лыткарино») (Дубна, Россия), преподаватель; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), соискатель; Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н. И. Пирогова (Москва, Россия), доцент

Парадокс жертвы преступления в массовой культуре в контексте платонизма

В статье рассматривается парадокс жертвы преступления в массовой культуре в контексте платонизма. Автор статьи отмечает распространения виктимной составляющей в творческом продукте, близком абсолютному большинству (в кинематографе, литературе, социальной рекламе) и обращает внимание на идеи Платона и концепции платонизма о космосе, "technë," философии, государстве. На основе выделенного констатируется наличие отдельных парадоксальных формально-логических выводов, но неустойчивых даже в контексте других подобных формально-логических выводов (о наличии искусства и «безыскусной природы», «привычной» сознательной и целесообразной деятельности, о соответствии

принципам морали, философской целесообразности, государственной политики). В итоге отмечается необходимость и возможность последующего изучения жертвы преступления в массовой культуре, его философской, эстетической, виктимологической и иной проблематики.

Ключевые слова: Платон; платонизм; искусство; массовая культура; государство; жертва преступление; насилие; хищение общественных средств; мошенничество; виктимология

Массовая культура как феномен является продуктом XX в. Не превалирующим по количественному признаку релевантности, но существенной спецификой, остротой формы и частым резонансом оценок характеризуется отражение в массовой культуре жертвы криминального события.

Сегодня жертва преступления выделяется в самых разнообразных произведениях массовой культуры (в кинематографе, в литературе, в (прежде всего) социальной рекламе и др.). Многие их произведений являются хаотично создаваемыми, многие — организованно и централизовано.

Переосмысление с позиций платонизма способно дать многое в понимании его сущности, интенции, потенциала.

В античной философии Платон стал в числе первых, выделивших и изучающих искусство, основополагающую составляющую культуры. В платонизме как отдельном учении этот вектор внимания стал постоянным. Были выделены не только духовная ценность, но и эстетическая сторона, «идеальные принципы». Все существующее является подражанием космосу — он является источником.

“Technē” (или «искусство») у Платона имеет несколько значений, нередко «далеких от эстетических ценностей». Исходя из этого, искусством является прежде всего не что-либо художественно и творчески созданное, а прежде всего сделанное естественным образом, «по привычке», основанное на имеющихся навыках. Последователен и вывод о наличии искусства и его антипода «безыскусной природы», о наличии «привычной» и в иной стороне — сознательной и целесообразной деятельности.

С такой точки зрения жертва преступления может рассматриваться как часть естественных процессов, поэтому логично ее отражение в массовой культуре. Не сталкивается ли подобное умозаключение с иными концептами?

Вряд ли возможны подобные логически выстроенные конструкты-выводы, если обратить внимание на смысл и цели государства, самой философии. Также нельзя не учесть провокационные со многих точек зрения произведения, особенно не отражающие реальность, а являющиеся плодом творческой деятельности, фантазий, но так близко стоящих в одном пространстве с основополагающими механизмами массовой культуры как таковой, а также шокирующие изображения, сюжеты, связанные с виктимизацией конкретных жертв реальных происшествий.

С такой точки зрения, отражение жертвы заставляет перманентно обращать внимание на соответствие принципам морали, философской целесообразности, государственной политики. Показателен пример произведения Гете «Страдания юного Вертера», не только заставляющего фактически в течение столетий задумываться о генерирующей силе искусства и, позже, произведений массовой культуры, но и изменившего всю систему трансляции информации о криминальных событиях, отражения их жертв (от абсолютной объективности и открытости к обоснованной ограниченности, управляемости). В свою очередь, внимание к морали, философской целесообразности, государственной политике, вызывает вопрос: не сталкивается ли подобный вывод с иными концептами платонизма, первыми из приведенных?

И вновь следует вернуться к привычкам, сделанному естественным образом и др. Вряд ли устойчивы и убедительны вторые из приведенных, логически выстроенные конструкты-выводы, если обратить внимание на основы первых.

Следующей особенностью, заслуживающим внимания, является фрагментарность, избирательность, ограниченность в отражении жертв конкретных криминальных событий, их видов. В части криминальных деяний, посягающих на жизнь или связанных с физическим наси-

лием, жертва в генезисе продукта отражена многоаспектно (в том числе как центральное звено транслируемого события), иных (хищений общественных (бюджетных) средств, мошенничеств и др.) — ограниченно (как правило, в качестве важного, но не центрального элемента сюжета).

Какой механизм трансляции в данной случае отражает сущность созидающего в поле массового интереса типичного решения, идеи платонизма? Можно сделать вывод о фрагментарном как соответствии природному и естественному развитию событий, стремлении к философской, государственной целесообразности, так и отклонении от него, несоответствии ему.

Таким образом, в контексте платонизма, соответствующих его догм следует резюмировать парадокс жертвы преступления в массовой культуре. Констатировать его наличие и особенности можно на основе идей о космосе, "technë" и государстве и с учетом распространении виктимной составляющей в творческом продукте, близком абсолютному большинству. На основе указанного, необходимо и возможно последующее изучение жертвы преступления в массовой культуре, его философской, эстетической, виктимологической и иной проблематики.

Vadim Rezyuk; University "Dubna" (branch "Lytkarino") (Dubna, Russia), Lecturer; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Applicant; Pirogov Russian National Research Medical University (Moscow, Russia), Associate Professor

The paradox of the crime victim in mass culture in the context of Platonism

The article examines the paradox of the crime victim in mass (popular) culture in the context of Platonism. The author of the article notes the spread of the victim component in the creative product close to the absolute majority (in cinema, literature, social advertising) and draws attention to the ideas of Plato and the concepts of Platonism about space, "technë," philosophy, the state. Based on the selected, the presence of individual paradoxical formal-logical conclusions is stated,

but unstable even in the context of other similar formal-logical conclusions (about the presence of art and "artless nature," "habitual" conscious and expedient activity, about compliance with the principles of morality, philosophical expediency, state policy). As a result, the need and possibility of further study of the crime victim in mass (popular) culture, its philosophical, aesthetic, victimological and other problems is noted.

Keywords: Plato; Platonism; art; mass(popular) culture; state; victim; crime; violence; embezzlement of budget; fraud; victimology

Круглый стол «Субъект в античной философии»

Мочалова Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Философия и медицина в контексте древнегреческой пайдейи: философ / врач, учитель / ученик*

Доклад посвящен исследованию взаимовлияния философии и медицины в контексте развернувшейся в начале IV в. до н. э. в Афинах дискуссии об образовании и воспитании. Каждая из трех конкурирующих в это время пайдейтических стратегий (софистическая, сократическая и аристократическая) обращалась к медицине как одной из наиболее влиятельных полисных практик, занимавшей особое место в сфере τέχναι. Анализ ряда текстов Гиппократовского корпуса позволяет выдвинуть тезис о том, что в рамках медицинской образовательной (подготовка врача) и воспитательной (отношения между учителем и учеником, врачом и пациентом) практики была предложена оригинальная пайдейтическая стратегия. Использование философами многочисленных медицинских аналогий свидетельствует не только об интересе к медицине и ее знании, но и показывает влияние медицинской методологии на формирование педагогической теории и практики. Обращение к «Горгию», «Федру»

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), https://rscf.ru/project/23-18-00971/

и др. диалогам Платона позволяет увидеть связь между искусством врачевания и философией как особом образе жизни, единством эпистемы и духовной практики.

Ключевые слова: греческая пайдейя, медицина, философия, Гиппократовский корпус, субъект воспитания, Платон

Irina Mochalova, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Senior Research Fellow

Philosophy and Medicine in the Context of Greek Paideia: Philosopher/Doctor, Teacher/Student*

The report is devoted to the study of the mutual influence of philosophy and medicine in the context of the debate on education and upbringing that unfolded in Athens at the beginning of the IV century BC. Each of the three competing paideic strategies at that time (sophistic, socratic, and aristocratic) turned to medicine as one of the most influential policy practices, which occupied a special place in the field of medicine. An analysis of a number of texts from the Hippocratic Corpus allows us to put forward the thesis that an original paidetic strategy was proposed within the framework of medical educational (doctor's training) and educational (teacher-student, doctor-patient relations) practice. The use of numerous medical analogies by philosophers indicates not only an interest in medicine and its knowledge, but also shows the influence of medical methodology on the formation of pedagogical theory and practice. An appeal to Gorgias, Phaedrus and other dialogues of Plato allow us to see the connection between the art of healing and philosophy as a special way of life, the unity of episteme and spiritual practice.

Keywords: Greek paideia, medicine, philosophy, Hippocratic corpus, subject of education, Plato

* The research is funded by Russian Science Foundation № 23-18-00971, Russian State University for Humanities (Moscow), https://rscf.ru/en/project/23-18-00971/

Галанин Рустам Баевич, кандидат философских наук;
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Стоический платонизм Посидония: учение о бессмертии души*

О бессмертии души стоики говорили разное — то ли его вовсе нет, то ли все души существуют после смерти до ближайшей экпирозы, то ли только души мудрецов. Посидоний, принимая во внимание воззрения Платона, считал, что как мировая душа, так, возможно, и индивидуальные души бессмертны, при этом душа не появляется в момент рождения, но существует еще до вхождения в тело. После смерти тела душа продолжает жить в подлунной сфере и созерцать вселенную чистым мышлением — т. е. мышлением, не замутненным органами чувственного восприятия. Несмотря на то что современная научная критика пытается вычеркнуть Посидония из числа «платоников», мы попытаемся показать истинность точки зрения ученых сер. 20 в., а именно, что Посидоний был «стоическим платоником» и что именно Посидоний и никто иной, осуществив помимо прочего синтез аристотелевской и платоновской психологии, передал последнюю дальше — средним платониками и неоплатоникам. Посидоний, помимо комментария на «Тимей», вероятно, написал комментарий на «Федр», в реальность которого верил, в частности, Целлер, и из которого он и почерпнул трехчастную дискриптивную модель души, и именно остатки этого комментария мы можем видеть в комментарии на «Федр» неоплатоника 5 в. Гермия. Также будут рассмотрены другие фрагменты, которые позволяют утверждать, что в некоторых аспектах физики и связанной с ней психологии Посидоний твердо стоял на вполне платонических позициях в от-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), https://rscf.ru/project/23-18-00971/

ношении структуры и бессмертия души. Таким образом, тезис о том, что Посидоний, будучи «стоическим платоником», является в то же время и «еретиком» в традиции Стои, — совершенно правдоподобен.

Ключевые слова: Посидоний, стоицизм, субъект в Античности, душа, бессмертие

Rustam Galanin, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Major Research Fellow

Stoic Platonism of Posidonius: the doctrine of the immortality of the soul*

Posidonius, taking into account Plato's views, believed that both the universal soul and, possibly, individual souls are immortal. The soul does not appear at the moment of birth, but exists even before entering the body. After the death of the body, the soul continues to live in the sublunar sphere and contemplate the universe with pure thinking — that is, thinking that is not clouded by sensory perception. Despite the fact that modern scholarship criticism tries to exclude Posidonius from the list of "Platonists," we will try to show that scholarship of the 20th century, was completely right calling Posidonius a "Stoic Platonist." It was Posidonius and no one else who, among other things, synthesized Aristotelian and Platonic psychology and passed the latter on to the Middle Platonists and Neoplatonists. In addition to the commentary on the Timaeus, Posidonius probably wrote a commentary on the Phaedrus, which Zeller, in particular, believed to be real, and from which he drew a three-part discriptive model of the soul, and it is the remnants of this commentary that we can see in the commentary on the Phaedrus by the 5th AD Neoplatonist Hermias. Other fragments will also be considered, which allow us to assert that in some aspects of physics and related

* The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971, Russian State University for the Humanities

psychology, Posidonius firmly held quite platonic positions regarding the structure and immortality of the soul.

Keywords: Posidonius, stoicism, the subject in Antiquity, the soul, immortality

Гараджа Алексей Викторович; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Четыре неистовства от Платона до Фичино*

Изложенная в платоновском «Федре» теория четырех «неистовств» (пророческого, мистериального, поэтического и любовного), вновь открытая на латиноязычном Западе, вместе с самим диалогом, только в 15 веке, оказала и продолжает оказывать заметное влияние на гуманитарные науки от эстетики (вопрос поэтического вдохновения) до психологии (проблематика измененных состояний сознания). «Федр» сразу же привлек к себе повышенное внимание в ренессансной Италии. Леонардо Бруни осуществил первый, неполный (до 257c) и в известной мере искалеченный самоцензурой, перевод «Федра» в 1424. Середина 15 века ознаменована острой полемикой между византийскими экспатами — сторонниками и противниками Платона — в том числе с оглядкой на «Федр» и отталкиваясь от интерпретации изображаемого в диалоге любовного неистовства. Марсилио Фичино начал писать свой комментарий к «Федру» (закончен ок. 1493) еще до того, как осуществил собственный перевод этого диалога (впервые напечатан во флорентийском издании Platonis operum 1484 года), пользуясь поначалу «увечным» переводом Бруни. Особое внимание Фичино уделяет поэтическому и любовному неистовствам — в комментариях, соответственно, к платоновским «Иону» (1466) и «Пиру» (1469). О «божественном неистовстве» вообще он пишет в раннем тексте — письме к Перегрино Альби (1457). Наконец, в книге 13 зрелого и, возможно, главного своего сочи-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), https://rscf.ru/project/23-18-00971/

нения «Платоновская теология» (1482) он разбирается с пророческим неистовством и выходит к самобытному переосмыслению платоновской теории. Для исследователей заманчиво истолковать неистовство как своего рода измененное состояние сознания. Это представляется возможным применительно к μανία Платона в культурном контексте его эпохи, но Фичинов furor, по-видимому, уместней истолковать как явление скорее структурное (известное нарушение восходящей к Платону же схемы способностей человеческой «души», то есть субъекта), чем психофизиологическое отклонение от нормы.

Ключевые слова: Платон, «Федр», Марсилио Фичино, божественное неистовство, субъект

Изложенная в платоновском «Федре» теория четырех «неистовств» (пророческого, мистериального, поэтического и любовного), вновь открытая на латиноязычном Западе, вместе с самим диалогом, только в 15 веке, оказала и продолжает оказывать заметное влияние на гуманитарные науки от эстетики (вопрос поэтического вдохновения) до психологии (проблематика измененных состояний сознания). «Федр» сразу же, как только Джованни Ауриспа и Амброджо Траверсари доставили в Венецию коллекцию греческих рукописей, в том числе полное собрание сочинений Платона (1423), привлек к себе повышенное внимание. Почти сразу же вслед за этим Леонардо Бруни (ок. 1370 — 1444) осуществил неполный (до Стефановой страницы 257c) перевод «Федра» (1424). Середина 15 века ознаменована острой полемикой между византийскими экспатами — сторонниками и противниками Платона — в том числе с оглядкой на «Федр» и отталкиваясь от интерпретации изображаемого в диалоге любовного неистовства: чисто ли сексуальную и конкретно гомоэротическую силу подразумевал платоновский Эрос в «Федре» (как уверял Георгий Трапезундский) или его следует толковать символически, исходя из «лестницы Диотимы» в «Пире» (как возражал кардинал Виссарион)? Этот же вопрос беспокоил Бруни, чей неполный перевод «Федра» в известной мере искалечен самоцензурой (см. Hankins 1990: 2.396–399). По оценке Джеймса Хэнкинса

(Hankins 1990: 1.66), Бруни принадлежал к людям, которым, подобно толкиеновским хоббитам, «надо, чтобы в книгах было то, что они и так уже знают, и чтобы изложено это было просто и ясно, без всякой путаницы», так что у Аретинца «не было ни мотива, ни экзегетических техник, необходимых для осмысления сочинений Платона». Совсем другое дело Марсилио Фичино (1433–1499), который начал писать свой комментарий к «Федру» (закончен ок. 1493) еще до того, как осуществил собственный перевод этого диалога (впервые напечатан во флорентийском издании Platonis operum 1484 года), пользуясь поначалу «увечным» переводом Бруни. Особое внимание Фичино уделяет поэтическому и любовному неистовствам — в комментариях, соответственно, к платоновским «Иону» (1466) и «Пиру» (1469). О «божественное неистовстве» вообще он пишет в раннем тексте — письме к Перегрино Альи (1457). Наконец, в книге 13 зрелого и, возможно, главного своего сочинения «Платоновская теология» (1482) он разбирается с пророческим неистовством и выходит к самобытному переосмыслению платоновской теории. Для исследователей заманчиво истолковать неистовство как измененное состояние сознания. Это представляется возможным применительно к μανία Платона в культурном контексте его эпохи, но Фичинов furor, по-видимому, уместней истолковать как явление скорее структурное (известное нарушение восходящей к Платону же схемы способностей человеческой «души», то есть субъекта), чем психофизиологическое отклонение от нормы.

Alexei Garadja; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Major Research Fellow

Four Frenzies from Plato to Ficino*

The theory of four frenzies (the mantic, mysterial, poetic, and erotic ones), expounded in Plato's *Phaedrus*, which has been rediscovered in the Latin West, along with the dialogue itself,

*The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971, Russian State University for the Humanities

only in the 15th century, had and still has a noticeable impact on humanities, from aesthetics (the question of poetical inspiration) to psychology (the problematics of altered states of consciousness). The *Phaedrus* had attracted much attention in Renaissance Italy. Leonardo Bruni had made the first, incomplete (up to 257c) and somewhat "crippled" by his self-censorship, translation of the dialogue in 1424. The middle of the 15th century witnessed the acute controversy between Byzantine expatriates, adherents and critics of Plato, having to do, among other issues, with the *Phaedrus* and possible interpretation of the amorous frenzy depicted in the dialogue. Marsilio Ficino's subsequent translation of the *Phaedrus* was first printed in 1484. Special attention to poetic and erotic frenzies (*furores*) are paid in his commentaries on Plato's *Ion* (1466) and *Symposium* (1469). In book 13 of his *Platonic Theology* (1482), Ficino looks into prophetic frenzy as well, and attains an original reconsideration of the Platonic theory. It is tempting to explain frenzy as an altered state of consciousness. This seems plausible for Plato's μανία in his cultural context, but Ficino's *furor* might be more appropriately interpreted as a structural phenomenon (a breach in the Platonic scheme of the faculties of the human soul, i. e. human subject) rather than a psycho-physiological deviation viz. aberration.

Keywords: Plato, the *Phaedrus*, Marsilio Ficino, *furor divinus*, subjectivity

The theory of four frenzies (the mantic, mysterial, poetic, and erotic ones), expounded in Plato's *Phaedrus*, which has been rediscovered in the Latin West, along with the dialogue itself, only in the 15th century, had and still has a noticeable impact on humanities, from aesthetics (the question of poetical inspiration) to psychology (the problematics of altered states of consciousness). As soon as Giovanni Aurispa and Ambrogio Traversari had brought to Venice a rich collection of Greek manuscripts, including the complete works of Plato (1423), the *Phaedrus* had immediately attracted much attention in Renaissance Italy.

Almost right away, Leonardo Bruni (c. 1370 — 1444) had made an incomplete (up to Stephanus' page 257c) translation of

the dialogue (1424). The middle of the 15th century was also the time of the acute controversy between Byzantine expatriates, adherents and critics of Plato, having to do, among other issues, with the *Phaedrus* and possible interpretation of the amorous frenzy depicted in the dialogue: does Plato's Eros in the *Phaedrus* represent a purely sexual, specifically homoerotic, force (as George of Trebizond claimed), or is it rather to be interpreted symbolically, in the light of "Diotima's ladder" from the *Symposium* (as Cardinal Bessarion advocated)?

That same question was disturbing Bruni as well, whose incomplete translation of the *Phaedrus* had been somewhat crippled by his self-censorship (cf. Hankins 1990: 2.396–399). As James Hankins puts it, "Bruni, like Tolkien's hobbits, evidently preferred 'books filled with things he already knew, set out fair and square with no contradictions'. He possessed neither the motive nor the exegetical techniques needed to make sense of Plato's writings" (Hankins 1990: 1.66).

Marsilio Ficino (1433–1499) was another kind of person altogether. Ficino had embarked upon his commentary on the *Phaedrus* (the final version c. 1493) even before he completed his own translation of the dialogue (first printed in the Florentine edition of *Platonis operum* published in 1484), using the "crippled" Bruni's translation at first. Ficino pays special attention to poetic and erotic frenzies (*furores*) in his commentaries on Plato's *Ion* (1466) and *Symposium* (1469) respectively. On the "divine frenzy" in general, he writes in his letter to Peregrino Agli, an early text (1457).

Finally, in book 13 of his mature and probably most important writing, the *Platonic Theology* (1482), Ficino looks into prophetic frenzy as well, and attains an original reconsideration of the Platonic theory. It is tempting for some scholars to explain frenzy as an altered state of consciousness. This seems plausible for Plato's μανία in the cultural context of his time, but Ficino's *furor* might be more appropriately interpreted as a structural phenomenon (a peculiar breach in the Platonic scheme of the faculties of the human soul, i. e. human subject) rather than a psycho-physiological deviation viz. aberration.

Минак Вячеслав Сергеевич; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), аналитик

Учение Аристотеля о душе и государстве в связи с понятием субъекта*

В рамках выступления планируется вкратце очертить ситуацию (проблемное поле) современной философии, а также методологии истории философии. Основной тезис: отсутствие единого и единственного («правильного») концептуального подхода, существование разных вариаций интерпретации исторических философских учений. Далее будет подчеркнуто значение понятия субъекта для современной мысли, указаны следы его реабилитации после эпохи постмодернизма. В результате на основании сформулированного понятия субъекта будет представлена апроприационистская интерпретация учения Аристотеля о человеке и государстве. Утверждается, что это возможно сделать как минимум двумя способами: либо исходя из самого понятия в его классическом (картезианском) значении, и тогда необходимо рассмотреть положение подобного субъекта в учении о душе государстве по Аристотелю; либо исходя из ключевых атрибутов, которыми это понятие обычно наделяется (самосознание, способность к действию, суверенность, транспарентность). В зависимости от выбора одного из указанных способов субъект понимается или как индивидуальный, или как коллективный.

Ключевые слова: Аристотель, душа, государство, субъект, психология, политика

Vyacheslav Minak; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), analyst

Aristotle's Theory of Soul and State in Connection with Concept of Subject**

As part of the report, it is planned to briefly outline the situation (problem field) of modern philosophy, as well as methodology

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), https://rscf.ru/project/23-18-00971/

**The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971, Russian State University for the Humanities

of history of philosophy. The main thesis is absence of a single and unique ("correct") conceptual approach, existence of different variations in the interpretation of historical philosophical doctrines. Next, importance of concept of subject for modern thought will be emphasized, and traces of its rehabilitation after the postmodern era will be indicated. As a result, an appropriationist interpretation of Aristotle's theory of man and state will be presented on the basis of the formulated concept of the subject. It is argued that this can be done in at least two ways: either based on the concept itself in its classical (Cartesian) meaning, and in this case it is necessary to consider the position of such a subject in the state according to Aristotle; or based on the key attributes that this concept is usually endowed with (self-awareness, ability to act, sovereignty, transparency). Depending on the choice of one of these methods, the subject is understood either as an individual or as a collective.

Keywords: Aristotle, Soul, State, Subject, Psychology, Politics

Курбатов Анатолий Григорьевич; Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

«Разворот к себе» Плотина на примере Enn. VI.5*

В рамках настоящего доклада предпринята попытка поразмышлять над знаменитым местом из платоновского «Алкивиада I» (129b) об «αὐτὸ ταὐτό» на примере Enn. VI.5 Плотина. Устоявшаяся в исследовательской литературе точка зрения, согласно которой это начало («αὐτὸ ταὐτό») в античности не мыслилось субстанционально, что принципиально отличает древнегреческую гносеологию от концепции новоевропейского трансцендентального субъекта, применительно к философской мысли Плотина обнаруживает ряд проблем. Размышляя над эйдосом индивидуальной души Плотин, смеем предположить, предлагает несколько параллельных смысловых линий. Например, в Enn. V.7 Плотин допускает наличие разумного начала

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), https://rscf.ru/project/23-18-00971/

в каждом конкретном человеке, что встраивается в повествовательную линию о причастности индивидуальной души Уму. Напротив, в Enn. VI.5 Плотин не допускает наличие отдельного эйдоса у каждого конкретного человека: много лиц, но одна голова, единство идеи во множестве частных вещей. Плотин иллюстрирует свою мысль через образ огня. Антиномичность мысли Плотина, которая становится очевидной при описании принципа индивидуации, не раз отмечалась исследователями. Это обстоятельство позволяет поставить вопрос о возможности согласования противоречащих друг другу утверждений Плотина.

Ключевые слова: Плотин, душа, субъект, эйдос, Ум

Anatoly Kurbatov; Saint Petersburg Theological Academy (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

"Turn to oneself" Plotinus on the example of *Enn.* VI.5*

The report presents reflections on the famous passage from Plato's *Alcibiades I* (129b) about "αὐτὸ ταὐτό" using the example of Enn. VI.5 of Plotinus. In the research literature, there is a point of view according to which "αὐτὸ ταὐτό" in antiquity was not thought of as a substance, which fundamentally distinguishes ancient Greek epistemology from the concept of the modern European transcendental subject. But if we apply this point of view to Plotinus's philosophical thought, a number of problems are revealed. Reflecting on the Eidos of the individual soul, Plotinus, we dare to assume, offers several explanations (meaningful lines). For example, in *Enn*. V.7 Plotinus admits the presence of a rational principle in each individual person, which is consistent with the participation of the individual soul in the Mind. On the contrary, in *Enn*. VI.5 Plotinus does not admit the presence of a separate Eidos in each individual person: many persons, but one head, the unity of the idea — in a multitude of particular things. Plotinus illustrates his thought through the image of fire. The antinomy of Plotinus's thought, evident in the description

* The research was carried out at Russian State University for the Humanities and was funded by Russian Scientific Foundation project No 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971/

of the principle of individuation, has been noted by researchers more than once. This circumstance allows us to consider the possibility of reconciling Plotinus's contradictory statements.

Keywords: Plotinus, Ancient philosophy, individual soul, *eidos*, *mind*

Гурьянов Илья Геннадьевич, кандидат философских наук; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия), доцент; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Фигура Сократа в философии Фичино: между даймонической субъектностью и типологической экзегезой*

Доклад будет посвящен концептуализации фигуры Сократа (в частности, платонических свидетельств о даймоне Сократа) в философии Фичино в связи с разработанной флорентийцем моделью субъектности. В моих недавних исследованиях была показана продуктивность использования понятия «риторической персоны» Дени Робишо как ключа к ее описанию и именно в этом свете изложено натурфилософское учение Фичино, объясняющее возможность «истинного» высказывания тем, что философом овладевает «дух» (spiritus) Платона. В эпитоме к своему переводу «Апологии Сократа» Фичино пишет, что мы можем назвать «сам ум Сократа» (ipsum Socratis intellectum) даймоном, отсылая при этом, по-видимому, к диалогу «Тимей»; далее же он прямо утверждает, что Платон и Сократ имели родственного даймона. Сходные слова Фичино говорит в предисловии к своему переводу «Эннеад», объясняя «духовное» (в натурфилософском смысле) согласие Платона и Плотина. Если говорить в самых общих чертах,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), https://rscf.ru/project/23-18-00971/

(благие) даймоны в философии Фичино суть нематериальные силы мировой души, воздействующие на высшую часть конкретной души — ум (и только через него на тело). Они не обладают собственной волей или субъектностью, но мировая душа в целом в ее животворении космоса и действии «через нас» обладает. В отличие от чувственной перцепции восприятие даймона умом — это не пассивный, а активный процесс, поэтому благого даймона можно уподобить порталу: всегда локализованному принципу связи. Иначе говоря, именно через даймона человек наилучшим и наиболее благотворным образом коммуницирует как с космосом, так и с другими людьми. В то же время существуют исследования, показывающие, как Фичино типологически соотносит Сократа с Христом (например, в *Ep.* VII.7). Очевидное напряжение, возникающее между натурфилософскими понятиями и христологической экзегезой в ренессансном дискурсе о Сократе, нуждается во всестороннем исследовании.

Ключевые слова: Сократ, Фичино, даймон, риторическая персона, типологическая экзегеза

Ilya Guryanov, CSc in Philosophy; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia), Associate Professor; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Senior Research Fellow; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Senior Research Fellow

The figure of Socrates in Ficino's philosophy: between daimonic subjectivity and typological exegesis*

This paper examines the conceptualization of Socrates—particularly the Platonic account of his *daimon*—within Marsilio Ficino's philosophical legacy, focusing on his model of subjectivity. Recent research has demonstrated the heuristic value of Denis Robichaud's notion of the "rhetorical persona" as a key

* The research was carried out at Russian State University for the Humanities and was funded by Russian Scientific Foundation project No 23-18-00971, https://rscf.ru/en/project/23-18-00971/

to describing this model. In this framework, Ficino's natural philosophy explains the possibility of "true" discourse through the philosopher's possession by Plato's *spiritus*. In the epitome to his translation of the *Apology of Socrates*, Ficino identifies Socrates' *daimon* with "Socrates' very intellect" (*ipsum Socratis intellectum*), likely referencing the *Timaeus*; he further asserts that Plato and Socrates shared a kindred *daimon*. A similar claim appears in Ficino's preface to his translation of the *Enneads*, where he explains the "spiritual" harmony between Plato and Plotinus. Broadly speaking, (benevolent) *daimones* in Ficino's philosophy represent immaterial forces of the World Soul, acting upon the highest part of an individual soul. They lack independent will or subjectivity, whereas the World Soul as a whole, in its cosmic animation and action "through us," possesses both. Unlike sensory perception, the intellect's apprehension of the *daimon* is an active process; thus, a *daimon* functions as a portal—a localized principle of connection. Through the *daimon*, humans communicate optimally and beneficially with both the cosmos and others. Meanwhile, scholarship has shown Ficino's typological alignment of Socrates with Christ. The evident tension between natural-philosophical concepts and Christological exegesis in Renaissance discourse on Socrates warrants further systematic investigation.

Keywords: Socrates, Ficino, daimon, rhetorical persona, typological exegesis

Секция 7 «Язык и литературная форма в философии»

Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), профессор

К вопросу о языке, композиции и семантике платоновских диалогов с аналитической точки зрения*

В докладе предпринята попытка рассмотреть тексты платоновских диалогов с точки зрения методов, выработанных в аналитической философии. Автор делает попытку обосновать три положения:1. С точки зрения идей аналитической философии самым «идеальным» диалогом выступает «Кратил» (особенно фрагменты об этимологии божественных имен).2. Теоретические взгляды Платона коррелируют с теориями аналитиков о возможности создания строгого языка; прежде всего, в отношении возможности достижения терминологической однозначности.3. Вместе с тем, тексты диалогов Платона тяготеют к композиционной и семантической целостности лишь в пределах текста одного диалога (иногда двух-трех диалогов, связанных по тематике и хронологии). Если же поставить вопрос: Существует

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00295, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, https://rscf.ru/project/24-28-00295/

ли единый язык платоновских текстов?, то мы склонны дать на этот вопрос ответ отрицательный. Тем самым, мы пытаемся очертить аналитическую проблему: само выделение «языка» платоновских диалогов является изначально проблематичным и вряд ли осуществимым.

Ключевые слова: Платон, аналитическая философия, язык, текст, семантика

Sergey Nikonenko, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Professor

Language, Composition and Semantics of Plato's Dialoges from Analytical Point of View*

The report attempts to examine the texts of Platonic dialogues from the point of view of methods developed in analytical philosophy. The author makes an attempt to substantiate three positions: 1. The most "ideal" dialogue is "Cratylus" (especially fragments about the etymology of divine names) from the point of view of the ideas of analytical philosophy 2. Plato's theoretical views correlate with the theories of analysts on the possibility of creating a strict language; first of all, regarding the possibility of achieving terminological unambiguity. 3. At the same time, the texts of Plato's dialogues tend towards compositional and semantic integrity only within the text of one dialogue (sometimes two or three dialogues related by subject and chronology). If we ask the question: Is there a single language of Platonic texts?, then we are inclined to give a negative answer to this question. Thus, we are trying to outline an analytical problem: the very identification of the "language" of Platonic dialogues is inherently problematic and unlikely to be implemented.

Keywords: Plato, analytic philosophy, language, text, semantics

* The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24-28-00295; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, https://rscf.ru/en/project/24-28-00295/

Рассадин Сергей Валентинович, кандидат философских наук, доцент; Тверской государственный университет (Тверь, Россия), доцент

Эволюция дискурсивных стратегий истины в античной интеллектуальной традиции

Одной из важнейших методологических проблем философии и науки во всех интеллектуальных традициях была и остается задача определения адекватного и релевантного способа рассуждения, обеспечивающего наиболее убедительный, эвристичный и доказательный результат. Античная традиция рассуждений предложила ряд совершенно оригинальных способов изложения мыслей. Использование различных дискурсивных стратегий поиска и изложения истины древнегреческими философами и учеными демонстрирует очевидную эволюцию как самой философии, так и ее методологической основы. Монологизм досократической мысли, полилог Платона и сменившая и дополнившая их аналитическая модель рассуждения Аристотеля отражают поэтапную трансформацию методологических принципов и дискурсивных практик античной интеллектуальной традиции, получившей последующее развитии в европейской науке и философии. Статья отражает результаты теоретико-методологического исследования эволюции основных дискурсивных стратегий истины в античной интеллектуальной традиции.

Ключевые слова: античная философия, дискурсивные стратегии, истина, модель рассуждения, Платон, Аристотель

Sergey Rassadin, CSc in Philosophy, Associate Professor; Tver State University (Tver, Russia), Associate Professor

The evolution of discursive strategies of Truth in the Ancient Intellectual tradition

One of the most important methodological problems of philosophy and science in all intellectual traditions has been and remains the task of determining an adequate and

relevant way of reasoning that provides the most convincing, heuristic and evidentiary result. The ancient tradition of reasoning offered a number of completely original ways of expressing thoughts. The use of various discursive strategies for the search and presentation of truth by ancient Greek philosophers and scientists demonstrates the obvious evolution of both philosophy itself and its methodological basis. The monologism of pre-socratic thought, Plato's polylogue, and the analytical model of Aristotle's reasoning that replaced and supplemented them reflect the gradual transformation of the methodological principles and discursive practices of the ancient intellectual tradition, which was subsequently developed in European science and philosophy. The article reflects the results of a theoretical and methodological study of the evolution of the main discursive strategies of truth in ancient intellectualism.

Keywords: ancient philosophy, discursive strategies, truth, model of reasoning, Plato, Aristotle

Конончук Дмитрий Васильевич, кандидат философских наук; Дальневосточный федеральный университет (Владивосток, Россия), доцент

Традиция рефлексивного осмысления как критерий генезиса философии

Стоящая перед историком ранних философий проблема выработки критерия философского содержания древнего текста обусловлена тем фактом, что генезис философии в рамках той или культуры происходил в контексте уже существовавших в ней культурных практик (как правило, религиозных), будучи неотрефлексирован современниками. Автор, базируясь на феноменологическом подходе (в его хайдеггерианской версии), предлагает в качестве такого критерия следующий принцип: текст отвечает понятию философского в той степени, в которой а) содержит акт рефлексивного осмысления опыта, т. е. смещение фокуса внимания с предмета на субъекта опыта этого предмета, и б) при этом предназначен к пониманию в контексте опреде-

лённой традиции с предполагаемыми в ней практиками самоописания и самовоспроизведения (даже если сама эта традиция на раннем этапе и не осмысляет себя как философская). Приводятся примеры применения данного критерия при работе с историко-философскими источниками.

Ключевые слова: античная философия, китайская философия, генезис философии, дельфийский принцип, определение философии

Dmitry Kononchuk, CSc in Philosophy; Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia), Associate Professor

The Tradition of Reflection as a Criterion of the Genesis of Philosophy

The problem of developing a criterion for the philosophical content of an ancient text facing the historian of early philosophies is conditioned by the fact that the genesis of philosophy within a culture took place in the context of cultural practices (as a rule, religious ones) that already existed in that culture and were unreflected by contemporaries. The author, based on the phenomenological approach (in version of Heidegger), proposes the following principle as such a criterion: a text meets the notion of philosophical to the extent that it (a) contains an act of reflexive comprehension of experience, i. e., a shift in the focus of attention from the subject to the subject. a) contains an act of reflexive comprehension of experience, i. e., a shift of the focus of attention from the subject to the subject of experience of this subject, and b) at the same time is intended to be understood in the context of a certain tradition with the practices of self-description and self-reproduction assumed in it (even if this tradition does not conceptualize itself as philosophical at an early stage). Examples of the application of this criterion when working with historical and philosophical sources are given.

Keywords: ancient philosophy, Chinese philosophy, genesis of philosophy, Delphic principle, definition of philosophy

Никонова Светлана Борисовна, доктор философских наук, профессор; Академия Русского балета имени А. Я. Вагановой (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Литературные начала философии в античности и экспансия литературоведения в философию в XX веке

Литературная форма Платоновских диалогов — их структурная сложность, образное богатство, стилистические приемы, сюжет, метафорика, динамика — веками вызывает восхищение читателей, и возможно именно это восхищение часто является пробуждающим философскую мысль. Если вдуматься, то большая часть философских текстов весьма художественна и поэтична, и как раз жанр сухой научной теории является редкостью, а точнее чем-то, развившимся особо явственно при становлении новоевропейской научной картины мира и сближении философии с наукой. В XX веке литературоведение как одна из гуманитарных наук начинает исследовать также и философские тексты, наравне с художественными, с точки зрения их структуры и формальных особенностей. И неожиданно таким образом именно литературоведение забирает себе те функции, которые прежде исполняла философия в ее метафизическом смысле. То есть именно литературоведение в какой-то момент начинает размышлять не просто об анализе текста, но и о сущности мира. Так от зарождения метафизики до постмодернистской деконструкции философский текст проделывает путь от художественного к литературоведческому, проходя также и через ступень научного. В какой-то момент в литературоведении возникает вопрос, существует ли подлинное структурное различие между художественным и научным текстом. И этот вопрос выводит нас на метауровень уже по отношению к литературоведению, снова в пространство философии.

Что же делает текст философским — не художественным, не научным — вот действительно философский вопрос…

Ключевые слова: философия, литература, литературоведение, история философии, литературная теория, метафизика, деконструкция

Svetlana Nikonova, DSc in Philosophy, Professor;
Vaganova Ballet Academy (St.Petersburg, Russia),
Professor; Russian Christian Academy for the
Humanities (Saint Petersburg, Russia), Professor

Literary origins of philosophy in antiquity and the expansion of literary criticism into philosophy in the 20th century

The literary form of Plato's dialogues — structural complexity, richness of imagery, stylistic devices, metaphors, dynamics — has aroused the admiration of followers for centuries, and perhaps it is this admiration that often awakens philosophical thought. If you think about it, the majority of philosophical texts are artistic and poetic, and it is precisely the genre of pure scientific theory that is a rarity, or rather something that developed especially clearly during the formation of the new European scientific thought and the convergence of philosophy with science. In the 20th century, literary criticism as one of the humanities begins to study philosophical texts, along with fiction, from the point of view of their structure and formal features. And unexpectedly, it is literary criticism that takes over the functions that philosophy previously performed in its metaphysical sense. That is, it is literary criticism that at some point begins to reflect not just on the analysis of the text, but also on the essence of the world. Thus, from the birth of metaphysics to postmodern deconstruction, the philosophical text makes its way from artistic form to literary criticism, passing also through the stage of scientific. At some point in literary criticism, the question arises whether there is a genuine structural difference between artistic and scientific texts. And this question takes us to a meta-level in

relation to literary criticism as well, into the space of philosophy again. So, what makes a text philosophical that is a truly philosophical question…

Keywords: philosophy, literature, literary criticism, history of philosophy, literary theory, metaphysics, deconstruction

Ставцева Ольга Ивановна, кандидат философских наук, доцент; Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Литературная форма философии и предназначение философского письма

В докладе анализируется многообразие литературных форм философских текстов на фоне современного однообразия философских текстов, которые, в основном, представлены в виде научных статей и монографий. На основе обращения к литературной форме философских текстов Платона, Кьеркегора, Хайдеггера описывается специфика философского письма, которое использует литературные формы выражения — метафоры, образы, сложную структуры устройства текстов, псевдонимы, персонажи. Отмеченная литературность связывается с основной задачей философии — пробуждением мышления человека, майевтикой, подводящей к событию мышления. Популярность и распространенность аналитической философской традиции, связывающей задачу философского мышления с методологией науки, выявляется как одна из причин современного однообразия философских текстов. Сделан вывод, что наукообразный язык недостаточен для постановки философского вопроса о бытии, о целом и для инициации философского мышления человека.

Ключевые слова: многообразие жанров философского письма, Платон, Кьеркегор, Хайдеггер, мышление, майевтика, аналитическая философия

Оглядываясь на философское наследие, обращаешь внимание на многообразие философского письма, на богатство философской традиции. Это и поэмы, и эссе, диалоги, статьи,

трактаты, афоризмы, драмы, романы, произведения с использованием математических форм, мифов, метафор, аллегорий, образов. Сегодня в академической философии мы наблюдаем некоторое однообразие письма — доминирует статья и монография как расширенный вариант статьи.

Если обратиться к философии Платона, С. Кьеркегора, то мы видим многообразие и форм выражения мысли. Связана ли особая форма письма или литературная форма философского произведения с философским содержанием или даже предназначением философии? Иными словами, можно ли говорить о единстве философской теории и литературной формы, в которой философия выражается?

На наш взгляд, на эти ответы надо утвердительный ответ. Обоснование этого ответа потребует от нас определения философского мышления и его предназначения, а также указания того, как понимается человек и язык.

М. Хайдеггер определяет философию как вопрошание, которое спрашивает о бытии, о целом, в этом вопросе сам спрашивающий ставит себя под вопрос. Попытка поставить себя в ситуацию открытости миру, Реальному (Лакан), требует мужества отбросить привычные верования и иметь дело с незнанием. Сама эта позиция и то, что открывается или закрывается в этом вопрошании, не может быть однозначно, четко и ясно быть описано на языке. Согласно Л. Витгенштейну, язык не может описать мир в целом, а только лишь факты, то, что случается, что имеет место. Согласно Ж. Лакану, язык — символическая структура, которая не может отразить Реальное. Дискурсивный язык всегда недостаточен, но на помощь приходят косвенные способы высказывания о мире, которые используют мифы, метафоры, образы, иронию, аллегории, особую структуру текста, персонажей, противоречия и т. п. Особым мастером таких текстов был Платон, ставший основателем европейской философской традиции. Философскому стилю Платона подражает С. Кьеркегор, используя почти те же самые художественные приемы, развивая специально продуманную систему персонажей. Все эти художественные приемы, т. е. литературный стиль нацелен на то, чтобы выра-

зить то, что невозможно выразить с помощью научного способа и верифицируемого описания.

Какой смысл это делать, т. е. иными словами, в чем предназначение философских текстов? Можно предположить, что философия — особого рода практика, побуждающая человека мыслить самому, поэтому философские тексты инициируют мышление. Платон не просто описывает Сократа, а Кьеркегор не просто описывает Авраама, их тексты обращаются к читателю — как сделаешь ты? Философские тексты не передают информацию, а подводят к началу мышления. Научить человека мышлению, подвести к нему — основная задача философии. Особое устройство текстов связано именно с выполнением этой задачи, которая носит майевтический характер, т. е. не предоставляет истину в готовом виде, а с помощью вопросов и высказываний помогает человеку придти к ней. С этим может быть связано возможное разочарование в философских текстах, которое обычно выражается фразой «Ничего не понял», т. е. не стал мыслить сам, событие мышления не состоялось. В этой связи к упомянутым авторам, которые разрабатывали майевтику в философских текстах, — к Платону, Кьеркегору, можно отнести еще и Хайдеггера. По воспоминаниям его ученицы Х. Арендт лекции Хайдеггера имели «магический» характер, ритм и повторение некоторых фраз превращали лекцию в перформанс, событие. Это очевидно в лекции «Что такое метафизика?», в которой Хайдеггер подводит слушателя к тому, чтобы почувствовать ужас Ничто. Не случайно фразы из этой лекции Р. Карнап приводил в пример в своей работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка». Очевидно, что Карнап, как и другие представители аналитической философии, иначе понимают предназначение философского мышления, сводят философию только к учению о научном методе.

Современный исследователь философии Кьеркегора Стюарт Дж. приводит три причины однообразия современного философского письма: 1) стремление философии стать методологией естественных наук и подражание философии естественным наукам; 2) рост профессионализации в философии; 3) понимание языка и смысла в англо-американской традиции

(Карнап, Айер).[1] Мне думается, что выводы Стюарта в отношении объяснения доминирования в современном философском письме только двух форм — научной статьи и монографии — верные. Отмеченное Стюартом однообразие связано с популярностью в современном философском дискурсе аналитической философии, так или иначе связывающей философию с наукой. Но этим философские задачи, безусловно, не исчерпываются, предназначение философии связано с научением человека мышлению, подведением человека к ситуации необходимости мыслить.

Olga Stavtseva, CSc in Philosophy, Associate Professor;
Leningrad State University named after A. S. Pushkin
(Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Literary form of philosophy and the purpose of philosophical writing

The report analyzes the diversity of literary forms of philosophical texts against the background of the modern monotony of philosophical texts, which are mainly presented in the form of scientific articles and monographs. Based on the appeal to the literary form of philosophical texts of Plato, Kierkegaard, Heidegger, the specificity of philosophical writing is described, which uses literary forms of expression — metaphors, images, complex structures of the text device, pseudonyms, characters. The noted literariness is associated with the main task of philosophy — the awakening of human thinking, maieutics, leading to the event of thinking. The popularity and prevalence of the analytical philosophical tradition, linking the task of philosophical thinking with the methodology of science, is revealed as one of the reasons for the modern monotony of philosophical texts. It is concluded that scientific language is insufficient for posing a philosophical question about being, about the whole and for initiating human philosophical thinking.

Keywords: diversity of genres of philosophical writing, Plato, Kierkegaard, Heidegger, thinking, maieutics, analytical philosophy

[1] *Stewart J.* The Unity of Content and Form in Philosophical Writing. The Perils of Conformity. Bloomsbury, 2013, P.2.

Никулина Александра Сергеевна; Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), соискатель

Универсальность языка в философском диалоге: Платон и Хайдеггер

В докладе я сопоставляю понимание языка в диалогах Платона с трактовкой языка в диалоге М. Хайдеггера «Из диалога о языке», и обсуждаю, как эти два разных понимания природы и роли языка и речи определяют характер коммуникации между людьми и ее возможности. Поскольку философский диалог — не только текстовый жанр, но и вид человеческого взаимодействия, разные формы такого диалога выражают особые формы человеческого бытия. А значит, у авторов разных эпох философский диалог имеет разную глубинную структуру. Однако и у Платона, и у Хайдеггера возникает представление о языке как о некоем универсальном начале: и хотя эта «универсальность» ими понимается по-разному, именно идея универсальности становится связующим звеном между разными формами диалога, которая позволяет проследить эволюцию философского диалога.

Ключевые слова: диалог, язык, коммуникация, экзистенция, истина

Aleksandra Nikulina; Institute of the philosophy of a human, Herzen University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The Universality of Language in a Philosophical Dialogue: Plato and Heidegger

In the presentation, I compare the understanding of the language in the dialogues of Plato with the interpretation of the language in M. Heidegger's dialogue "From the Dialogue about Language," and discuss how these two different treatments of the nature and the role of language and speech determine the nature of communication between human beings and its capacities. Since a philosophical dialogue is not only

a textual genre, but also a type of human interaction, different forms of such a dialogue express particular forms of human existence. So, among authors of different eras, the deep structure of a philosophical dialogue may vary. However, both Plato and Heidegger understand language as a universal origin: and although this "universality" is understood in a different way, the idea of universality becomes a common thread between different forms of dialogue, which allows us to trace the evolution of the philosophical dialogue itself.

Keywords: dialogue, language, communication, existence, truth

Закаблуковский Евгений Викторович, кандидат философских наук; Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Нижний Новгород, Россия), доцент

Наследие платоновского диалога: форма как метафилософская парадигма и критерий философского текста

Доклад посвящен исследованию платоновского диалога не просто как литературного жанра, но как основополагающей формально-философской парадигмы, задавшей специфические критерии определения текста как философского (диалогичность, процессуальность, апоретичность, психагогическая направленность). Центральный тезис заключается в том, что история рецепции и трансформации диалогической формы в последующей философской традиции (от античности до Нового времени) является не просто историей стилистических предпочтений, а отражает имплицитные метафилософские установки авторов относительно природы, целей и методов философии. Выбор, адаптация (например, у Цицерона, Августина, Беркли) или сознательный отказ от диалогической формы в пользу монологических жанров (трактат, эссе) служат маркерами изменения самих критериев философского текста. Анализируются примеры того, как формальные решения отражают смещение акцентов с процесса поиска истины на изло-

жение готовой доктрины, с майевтического вовлечения читателя на авторитетное поучение, с апоретической открытости на системную завершенность.

Ключевые слова: диалог, форма, содержание, метафилософия, парадигма, диалектика, апория, мимесис, психагогика, протрептика, рецепция

По каким критериям мы определяем текст как философский? Традиционные критерии (логическая строгость, системность, обращение к предельным вопросам, оригинальность и т. д.) неочевидны и дискуссионны. Платон не оставил трактатов, но его диалоги безусловно признаются философскими. Секрет видится нам в неразрывности формы и содержания. Наша задача — проследить, как история рецепции и трансформации формы платоновского диалога отражает эволюцию самих критериев определения философского текста.

Наша гипотеза состоит в том, что платоновский диалог — это не просто литературный жанр, а формальная парадигма, воплощающая определенные критерии философствования (диалогичность, процессуальность, апоретичность, психагогику). Выбор, адаптация или отказ от этой формы в последующей традиции является не стилистическим решением, а имплицитным метафилософским высказыванием о природе и целях философии, а следовательно — о критериях философского текста.

Платоновский диалог можно представить себе как формально-философскую парадигму. Возможно выделить ключевые формальные характеристики таковой (параллельно определяя их философское значение): это драматизм и мимесис (философия — это живое действие, а не только абстрактное рассуждение); это полифония и диалектика (истина рождается в столкновении мнений, акцентируется процесс поиска); это апория и ирония (указываются границы познания, стимулируется самостоятельное мышление читателя, майевтика); это непрямая коммуникация (через миф, аллегорию) как форма для выражения трансцендентных или трудно формализуемых идей. Имплицитными критериями «философичности» у Платона выступают не только логическая когерентность

или системность, но и *протрептическая* сила, диалектическая открытость, *анагогическая* направленность.

В истории философии наблюдается трансформация парадигмы (формы и критериев) философствования, причем маркером изменения критериев становится форма. В эллинистический и римский периоды (например, у Цицерона) в плане формы наблюдаем сохранение диалога (с акцентом на риторику), представление позиций школ, подчас философия приобретает более дидактический характер. Происходит изменение критериев: философией теперь считаются эрудиция, искусство убеждения, практическая мудрость. Снижается роль апории, делается акцент на изложении доктрин. Фактически, форма служит для целей презентации знания.

Средневековье и Возрождение в плане формы выдвигают внутренний диалог (у Августина), диалог как утешение (у Боэция), возрождение классического диалога (у гуманистов). Происходит изменение критериев: интроспективный поиск Бога и истины (критерий — духовное восхождение) сменяется демонстрацией гуманистической образованности и стилистического мастерства (критерий — *элоквенция*, подражание античности).

В Новое время диалог становится инструментом для ясного изложения сложных аргументов (у Беркли), для критики метафизики и исследования оснований познания (у Юма), для герменевтического воссоздания духа Платона (у Шлейермахера). Происходит очередное изменение критериев: акцент делается на эпистемологии, ясности аргументации (у Беркли), скептическом анализе (у Юма). У Шлейермахера наблюдаем возврат к пониманию формы как неотделимой от философского метода Платона.

В конечном итоге происходит отказ от диалога: растёт популярность трактата, эссе, афоризмов. Превалируют монологичность, стремление к системности, завершенности, объективности изложения. Теперь философия видится наукой, критерием выступают системность и претензия на достижение окончательной истины, а автор должен обладать авторитетностью. На первый план выходят логическая строгость, полнота, доказательность в «научном» смысле.

Итак, форму можно определить как метафилософское высказывание. Выбор формы (диалог или трактат, апоретичность или системность, полифония или. монологичность) — не случаен. Он имплицитно отражает фундаментальные представления автора о том, что есть истина (готовый результат или динамический процесс); как достигается знание (через диалектику/диалог или через дедукцию/интуицию/авторитет автора); какова роль читателя (активный соучастник поиска или пассивный реципиент готового знания) и, самое главное, какова цель философии (поиск мудрости, построение всеобъемлющей системы, критика оснований, терапия души, социальное преобразование).

Мы приходим к тому, что решение относительно выбора формы — это не «внешняя» упаковка, а неотъемлемая часть философской позиции, демонстрирующая принятие или отвержение определенных критериев философского текста, восходящих (прямо или опосредованно, через принятие или отталкивание) к платоновской парадигме. История трансформации диалогической формы — это, по сути, история борьбы за легитимацию различных способов философствования и критериев их оценки.

В заключение, анализ истории рецепции платоновского диалога показывает, что форма философского текста неразрывно связана с его содержанием и, более того, с самими критериями, по которым мы относим текст к философии. Платоновская диалогическая форма задала парадигму, относительно которой (соглашаясь, полемизируя, трансформируя) выстраивались многие последующие философские практики письма. Понимание этой взаимосвязи формы и критериев обогащает наше восприятие не только платоновского наследия, но и всей истории западной мысли, позволяя видеть за стилистическими различиями глубинные метафилософские расхождения. Вопрос о соотношении формы и критериев философского текста остается актуальным и сегодня, в эпоху новых медиа и форм коммуникации. Наследие Платона продолжает провоцировать рефлексию о том, что значит философствовать и как облекать этот процесс в текстовую форму.

Evgeny Zakablukovskiy, CSc in Philosophy; Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University — Minin University (Nizhny Novgorod, Russia), Associate Professor

Platonic dialogue legacy: the form as a metaphilosophical paradigm and criterion of philosophical text

The paper is devoted to the study of the Platonic dialogue not just as a literary genre, but as a foundational formally-philosophical paradigm that established specific criteria for defining a text as philosophical (dialogicality, processuality, aporeticity, psychagogic orientation). The central thesis is that the history of the reception and transformation of the dialogical form in subsequent philosophical traditions (from antiquity to modern times) is not just a history of stylistic preferences, but reflects the implicit metaphilosophical assumptions of authors regarding the nature, goals, and methods of philosophy. The choice, adaptation (for example, by Cicero, Augustine, Berkeley), or conscious rejection of the dialogical form in favor of monological genres (treatise, essay) serve as markers of a change in the very criteria of the philosophical text. Examples are analyzed of how formal solutions reflect a shift in emphasis from the process of seeking truth to the exposition of a ready-made doctrine, from maieutic involvement of the reader to authoritative instruction, from aporetic openness to systematic completeness.

Keywords: dialogue, form, content, metaphilosophy, paradigm, dialectics, aporia, mimesis, psychagogy, protreptics, reception

Поликарпова Людмила Павловна;
независимый исследователь

Творчество Платона — это не только Истинная Философия, но и Высокая Поэзия
Платон-Поэт помогает Платону-философу

Цели моего доклада — представить Платона как диалектика и как Мастера Слова; показать эффективность приёмов Платона в постижении Истинного Бытия и в поэтичной и высокохудожественной передаче своих мыслей; обратить внимание на то, что модель Универсума Платона соответствует Истинному Бытию, что материалистическое

мировоззрение случайной эволюции снизу ошибочно; что знаниями может обладать только живой человек (в этом замысел Творца, для которого душа человека важнее человечества). Платон против ложной словесности, даже если она обнаруживается в произведениях великих поэтов. Однако Высокая Поэзия — неизменная спутница философии почти во всех диалогах Платона. Стремление к познанию Истинной Реальности у него есть стремление к Прекрасному, Благому и Истинному. Платон-Поэт помогает Платону-философу выражать глубочайшие и трудные для понимания мысли о Высших Истинах и Смыслах в отношении Универсума и человека. Для этого служат яркие литературные образы и аналогии. «Государство». Для облегчения понимания Блага (Первопричины Универсума) Платон сравнивает Его с солнцем. Чтобы продемонстрировать отношение между различными уровнями бытия: метафизическим Умом (Νους) и материальным миром — Платон прибегает к символам «пещера» и «линия». «Филеб». Платон представляет свою мировоззренческую парадигму (о иерархии бытийных уровней и иерархии единств) Божественным даром людям, брошенным через Прометея вместе с ослепительным огнём. «Всё, о чём говорится, как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность». Это пояснено на примере звуков (букв). «Федр». Платон уподобляет душу крылатой колеснице. Благодаря тому, что творчество Платона — это не только Истинная Философия, но и Высокая Поэзия, диалоги Платона уже третье тысячелетия находятся в поле зрения не только философии, но и литературы.

Ключевые слова: единство, Благо, Ум, метафизика души, эпистемология, высокая поэзия, диалектика, аналогия, образ, символ

Ludmila Polikarpova; Independent scholar

Plato's creative work is not only True Philosophy, but also High Poetry

Plato is against false literature, even if it is found in the works of great poets. However, High Poetry is the constant companion of philosophy in almost all of Plato's dialogues. His desire for knowledge of the True Reality is a desire for the

Beautiful, the Good and the True. Plato-Poet helps Plato-philosopher express the deepest thoughts about Higher Truths in relation to the Universe and man. Vivid literary images and analogies serve for this purpose. "The State." To make it easier to understand the (the Root Cause of the Universe), Plato compares It to the sun. "Knowable things can be known only through the Good; it also gives them both being and existence, although the Good itself" is on a higher metaphysical level of Being than the visible and even intelligible worlds. To demonstrate the relationship between the different levels of being: the metaphysical Mind and the material world, Plato uses the symbols "cave" and "line." "Philebus." Plato presents his worldview paradigm (on the hierarchy of existential levels and the hierarchy of unities) as a divine gift to people thrown through Prometheus along with a blinding fire. This is explained by the example of sounds (letters). "Phaedrus." Plato likens the soul to a winged chariot. Due to the fact that Plato's work is not only True Philosophy, but also High Poetry, Plato's dialogues have been in the field of view not only of philosophy, but also of literature for the third millennium.

Keywords: unity, Good, mind, metaphysics of the soul, epistemology, high poetry, dialectic, analogy, image, symbol

Секция 8 «Платон и культура Античности»

Афонасина Анна Сергеевна, кандидат философских наук, доцент; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), доцент

Поэтика физического эксперимента: Эмпедокл о дыхании*

Когда язык находится еще на стадии высказывания о мифе, а рациональная мысль движется вперед огромными шагами, философ умело изобретает способ, которым он может выразить свои гениальные догадки. Этим способом становится аналогия. Так Эмпедокл, описывая свои новаторские представления о физиологии дыхания, сравнивает его с действием клепсидры —- особого прибора для подъема жидкостей со дня сосудов. В своем выступлении я предлагаю подробно рассмотреть большой фрагмент Эмпедокла о дыхании B 100 DK = D 201a LM и его различные интерпретации в контексте представления о физическом устройстве космоса и его компонентов. Кроме того, особое внимание я хочу уделить самому языку поэмы Эмпедокла и продемонстрировать как на наших глазах рождается новый научно-философский дискурс.

Ключевые слова: Эмпедокл, дыхание, клепсидра, физиология, космос

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. Иммануила Канта за счет гранта РНФ № 25-18-00141 «Античная физика», https://rscf.ru/project/25-18-00141

Anna Afonasina, CSc in Philosophy, Associate Professor; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Assistant Professor

The Poetics of Physical Experiment: Empedocles on Breathing*

When language is still at the stage of making statements about myth, and rational thought is moving forward in great steps, the philosopher skilfully invents a way in which he can express his ingenious conjectures. This way becomes analogy. Thus Empedocles, describing his innovative ideas about the physiology of respiration, compares it to the action of a klepsydra —- a special device for lifting liquids from the bottom of vessels. In my presentation, I propose to examine in detail Empedocles' large fragment on respiration B 100 DK = D 201a LM and its various interpretations in the context of a view of the physical structure of the cosmos and its components. In addition, I want to pay special attention to the very language of Empedocles' poem and demonstrate how a new scientific and philosophical discourse is being born before our eyes.

Keywords: Empedocles, respiration, klepsydra physiology, cosmos

Богомолов Алексей Владимирович, кандидат философских наук; Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Нижний Новгород, Россия), доцент

Теология Парменида в контексте философской апофатики: W. Jaeger *vs* A. Drozdek

Вопрос о том, следует ли бытие Парменида считать богом, вызывает определенные разночтения. К примеру, W. Jaeger в лекциях 1936 года указывал, что бытие богом не является. Противоположная позиция также обстоятельно представлена в специальной литературе. Здесь выделим исследование A. Drozdek'a "Greek

* The research was carried out at Immanuel Kant Baltic Federal University with the financial support of the Russian Science Foundation, project No 25-18-00141, https://rscf.ru/en/project/25-18-00141/

Philosophers as Theologians: The Divine Arche." В рамках данного доклада вопрос о божественной природе бытия рассматривается не сам по себе, а в контексте апофатики Парменида, в частности, с учетом возможного различения философской апофатики и негативной теологии. Если согласиться, что бытие является богом, то очевидно предположение о наличии негативной теологии в учении Парменида. Но апофатическими характеристиками наделяется не только бытие, но и небытие. Небытие, возможно, становится предметом философской апофатики.

Ключевые слова: небытие, апофатика, Парменид, теология, негативная теология

Alexey Bogomolov, CSc in Philosophy; Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University — Minin University (Nizhny Novgorod, Russia), Associate Professor

Theology of Parmenides in the Context of Philosophical Apophaticism: W. Jaeger vs A. Drozdek

The question of whether the non-being of Parmenides should be considered God causes certain discrepancies. For example, W. Jaeger pointed out in his 1936 lectures that being is not God. The opposite position is also thoroughly presented in the specialized literature. Here we highlight A. Drozdek's study "Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche." Within the framework of this report, the question of the divine nature of being is considered not by itself, but in the context of the apophaticism of Parmenides, in particular, taking into account the possible distinction between philosophical apophaticism and negative theology. If we accept that being is God, then it is obvious that there is a negative theology in the teachings of Parmenides. But apophatic characteristics are given not only to being, but also to non-being. Non-being, perhaps, becomes the subject of philosophical apophatics.

Keywords: non-being, apophaticism, Parmenides, theology, negative theology

Хмелевской Даниил Олегович;
Южный федеральный университет
(Ростов-на-Дону, Россия), аспирант

Мифология и философия во вступлении к поэме Парменида «О природе»

В данном докладе предпринимается попытка рассмотреть проэмий «О природе» Парменида с философской точки зрения. В связи с этим рассматриваются мифологический контекст проэмия к «О природе». В проэмии, согласно исследованиям авторитетных учёных, можно вычитать реминисценции на эпическую традицию, а именно, на «Одиссея» Гомера или произведения Гесиода. Согласно, замечаниям А. Мурелатоса, античный мыслитель во вступлении к поэме переосмысляет мотив «путешествия», придавая этому мотиву философский оттенок, так как в должном путешествии ошибка недопустима. Помимо эпоса, в проэмии можно прочесть и влияние Орфического учения. Несмотря на очевидные «подсказки» на образы и фигуры во вступлении к поэме, путешествие в проэмии ими не ограничивается. Амбивалентность образов можно рассматривать как возможность вовлечения в путешествие юноши. Кроме того, мифологические образы уходят на второй план, а на первый план выходят строгие рассуждения о бытии в «Пути Истины». Иными словами, проэмий — это описание опыта обращения ума к предмету изыскания: прыжок от неясных образов к сущему.

Ключевые слова: проэмий, Парменид, бытие, мышление, априори

Несмотря на фрагментарную сохранность наследия ранних мыслителей Аттики, интерес к их философским учениям сохраняется. Примером актуальности выражается в современных отечественных исследованиях, например, современный перевод поэмы «О природе» Парменида Е. В. Афонасина и докторская диссертация «Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных

концептуализаций» И. В. Берестова, посвящённая аналитическому прочтению рассуждений о бытии в «Пути Истины».

Безусловно, основные философские идеи Парменида сосредоточены в «Пути Истины» и «Пути Мнения», именно они успешно логической формализации, что продемонстрировано исследованиями И. В. Берестова. В то же время имеет смысл упомянуть и замечания авторитетных антиковедов как Барнс и Конфорд, что в проэмии отсутствует философское высказывание. Слова авторитетных антиковедов, безусловно, справедливы, однако отчасти.

Вероятно, если бы в проэмии отсутствовало важное содержание для античной философии, то мы бы не увидели рецепцию вступления к поэме в сочинениях Секста Эмпирика. Стоит подчеркнуть и размер указанного проэмия, он соизмерим по объёмам с фрагментами «Путь Истины». С такой точки зрения, больше трети всех фрагментов сочинения Парменида составляет художественное описание путешествия к вратам Дня и Ночи. Стоит ли упускать из внимания проэмий поэмы Парменида?

Художественная амбивалентность образов в проэмии затрудняет проведение должной интерпретации. К этому следует добавить и реминисценций на эпос Гомера и произведения Гесиода. Кроме того, ряд исследователей проводят параллели мифологии из проэмия с сюжетами и фигурами эпоса Месопотамии. Однако всё же предпринимались попытки сопоставить мифологический сюжет из проэмия с «философскими» частями произведения Парменида.

Например, в авторитетном исследовании А. Мурелатоса «Путь Парменида», проэмий истолковывается с применением междисциплинарного подхода в искусствоведении — иконографии. А. Мурелатос, путем описания мотива и формы вступления к поэме, заключает, что в указанной части поэмы Парменид переосмысляет концепт «путешествия» из Одиссеи, но с философской точки зрения. Однако, при таком взгляде, есть вероятность представить проэмий Парменида, как поэзию ограниченную культурным контекстом, т. е. тем же самым эпосом. Кроме того, в проэмии Пар-

менида можно усмотреть и эзотерические мотивы, например, влияние Орфизма.

Однако против подходов, упомянутых выше, существует ряд доводов, например, способствовала ли орфическая символика сохранению и рецепции проэмия, учитывая эзотерический характер их учения? Вместе с тем, как замечает, акцент на влияние мифологии и сюжетов из эпоса не поэму не превращает Парменида в искусного манипулятора культуры ранней Аттики? Не стоит забывать, что поэма Парменида, доверяя косвенным свидетельствам, могла быть презентована публике на празднестве Панафинейских игр. В этом случае следует учитывать, что философские идеи Парменида выражены в форме поэзии, а следовательно, и сама поэма могла вызвать у читателей или её слушателей определённый эмоциональный эффект. Следовательно, амбивалентность мифических фигур и мотива путешествия призвана к пробуждению соучастия аудитории в их разгадывании. Античные слушатели, благодаря задумке Парменида, мог узнать в проэми те фигуры и мотивы, которые были им лично близки в ту эпоху.

В тоже время можно выделить и другое значение поэтической формы проэмия. Например, во вступлении к поэме отсутствует, в привычном понимании, образ муз, которых поэту принято призывать для сложения поэзии. Вместо богинь Муз могут выступать Гелиады, дочери бога Солнца, однако эти божественные фигуры не повествуют о феномене космогонии, наоборот, сопровождают юношу в колеснице. Безымянная богиня, под которой можно понимать множество божественных фигур, сообщает юношу априорное знание, лежащие за пределами восприятия «Муз». Кроме того, если сопоставить характер повествования проэмия и, например, «Пути Истины» мы заметим, как образность поэзии уходит на задний план, а главенствующую роль занимают строгие рассуждения о природе сущего. При таком взгляде можно усмотреть, как формируется интенциональность: от расплывчатых образов к предмету изыскания.

Daniil Khmelevskoi; Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia), postgraduate student

Mythology and Philosophy in the Introduction to Parmenides' poem "On Nature"

In this report, an attempt is made to consider the proem "On Nature" of Parmenides from a philosophical point of view. In this regard, the mythological context of the theme to "About Nature" is considered. In proem, according to the research of reputable scientists, one can read references to the epic tradition, namely Homer's Odyssey or the works of Hesiod. According to A. Murelatos, in the introduction to the poem, the ancient thinker rethinks the motif of "route," giving this motif a philosophical connotation, since error is unacceptable in a proper journey. In addition to the epic, the influence of Orphic teaching can also be read in the proemyah. Despite the obvious "hints" on the images and figures in the introduction to the poem, the journey in proemias is not limited to them. The ambivalence of the images can be considered as an opportunity to involve a young man in the journey. In addition, mythological images fade into the background, and strict arguments about being in the "Path of Truth" come to the fore. In other words, a proemium is a description of the experience of turning the mind to the subject of research: a leap from vague images to reality.

Keywords: proem, Parmenides, being, thinking, apriori

Морозов Константин Евгеньевич; Институт философии РАН (Москва, Россия), младший научный сотрудник; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), аспирант

Перстень Гигеса и центральная проблема моральной мотивации

В диалоге «Государство» Платон представляет историю о волшебном кольце Гигеса. Это кольцо делает его носителя невидимым, что позволяет ему творить зло, не опасаясь наказания или возмездия. Эта история яв-

ляется ранней презентацией центральной проблемы моральной мотивации. Она состоит в том, что три правдоподобных утверждения кажутся несовместимыми. Во-первых, у нас есть разумные основания поступать морально. Во-вторых, существуют абсолютные моральные запреты. В-третьих, разумные основания для действий имеют мотивирующую силу. Некоторые философы отвергают существование абсолютных запретов. Другие отвергают наличие разумных оснований для моральных действий. Третьи предполагают, что разумные основания не имеют мотивирующей силы. Однако существует решение центральной проблемы, которое избегает каждого из этих неправдоподобных ходов. Оно состоит в том, что разумные основания имеют мотивирующую силу только для подходящих агентов, например, практически рациональных, полностью информированных, добродетельных и т. д. Это так, потому что разумные основания для действий зависят от внутренней ценности чего-либо, на которую подходящие агенты реагируют правильным образом. Такой ответ позволяет объяснить, почему некоторые люди могут поддаться на соблазн перстня Гигеса, несмотря на наличие разумных оснований избегать этого. Остаётся, однако, открытым вопросом, зависит ли такая теория моральной мотивации от чего-то подобного платонической концепции блага.

Ключевые слова: перстень Гигеса, мысленный эксперимент, рефлексивное равновесие, моральная мотивация, экстернализм, интернализм, справедливость, этика, моральная философия

В диалоге «Государство» Платон использует то, что в современной философии принято называть «мысленным экспериментом». Платон рассказывает историю пастуха Гигеса, который нашёл волшебный перстень, способный делать его невидимым. Используя этот перстень, Гигес убил царя Лидии, соблазнил его жену и захватил власть. Главкон, озвучивший эту историю в диалоге, пытается с её помощью показать, что справедливость основывается на страхе перед наказаниями. Если бы некто мог безнаказанно творить зло другим ради

собственной выгоды, то для него разумно было бы поступить именно так. Эта история оказала большое влияние на литературу: схожие кольца, делающие своего владельца невидимым, встречаются в поэме «Влюблённый Роланд» и трилогии «Властелин колец» Джона Толкина. При этом у Толкина соответствующее кольцо также имело свойство морально развращать того, кто его носит. Герберт Уэллс также вдохновлялся этой легендой при написании романа «Человек-невидимка».

Эти литературные интерпретации платоновского сюжета (мысленного эксперимента) можно рассматривать как упражнения в достижении рефлексивного равновесия. Этим выражением философ Джон Ролз назвал методологию философского исследования, которая стремится согласовать в единой системе убеждений наши различные дотеоретические интуиции. В процессе такого согласования отдельные убеждения могут пересматриваться в свете фактических данных, мысленных экспериментов, контрпримеров, рассуждений и т. д., чтобы привести их в лучшее соответствие со всей остальной системой убеждений. Философ Дэвид Бринк также называет этот метод «диалектическим равновесием», воздавая должное исторических корням ролзовской методологии.

Если рассматривать историю перстня Гигеса и её более поздние интерпретации как упражнение в рефлексивном равновесии, ты мы должны понять, какие именно наши дотеоретические убеждения они пытаются согласовать. Как мы полагаем, история перстня Гигеса имеет прямое отношение к тому, что философы Марк Шрёдер и Стивен Финли называют «центральной проблемой моральной мотивации». Эта проблема состоит в попытке согласовать три независимо правдоподобных убеждения о морали. Во-первых, у нас есть разумные основания соблюдать требования морали (моральный рационализм). Во-вторых, существуют абсолютные и не допускающие исключений моральные требования (моральный абсолютизм). В-третьих, разумные основания для действий имеют внутреннюю мотивирующую силу (юмовская теория мотивации).

Как кажется, все три утверждения не могут быть истинными одновременно, и пример Гигеса должен показать именно это. Если у Гигеса есть разумные основания следовать морали, а такие основания сами по себе мотивируют к следованию морали, то почему Гигес в конечном счёте поступил несправедливо? Либо для него не было ничего несправедливого в том, чтобы поступать так в его обстоятельствах (ложен абсолютизм), либо у него не было разумных оснований поступать справедливо (ложен рационализм), либо разумные основания не имеют мотивирующей силы (ложна юмовская теория мотивации).

Для того, чтобы достигнуть рефлексивного равновесия, необходимо разрешить это противоречие, сохранив как можно больше правдоподобных убеждений о природе морали. На первый взгляд, достичь этого можно только отклонив одну из трёх указанных выше позиций. Например, можно принять, что не существует абсолютных запретов и требования справедливости действуют только в обстоятельствах справедливости, но при этом настаивать, что мы редко оказываемся за пределами этих обстоятельств. Этот путь выбирают рациональные эгоисты (в частности, Дэвид Готье) и некоторые аристотелики (в частности, Марта Нуссбаум). Либо можно отвергнуть моральный рационализм, признавая, что у нас необязательно есть разумные основания для того, чтобы поступать справедливо, но это не значит, что поступать справедливо само по себе неразумно. Этот путь выбирают этические сентименталисты, и его также защищала Филиппа Фут в своей влиятельной статье «Мораль как система гипотетических императивов». Наконец, можно отвергнуть юмовскую теорию мотивации, признав, что разумных оснований самих по себе может быть недостаточно, чтобы мотивировать к следованию морали. Этот путь выбирают моральные экстерналисты.

Однако есть способ решить центральную проблему, сохранив и рационализм, и абсолютизм, и не впадая при этом в экстернализм. Решение в том, что юмовская теория мотивации — это не единственная форма морального интернализма. Альтернативной версией является контрфактуальный интернализм, который принимает, что разумные основания

порождают мотивацию только в том случае, если верны некоторые контрфакты о соответствующем агенте. Интерналистами были предложены различные варианты того, какие это контрфакты: рефлексивное равновесие, полная информированность, отсутствие заблуждений, практическая рациональность, добродетельный характер и т. д. Эти интерналисты также предполагают, что разумные основания не связаны с желаниями агента, а скорее с внутренней ценностью внешних по отношению к агенту вещей. Моральная мотивация в данном случае — это правильная реакция рационального агента на внутреннюю ценностью.

Это решение центральной проблемы моральной мотивации, как ни странно, схоже с тем ответом, который даёт Сократ в «Государстве» на историю о перстне Гигеса. Согласно ему, Гигес становится рабом своих желаний, тогда как рассудительный человек, который не поддался бы на соблазн волшебного перстня, свободен и поэтому подлинно счастлив. История Гигеса, соответственно, как и её обсуждение Платоном актуально для решения проблем современной нормативной этики. Но остаётся открытым вопрос: требует ли предложенная нами форма контрфактуального интернализма чего-то вроде платонической концепции блага? Некоторые современные этики, которые следуют за Джорджем Эдвардом Муром, считают, что это так. Но некоторые, подобно Кристин Корсгаард, пытались показать, что соответствующая концепция внутренней ценности необязательно предполагает что-то подобное платонической концепции блага. Но это вопрос для отдельного обсуждения.

Konstantin Morozov; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), Junior Research Fellow; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Postgraduate

The Ring of Gyges and the Central Problem of Moral Motivation

In the *Republic*, Plato presents the story of magic ring of Gyges. The ring makes its wearer invisible, allowing him to commit evil without fear of punishment or retribution. This

story is an early presentation of the central problem of moral motivation. It is that three plausible claims seem incompatible. First, we have rational reasons to act morally. Second, there are absolute moral prohibitions. Third, rational reasons for action have motivating force. Some philosophers reject the existence of absolute prohibitions. Others reject the existence of rational reasons for moral action. Still others suggest that rational reasons have no motivating force. There is, however, a solution to the central problem that avoids each of these implausible moves. It is that rational reasons have motivating force only for the right agents, e. g., the practically rational, the fully informed, the virtuous, and so on. This is so because rational reasons for action depend on something having intrinsic value, to which appropriate agents respond in the right way. This answer helps explain why some people might be tempted by ring of Gyges despite having rational reasons to avoid it. It remains an open question, however, whether such a theory of moral motivation depends on anything like a Platonic conception of the good.

Keywords: Ring of Gyges, thought experiment, reflective equilibrium, moral motivation, externalism, internalism, justice, ethics, moral philosophy

Куликов Петр Викторович; Институт философии РАН (Москва, Россия), аспирант

К метафизике присутствия. Парусия до и после Платона

Г. Тайхмюллер во 2-м томе «Аристотелевских исследований», посвященном истории понятия парусии, возводит генезис аристотелевской оппозиции актуального (ενεργεια) и возможного (δυναμις) к понятию парусии (παρουσία), воспринятому философом от Платона. Таким образом, парусия оказывается латентной основой западной научной мысли, унаследовавшей от античности эту фундаментальную оппозицию. Тайхмюллер считает, что до Платона парусия не встречается в ранней греческой философии, и что Платон взял это слово непосредствен-

но из обиходного и поэтического языка и использовал его как термин, синонимичный другим терминам: причастность (μέθεξις) и общение (κοινωνία), для обоснования своей «теории идей». Тайхмюллер показывает, как в диалогах Платона парусия эволюционировала от слова естественного языка к философскому термину. Однако следы парусии можно обнаружить еще у Гераклита, в одном из фрагментов, где он приводит греческую пословицу «Присутствуя, отсутствуют» для обозначения глухоты людей к истинной речи, логосу, где отсутствие (ἀπεῖναι) есть метафора состояния полусна, или «выпадения» человека, который в разговоре не слышит, что ему говорят. Таким образом, если у Платона парусия фундирует оптическую модель знания (парусия идеи через форму открывает доступ к познанию-видению сущности вещи), то у Гераклита она служит в рамках акустической модели указанием на статус человека в космосе, как открытого к слышанию-познанию логоса мира.

Ключевые слова: метафизика, парусия, присутствие, логос, знание

Petr Kulikov; RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia), Postgraduate

Towards a Metaphysics of Presence. The Parousia Before and After Plato

G. Teichmüller in the 2nd volume of the Aristotelian Studies, devoted to the history of the concept of parousia, traces the genesis of the Aristotelian opposition of the actual (ενεργεια) and the possible (δυναμις) to the concept of parousia (παρουσία), adopted by the philosopher from Plato. Thus, parousia turns out to be the latent basis of Western scientific thought, which inherited this fundamental opposition. Teichmüller argues that parousia does not appear in early Greek philosophy before Plato, and that Plato took the word directly from everyday and poetic language and used it as a term synonymous with participation (μέθεξις) and communication (κοινωνία), to support his "theory of ideas." Teichmüller shows how in

Plato's dialogues parousia evolved from a natural language word to a philosophical term. However, traces of parousia can be found as early as Heraclitus, in one of the passages where he quotes the Greek proverb "While present, they are absent" to denote people's deafness to true speech, logos, where absence (ἀπεῖναι) is a metaphor for the state of half-sleep, or "falling out" of a person who does not hear what is said to him in a conversation. Thus, if in Plato the parousia underpins the optical model of knowledge (the parousia of the idea opens access to knowledge-vision of the thing), then in Heraclitus it serves within the framework of the acoustic model as an indication of the status of man in space, as open to hearing-knowledge of the logos of the world.

Keywords: metaphysics, parousia, presence, logos, knowledge

Махнов Арсений Дмитриевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

О даймонионе Сократа с точки зрения этимологии

Доклад посвящён исследованию с точки зрения этимологии понятия «даймонион», которым обозначается божественное знамение Сократа. Особое внимание уделяется основания, по которым Платон и Ксенофонт используют именно это слово, в то время, как слова daimon и theos применяют в иных ситуациях. История исследования вопроса о «даймонионе» Сократа в лице зарубежных ученых (Г. Властос, Т. Брикхаус, Н. Смит, М. Макферран) и отечественных (Р. Галанин) складывалась из построения разных теорий, объясняющих что такое божественное знамение Сократа. Этимологический подход позволяет заново поставить вопрос о сущности именуемого «даймонионом». Для этого будут проанализированы контексты употребления понятия «даймонион» у Ксенофонта и Платона, а также древнейшие случаи его применения.

Ключевые слова: даймонион, Платон, Ксенофонт, Сократ, божественное знамение

Arsenij Makhnov; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

On Socrates' daimonion in view of etymology

The paper is devoted to the study from the etymological point of view of the concept of "daimonion," which denotes the divine sign of Socrates. Special attention is paid to the reasons why Plato and Xenophontes use this word, while the words daimon and theos are used in other situations. The history of the study of the question of Socrates' "daimonion" in the person of foreign scholars (G. Vlastos, T. Brickhouse, N. Smith, M. McFerran) and domestic (R. Galanin) was formed from the construction of different theories explaining what Socrates' divine sign is. The etymological approach allows us to put anew the question of the essence of the named "daimonion." For this purpose, we will analyze the contexts of use of the concept "daimonion" in Xenophon and Plato, as well as the oldest cases of its application.

Keywords: daimonion, Plato, Xenophontes, Socrates, divine sign

Зверев Никита Сергеевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), магистр

Проблема языка в платонической традиции: против трансценденталИзма

В докладе автор предпринимает попытку сопоставить два представления о роли языка в философии. Первая позиция, трансценденталистская, заключается в том, что философские проблемы в действительности являются языковыми проблемами и полностью сводятся к прояснению понятий и лингвистической структуры, в рамках которой они изложены. При этом существует и другой взгляд, согласно которому внелингвистическое знание не только возможно, но и должно быть предметом познания. С помощью обращения к платоновским диалогам, особенно к «Кратилу», полностью посвященному проблеме языка, автор показывает, каким образом

Платон отстаивает вторую позицию. Выясняется, что мы можем выделить четыре функции языка, высшая из которых — символическая. Согласно символической функции языка каждое слово является символом, денотатом которого является идея той или иной вещи. Кроме того, платоновская теория языка избегает тупика натуралистических теорий, вроде неспособности ответить на вопрос о природе соотношения имен и вещей, которые они называют. В докладе подчеркивается особая роль мифа в контексте платоновской теории языка, который, наряду с формальными системами, является наиболее адекватным способом выражения высшей эйдетической реальности, которая проявляется в языке. По итогам сопоставления двух представлений о языке позволяет сформулировать следующий вывод: для научных дисциплин, имеющих свое собственное предметное поле и устоявшуюся методологию, трансценденталистская точка зрения вполне допустима, но философия, ставящая самые фундаментальные вопросы познания, должна идти дальше. Именно платоновская «нисходящая» эпистемология, окончательное оформление которой произойдет в неоплатонизме, преодолевающая субъект-объектный дуализм и локализующая язык в определенном месте внутри иерархического устройства мира, способна преодолеть ошибки релятивизма — с одной стороны и натурализма — с другой.

Ключевые слова: теория языка, теория идей, «Кратил», лингвистический релятивизм

Соотношение философии и языка представляет собой одну из ключевых проблем современной философской мысли. После так называемого «лингвистического поворота» XX века, суть которого емко была выражена Л. Витгенштейном в высказывании «границы моего языка — это границы моего мира», многие мыслители пришли к выводу, что философские вопросы по своей сути являются языковыми проблемами и сводятся к прояснению понятий и лингвистических структур, в рамках которых они сформулированы. Альтернативная позиция утверждает, что человеческое познание не исчерпыва-

ется языком и, следовательно, возможность заниматься метафизикой предполагает доступ к внеязыковой реальности.

Нетрудно заметить, какая из этих позиций ближе к эпистемологическому подходу Платона. Несмотря на то, что говорить о единой «платонической традиции» затруднительно из-за отсутствия у Платона строгой терминологической системы, позволяющей на основании одних и тех же текстов выстраивать различные философские интерпретации, тем не менее, можно утверждать, что теория идей Платона принципиально противостоит основным положениям релятивизма лингвистического поворота. Чтобы глубже понять эту коллизию, обратимся к роли языка в философии XX века.

Языковая проблематика занимает центральное место в работах многих эпистемологов XX столетия. М. Шлик, к примеру, сводил науку к совокупности высказываний о мире, а гипотеза Сепира — Уорфа в своей «сильной» формулировке и вовсе утверждает, что язык определяет мышление. Таким образом, язык становится условием возможности познания, занимая место трансцендентального единства апперцепции. Это типично посткантианская концепция, в которой язык функционирует как медиатор между субъектом и объектом. Языковые категории концептуализируют наш опыт, а аксиоматические предпосылки, неизбежные в любом высказывании о реальности, определяют границы возможного знания. Как точно подметил биолог Хендерсон, «факт — это высказывание об опыте в рамках концептуальной схемы».

В рамках подобной эпистемологии вещи как таковые оказываются недоступны познанию. Это ведет к релятивизму, поскольку любое истинное утверждение о мире оказывается истинным лишь в пределах принятых аксиом. С платонической точки зрения подобная позиция неприемлема. Более того, в данном вопросе платонизм сближается с натуралистическими теориями языка, также набравшими популярность в XX веке. Натурализм исходит из признания объективного существования мира, независимого от языка, рассматривая язык как средство его адекватного выражения. Здесь, одна-

ко, возникает вопрос: как именно лингвистические единицы (имена) соотносятся с объектами реальности?

Р. Галанин, анализируя различные представления о природе языка XIX–XX веков в контексте платоновского диалога «Кратил», приходит к выводу, что до сих пор не существует удовлетворительного объяснения того, как имена соотносятся с обозначаемыми предметами. Однако, с нашей точки зрения, именно платоновская модель познания предлагает возможный ответ на этот вопрос.

Проблема языка затрагивается у Платона в нескольких диалогах. Как показывают Д. Курдыбайло и А. Плешков, хотя подходы к этой проблеме в разных текстах оказываются различными, Платон неизменно придерживается позиции, что сущность вещей невозможно постичь средствами языка. В платоновской философии сущности выступают в форме идей, обладающих внелингвистической природой. Идеи являются прообразами вещей, их сущностью и, одновременно с этим, точкой тождества субъекта и объекта: созерцая сущность, мы приобщаемся к идее.

Идея, в таком случае, является также условием познания, точкой тождества субъекта и объекта в акте интеллектуального созерцания. Это приводит к важному выводу о языке: его эпистемическая функция заключается не в установлении границ познания, а в способности отображать более высокую по отношению к нему реальность. Язык становится символической системой, в которой каждое слово указывает на идею, но не исчерпывает ее содержания. Идеи манифестируются в языке, но не редуцируются к нему, оставаясь частью внедискурсивной реальности. Именно к ней восходит четвертый уровень бытия, описанный в шестой книге «Государства». Достичь его можно только диалектически, преодолев уровень эпистемы, исследуемой формальными языками.

Если язык лишь отображает реальность, а не определяет ее границы, то он, очевидно, не способен вместить полноту знания. Тем не менее, он способен указать на высшую по отношению к себе реальность. Одним из способов выражения трансцендентного посредством языка является миф. Примечательно, что в диалоге «Кратил», посвященном проблеме языка, Платон

устами Сократа повествует о мифе происхождения языка, тем самым демонстрируя метафизику проявления трансцендентного в мире становления, как это показал Д. Курдыбайло.

Можно выделить четыре основных эпистемических функции языка. Первая — материально-звуковая. Вторая — коммуникативная. Третья — трансцендентальная, обеспечивающая возможность осмысленного эмпирического знания, столько популярная в философии науки XX века. Четвертая, высшая функция — символическая. Именно на нее указывает Платон, утверждая в «Кратиле», что «и Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы, и что не всякий мастер имен, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах», а также: «Пока он воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи, в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь еще». Язык, таким образом, становится инструментом выражения сущности — высшей по отношению к себе реальности.

Для научных дисциплин с четко определенным предметом и устоявшейся методологией трансценденталистская концепция языка оказывается вполне уместной. Однако если философия стремится к прояснению самих основ познания, то она должна выходить за пределы этой концепции. Именно платоновская «нисходящая» эпистемология, окончательно сформулированная в неоплатонизме, преодолевающая субъектно-объектный дуализм и обнаруживающая определенное место языка в иерархии сущего, способна дать исчерпывающий ответ на фундаментальные вопросы гносеологии.

Nikita Zverev; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The problem of language in platonic tradition: against transcendentalism

In the paper, the author attempts to compare two views on the role of language in philosophy. The first position holds that philosophical problems are, in fact, linguistic problems

and are entirely reducible to the clarification of concepts. At the same time, according to another perspective, non-linguistic knowledge is not only possible but must also be encompassed by philosophy. By turning to Plato's dialogues, especially Cratylus, the author shows how Plato defends the second position. We can distinguish four functions of language, the highest of which is the symbolic one, according to which each word is a symbol whose denotatum is the Idea of a particular thing. Furthermore, Plato's theory of language avoids the mistakes of naturalistic theories, such as the inability to answer the question concerning the nature of the relationship between names and the things they denote. The paper emphasizes the special role of myth in the context of Plato's theory of language, which, along with formal systems, serves as the most adequate means of expressing the higher eidetic reality that manifests itself in language. The comparison of the two views on language leads to the following conclusion: for sciences with their own subject field and established methodology, the transcendentalist perspective is admissible, but philosophy, which addresses the most fundamental questions of knowledge, must go further. It is precisely Plato's "descending" epistemology — ultimately shaped in Neoplatonism — overcoming the subject-object dualism and is capable of surpassing both naturalism and relativism.

Keywords: theory of language, theory of ideas, Cratylus, linguistic relativism

Прокопов Кирилл Евгеньевич; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), преподаватель

Философия как упражнение в смерти: от Платона к стоикам

Знаменитое платоновское определение философии как упражнения в смерти (μελέτη θανάτου) стало одним из канонических определений философии в поздней античности. Его история, однако, не до конца изучена, а рецепция в стоической философии, где *meditatio*

mortis — важнейшая часть философской практики, не получила однозначного толкования. П. Раббов, историк философских духовных практик, полагал, что между Платоном и стоическими медитациями на тему смерти лежит пропасть. П. Адо, напротив, сближал платоновское «научение смерти» и стоическое *meditatio mortis*, пользуясь, однако, ограниченным количеством источников и свидетельств. В работе мы рассмотрим, каким образом платоновское определение философии как μελέτη θανάτου и образы «Федона» нашли явное отражение в стоицизме. Особенно это влияние «Федона» характерно для Сенеки, который в своих философских работах активно использует образы из «Федона» и разделяет платоновское понимание философии как упражнения в смерти, т. е. упражнения в отделении души от тела, даже если это не согласуется с традиционными стоическими взглядами на суть практики философии, соотношение души и тела и загробное существование.

Ключевые слова: Платон, «Федон», смерть, философия, стоики, Сенека, духовные упражнения, Адо

Kirill Prokopov; National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia), Assistant Professor

Philosophy as Practice of Death: From Plato to the Stoics

The famous Platonic definition of philosophy as a "practice of death" (μελέτη θανάτου) became one of the canonical definitions of philosophy in Late Antiquity. Nevertheless, its historical development remains insufficiently studied, and its reception within Stoic philosophy—where *meditatio mortis* plays a central role in philosophical practice—has not received a definitive interpretation.Paul Rabbow, a historian of spiritual exercises in Antiquity, argued for a sharp discontinuity between Plato and the Stoic meditations on death. Conversely, Pierre Hadot viewed Platonic "training for death" as fundamentally akin to the Stoic *meditatio mortis*, though his analysis was based on a limited body of textual evidence. In this paper, I explore how Plato's definition of philosophy as

μελέτη θανάτου, as well as the imagery of the *Phaedo*, found expression in Stoicism. This influence is especially evident in the writings of Seneca, who frequently draws on the imagery of the *Phaedo* and embraces the Platonic conception of philosophy as a practice of separating the soul from the body—even if this notion does not fully align with traditional Stoic views on the nature of philosophical practice, the relation between soul and body, and the question of an afterlife.

Keywords: Plato, *Phaedo*, death, philosophy, stoics, Seneca, spiritual exercises, Hadot

Маковцев Владимир Станиславович, кандидат философских наук; Государственный институт театрального искусства — ГИТИС (Москва, Россия), доцент

Заложники мудрости. Сократ и Эдип

Нет более значимой для философии фигуры, чем Сократ — образа, ставший идеалом мудрости, казнь которого превратилась в символ, пронизывающий философскую традицию. Философ рискует быть может более остальных, — он не знает конечной точки мышления; мысль, нацеленная на поиск истины, не принадлежит ему, и если бы Сократ мог предвидеть конечную цель мышления, он, возможно, избежал бы судьбы или хотя бы предугадал свою казнь. Но можно ли назвать смерть Сократа казнью в строгом смысле? Казнь несет на себе отпечаток насилия. Однако Сократ сам берет чашу с цикутой и выпивает ее — внешне выглядит как свободный выбор. Казнь ли это или добровольный акт? В социальном отношении вопрос несущественен: любая смерть в неволе есть казнь. Но для самого Сократа это был осознанный выбор свободного человека. Разве не ближе он к отчаянному жесту, с которым Эдип выкалывает себе глаза? Этот символический акт превосходит самоубийство, вынуждая Эдипа жить с осознанием, что все время находясь в поиске виновника бедствий, он был далек от самого себя. Сократа, как и Эдипа, прозвали мудрейшим. Но если мудрость Эдипа оправдывалась разгадкой Сфинкса, то в основании мудрости Сократа лежит его знаменитое изречение: «Я знаю, что я ничего

не знаю». Вслушиваясь в эти слова, мы должны уловить нечто глубинное о человеческом существовании: человек обречен на познание, но всякое познание остается незавершенным, оставляя в нем зияющую пустоту. На этом основана трагедия Эдипа, и в этом же кроется начало трагедии Сократа. Но прежде чем обрести знание о своем незнании, Сократу было суждено встретиться с заповедью Дельфийского оракула, ставшей оправданием его жизни мудреца: «Познай самого себя».

Ключевые слова: Сократ, казнь Сократа, Царь Эдип

Нет более значимой для философии фигуры, чем Сократ — образа, ставший идеалом мудрости, казнь которого превратилась в символ, пронизывающий философскую традицию. Философ рискует быть может более остальных, — он не знает конечной точки мышления; мысль, нацеленная на поиск истины, не принадлежит ему, и если бы Сократ мог предвидеть конечную цель мышления, он, возможно, избежал бы судьбы или хотя бы предугадал свою казнь. Но можно ли назвать смерть Сократа казнью в строгом смысле? Казнь несет на себе отпечаток насилия. Однако Сократ сам берет чашу с цикутой и выпивает ее — внешне выглядит как свободный выбор. Казнь ли это или добровольный акт? В социальном плане вопрос несущественен: любая смерть в неволе есть казнь. Но для Сократа это был осознанный выбор. Разве не ближе он к Эдипу, выкалывающему себе глаза? Этот символический акт превосходит любое самоубийство, вынуждая Эдипа жить с осознанием, что все это время он был предельно далек от самого себя.

Сократа, как и Эдипа, прозвали мудрейшим. Но если мудрость Эдипа оправдывалась разгадкой Сфинкса, ответом на которого был человек, то основой мудрости Сократа стало его знаменитое: «Я знаю, что ничего не знаю». Человек обречен на познание, но оно остается незавершенным, оставляя зияющую пустоту. На этом основана трагедия Эдипа и Сократа. Прежде чем обрести знание о своем незнании, Сократ встретился с заповедью Дельфийского оракула: «Познай самого себя». Однако предел этого познания — убежденность в невозможности

подлинного знания. Человек ищет истину, но она ускользает, обнажая лишь мерцающий горизонт смыслов.

Итог пути — чаша с цикутой, но не как символ насильственной смерти, а как предел философского поиска. Сократ не знал ничего и, как подлинный философ, не давал ответов на вопросы о сущности добра, зла, справедливости. Он противостоял софистам и идеологам, уверенным, что знают истину. Философ же — тот, кто продолжает спрашивать, расшатывая любое окончательное утверждение. Его вопрошание высвечивает границы знания, вынуждая признать иллюзорность любого ответа, в том числе знания о самом себе. Но не означает ли это, что быть человеком — значит быть поставленным перед отсутствием окончательной истины, перед вечным поиском? Всякое знание хрупко, ненадежно, оно держится на зыбком основании вопрошания. В этом судьба философа: его мышление — движение, выход за границы, размывание предела. И в этом его свобода. Казус Сократа и трагедия Эдипа позволяют признать, что столкновение с собой начинается с чувства утраты. Ты не тот, о ком думал; не отражение в зеркале; и не мысль, случайно ставшая предметом рефлексии. Можно было бы радикально признать, что никакого «Я» нет, что оно — лишь иллюзия, порождение языка, случайность. Но есть нечто большее — убежденность, что кто-то свободно принимает эту тоску по самому себе, кто-то осознанно полагает себя именно в качестве утраты. Может быть, я существую лишь тогда, когда обнаруживаю собственную пропажу? Только в этот момент можно сказать, что Я мелькнул едва заметной искрой, мгновенно гаснущей в бесконечности тьмы. Но не является ли это осознание утраты испытанием истины? Мы пребываем в мире, не зная, кто мы, — брошенные, словно Эдип, ищущий виновного, не зная, что ищет себя. Подобно Сократу, который вопрошает, не зная, ведет ли его это к знанию или осознанию конечной точки своего пути.

Царь Эдип — единственный из Фив, кто обладал властью казнить самого себя. Простое убийство было бы слишком легким, лишенным мудрости решением. Лишая себя зрения, он признает тщетность глаз в деле постижения собственного «Я».

Природа любит скрываться, учил Гераклит. Если под природой понимать суть вещей, истину бытия, то можно сказать, что истина стремится к сокрытости. Но стремление к тени — не тождественно самой тени. Именно поэтому греки называли истину «алетейя» — «несокрытое». Истина моего «Я» также ускользает от меня. Стоит мне принять отражение за себя — я погублю себя, превратившись в окаменелость. Не оттого ли Медуза Горгона окаменела, впервые взглянув на себя? Кто покажет тирану его истинное лицо, тот обретает силу его победить. Ужаснулся ли Сократ истине, которую узнал о себе? Не является ли его свободное принятие чаши с цикутой символическим жестом, ответом на невозможность постичь самого себя? Все прочее — доказательства бессмертия души, почтение к законам, оправдания — лишь игра видимости, завеса, за которой легко обнаружить возражения. Существенно только одно: смерть. Не просто факт смерти, но ее принятие. Это не поражение перед властью или временем, а экзистенциальное раскрытие бытия перед его пределом. Человек всегда одинаково близок к своей смерти, но то, как он ее встречает, — выражение его бытия. В этом смысле смерть Сократа — не случайность, а избрание.

Vladimir Makovtsev, CSc in Philosophy; The Russian Institute of Theatre Arts (GITIS) (Moscow, Russia), Associate Professor

Hostages of wisdom. Socrates and Oedipus

Socrates is the central figure of philosophy, embodying wisdom, while his execution symbolizes the philosophical tradition. A philosopher risks more than others—his search for truth has no endpoint, and had Socrates foreseen the consequences of his inquiry, he might have avoided his fate. But was his death truly an execution? Execution implies violence, yet Socrates willingly drinks the hemlock, making it seem like a free choice. Is it an execution or a voluntary act?Socially, any death in captivity is an execution, but for Socrates, it was a conscious choice of a free man. He resembles Oedipus, whose self-inflicted blindness transcends suicide, forcing him to confront his own ignorance. Both figures are deemed wise—Oedipus for solving the Sphinx's riddle, Socrates for

declaring, "I know that I know nothing." This insight reveals a profound truth: humans are condemned to seek knowledge, yet all knowing remains incomplete, leaving an existential void. This is the tragedy of both Oedipus and Socrates. But before Socrates could embrace his ignorance, he had to heed the Delphic Oracle's commandment—the foundation of his wisdom: "Know thyself."

Keywords: Socrates, Socrates' execution, *Oedipus the King*

Земляков Глеб Сергеевич; Колледж гуманитарных и социально-педагогических дисциплин им. Святителя Алексия, Митрополита Московского (Тольятти, Россия), преподаватель

Существование и тождество в формальной логике и философии на примере античной философской традиции

В настоящем исследовании рассматривается проблема существования абстрактных и конкретных объектов. Данная проблема раскрывается в рамках историко-философского контекста, а именно, в границах истории античной философской мысли. Способ, каким существуют изучаемые объекты, исследуется в связи с их природой, конкретной или абстрактной. На примерах из истории философии, а также на примерах из повседневной жизни и практики, раскрывается тесная связь между существованием и природой эмпирических и «умных» вещей. Обоснованию подлежит тот тезис, что существование абстрактных объектов полностью обусловлено их интеллигибельной, абстрактной природой. Приводятся в пример идеи Платона и бытие Парменида, которые существуют всегда в соответствии с тем способом, каким они представлены в интеллигибельном мире. В исследовании при описании взаимосвязи между природой и бытием абстрактных объектов привлекаются методы и язык классической логики.

Ключевые слова: бытие, существование, сущее, идея, природа, тождество, равенство, объект, абстракция, логика, Парменид, Платон, логическая необходимость, пресуппозиция

Предметом настоящего исследования является обоснование взаимосвязи между существованием объектов и их природой, т. е. тем способом, каким они существуют. Это взаимоотношение рассматривается в логико-философском контексте, при посредстве привлечения логического инструментария и методологии.

Под объектом в данном исследовании в широком смысле слова понимается любой предмет мышления. Сами же объекты, в более тесном смысле слова, принимаются в их определенной природе, т. е. в абстрактном или конкретном виде.

Способ бытия различных объектов принимается в его выражении в совокупности характеристических особенностей данных объектов, существенных и постоянных для них, или несущественных и преходящих.

Особым свойством, описывающим способ бытия тех или иных объектов, признается их самотождественность, т. е. тождество самим себе. Это последнее раскрывается или в неизменности формы объектов, или в постоянстве обладания своими существенными признаками, формально выражающимися в соответствующем определении или в понятии. При этом природа объектов в узком смысле слова разделяется в настоящем исследовании на эмпирическую и интеллигибельную, т. е. всецело зависящую от мышления.

Принадлежность к классу интеллигибельных вещей делает объекты неизменными или «вечными», принадлежность их к эмпирическому классу создает условия для описания объектов как контингентных или преходящих. Таким образом обосновывается то утверждение, согласно которому принадлежность объектов к тому или иному классу обуславливает их существование.

Иначе говоря, основным тезисом настоящей работы является то положение, что именно от природы объектов зависит их существование. Приводятся многочисленные примеры данной взаимосвязи в согласии с естественной установкой на рассмотрение различных по своей природе вещей. Также приводятся примеры, взятые из истории античной философской традиции.

В частности, в исследовании речь идет о неизменных идеях Платона и вечном бытии Парменида, их природе и существовании. Связь между тождеством вещи самой себе и ее существованием объясняется в при помощи привлечения формальной логики, ее языка и методов.

С логической точки зрения подвергаются анализу высказывания о тождестве объектов самим себе и высказывания об их существовании. Оба типа высказываний рассматриваются на предмет возможности логического следования одного из другого. Обсуждается вопрос возможности понимания каждого из этих видов высказываний в качестве пресуппозиции по отношению к выводимому из него высказыванию.

Gleb Zemlyakov; St Alexius College of humanitarian and socio-pedagogical disciplines (Tolyatti, Russia), Lecturer

Existence and Identity in Formal Logic and Philosophy with the Example of the Ancient Philosophical Tradition

The present study deals with the problem of existence of abstract and concrete objects. This problem is investigated within a historical-philosophical context, namely, within the boundaries of the history of ancient philosophical thought. The way in which certain, arbitrarily chosen objects exist is examined in relation to their nature, concrete or abstract. Using examples from the history of philosophy, as well as examples from everyday life, the close connection between the existence and nature of empirical and "intelligent" things is revealed. The thesis that the existence of abstract objects is entirely due to their intelligent, abstract nature is justified. Plato's ideas and Parmenides' being are cited as examples, which exist always in connection with the way in which they are represented in the intelligible world. The study draws on the methods and language of classical logic to describe the relationship between the nature and being of abstract objects.

Keywords: being, existence, being, idea, nature, identity, equality, object, abstraction, logic, Parmenides, Plato, logical necessity, presupposition

Кузнецов Фёдор Алексеевич; Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), студент

О некоторых дихотомиях «Золотого осла» Апулея

«Золотой осёл» Апулея сравнительно мало разработан в философском контексте. Одна из причин этого — характер самого текста; он является памятником не возвышенной, но народной латинской литературы. Однако не стоит судить «Осла» по обложке — сочинение может вести внутреннюю игру с платонической философией и быть эзотерическим, содержащем учение «в ослиной шкуре». В докладе роман анализируется через призму раздвоения, что позволяет рассмотреть ослиную сущность, а не шкуру. Раскрывается двойственность самого образа осла в контексте мифа, онтологическая двойственность Луция-осла и Луция-человека, двойственная этическая сущность тех ситуаций, в которые он попадает, и раздвоение в тексте протагониста и рассказчика в рамках повествования от первого лица.

Ключевые слова: Апулей, «Золотой осёл», «Метаморфозы», двойственность, нарратив, миф

Цель данной работы — вынести некоторые суждения относительно романа, обозначив потенциальные направления его исследования. Будут рассмотрены такие дихотомии, как Аполлон-Дионис, человек-осёл, удача-неудача, автор-персонаж.

У индоевропейцев осёл ассоциировался с культом плодородия, выступал в роли оплодотворителя «женщины-царицы». В таком же статусе он является в греческих ритуалах, связанных с Аполлоном, Вестой и Дионисом, что отражено и в сюжете Золотого осла, когда этот мотив служит одной из последних ступенек в обретении Луцием человеческого — по сути обретения самого себя. Это соотносится с мифологическим смыслом ритуала: плодородие, витальный порыв, есть ребёнок человеческой девушки и сверхчеловеческого бога в облике дочеловеческого животного — то есть человеческое рождается дважды посередине — между небесным и хтоническим, и между насилием извне и движением внутри.

Любопытно, что осёл одновременно отражает и аполлоническое, и дионисийское начала — уже на мифологическом уровне протагонист обретает облик двойственного существа. Эта же двойственность отражает нарратив текста: осёл-Аполлон выражает трагическое, тяжесть духовного пути, осёл-Дионис — комическое, духовный итог, которого Луций достигнет в конце — говорящий осёл, внечеловеческий опыт, обретший человеческий голос.

Луций обретает после превращения в осла особую форму иновидения: пограничное состояние между людским и животным. Он лишён голоса, тождественен, и не тождественен человеку, смотрит на мир одновременно как человек, и как не-человек. В этом смысле, Луций лиминален — он становится на ту же границу, на которую философ — это позволяет ему начать своё духовное развитие, родиться второй раз. Насилие сверхъестественного порядка принуждает его к духовному развитию, к обучению ремеслу созерцания.

У этого насилия есть название — судьба. Над Луцием вершит своё дело рок — начало его пути является роковым, волей случая: его возлюбленная, Фотида, прислуга колдуньи Памфилы, вместо мази для превращения в птицу, мажет его мазью для превращения в осла — совершая тем самым двойственную услугу: с одной стороны, обрекая его на зло-ключения, что принесут ему множество страданий — но с другой стороны, именно эти страдания, сложившись в его при-ключение, откроют для него ворота к истине, выраженной во вступление в культ Исиды. В обоих случаях, Фотида, сама того не понимая, дарует ему ключ (подсказано русским языком) — путь познания, который, труден, нелёгок и вершит насилие, но который сам обретает гармонию под тем созерцающим взглядом, которому он сам виной. И это отражено в самой структуре Метаморфоз — невзгоды героя раздваиваются, как раздваивается он сам — для примера возьмём эпизод из начала седьмой книги: Луций в обличии осла работает вьючным животным на хозяйство неких Фессалийских разбойников после того как его, вместе с другими парнокопытными и крупной поклажей богатств, вывезли из разграбленного дома Милона Гипатско-

го, у которого Луций гостил будучи человеком. Он подслушивает слова одного из разбойников, который сообщает, что настоящим виновникам преступления нечего бояться, ведь вина за разграбление дома свалена на Луция. Протагонист унывает и проклинает про себя Фортуну, думает что она слепа и несправедлива, одаривая плохих людей богатствами и безнаказанностью, а на людей хороших (вроде самого Луция, хотя это может быть сказано иронически), лишь сваливает несправедливые обвинения. Однако в том и двойственность его ситуации, что ложно обвиняют Луция-человека — но не Луция-осла. То есть одна актуальна беда — трансформация в осла — лишает актуальности другую беду — клевету в тяжких преступлениях. Главная его «неудача» оказывается в частном контексте сравнимой с божественным проведением, спасающим от расправы. Она же спасла его от гибели в грабеже — то, что в нём не разглядели человека, позволило ему беспрепятственно проследовать по пути к обретению своей человечности — не без определённых трудностей — но ни одна из них не оказалась для него непреодолимой — наоборот — они помогли ему отыскать себя.

На пути от мирского к священному, Луций встречается с историями, которые можно трактовать как уроки —для него и для зрителя. В этом можно усмотреть определённый этап литературной серии, ведущей через «Исповедь» Августина к «Поискам утраченного времени» Марселя Пруста — в рамках доклада лишь её наметим. Сейчас важно, что эти уроки описаны Луцием-автором так, будто Луций-персонаж не осознаёт того, как они на него влияют — а они влияют, иначе бы Луцию-автору — и настоящему автору тоже — не было бы смысла в их рассказе. В тексте существует зазор между тем, кто проживает действие, и тем, кто о нём повествует читателю. Рассказчик внутри нарратива обладает, несмотря на свою междумирную сущность, скорее мирским рассмотрением, когда рассказчик, повествующий для нас эту историю, намекает, что, с сакральной точки зрения, лучше и произойти не могло. Двойственность картин мира автора и протагониста роднит текст с Софокловским Царём-Эдипом — у этих тек-

стов имеются сходства, хотя бы в силу того, что оба текста описывают путь к самому себе — а описание такого пути предполагает раздвоение: точку зрения из самого пути и точку зрения после его окончания, время историческое и время мифологическое.

Мы рассмотрели несколько дихотомий Золотого осла Апулея: двойственность образа осла в мифе, онтологическая двойственность Луция-осла, двойственная этическая сущность ситуаций, в которые он попадает и текстуальное раздвоение протагониста и рассказчика в рамках повествования от первого лица. В перспективе, возможно развивать их и далее. Этот текст действительно можно рассматривать как скрытый эзотерический трактат, вызревающий в себе неоплатонический вектор развития мысли. Представляется важным развивать это направление далее.

Fedor Kuznecov; Saint Petersburg State University, Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), Student

On sseveral dichotomies of Apuleius' *Golden Ass*

The "Golden Ass" of Apuleius is relatively poorly developed in a philosophical context. One of the reasons for this is the nature of the text itself; it is a monument, not of sublime, but of popular Latin literature. However, we should not judge the "Ass" by the cover — essay can internally play with Platonic philosophy and be esoteric, containing the doctrine "in donkey's clothing." In the paper, novel is analyzed through the prism of dichotomy, which allows us to consider the donkey's essence, not the clothing. In the paper, the duality of the ass image itself in the context of the myth, the ontological duality of Lucius-donkey and Lucius-man, the dual ethical essence of the situations in which he could be founded by us and by himself, and the split in the text of the protagonist and the narrator within the framework of the first-person narrative are revealed.

Keywords: Apuleius, ass, Metamorphosis, dichotomy, narrative, myth

Серкова Вера Анатольевна, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Сократическая ирония и представления о реальности*

Ироническая форма мышления представляет собой неявное (на поверхностный взгляд) диалогическое общение, которое в традиции сократической беседы является формой благородного философского агона, но никак не изложением бесспорной истины в последней инстанции. Такое представление о философской коммуникации предполагает особое представление о реальности. И хотя само понятие реальности не характерно для античного дискурса, для которого скорее имеет значение понятия «существующего», «подлинного», «мнимого», тем не менее смысл реального может быть реконструирован как основа всех диалектических маневров Сократа. В частности, в таких диалогах Платона, как «Теэтет», «Софист», «Федон», «Эвтифрон», «Пир», «Федр», «Парменид», «Филеб», «Алкивиад Первый» и др., относящихся к зрелому периоду творчества Платона, интеллектуальная энергия протагонистов, спорящих о природе знания, на самом деле направлена на обнаружение того, что представляет собой реальность. Показательно, что структурой аналитики при этом становится ирония.

Ключевые слова: ирония, истина, Сократ, философский агон, диалог

Ирония является самым обычным и самым неуловимым признаком философии Сократа. Для чего она нужна Сократу, если для него, — в чем он множество раз признается, — важна истина. Для ироника причастность к истине выражается столь необычным образом, что он даже готов пожертвовать формальным проявлением ее и выдает поначалу ложь за исти-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском политехническом университете Петра Великого за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01014, https://rscf.ru/project/24-28-01014/

ну. В самом первом приближении иронию можно представить в качестве формального приема, при помощи которого говорящий предлагает такое высказывание, которое на деле позволяет выразить более того, что по форме утверждается, и дает понять, что говорящий «про себя» думает противоположное тому, что ему приходится произносить вслух.

Ироническая конструкция в том виде, как она была разработана Платоном, — это последовательность нескольких этапов рациональных маневров по отношению к предмету обсуждения между протагонистами. Ироническую конструкцию представлений о каком-либо предмете можно описать как стадии продвижения, — от сомнения в том, что имеется достаточно основательное знание о предмете спора, которое строится на основаниях здравого смысла, и относительной правоте обыденных суждений о мире. При попытках выявить противоречия такого рода представлений, проясняются и их основания. И ироник имеет как бы скрытый запас смыслов, которые он не просто навязывает своему собеседнику, но заставляет его пройти собственный путь их анализа и осознания их внутренней полноты. В конце концов ироник удается высказать и свою собственную, скрытую до поры до времени позицию относительно обсуждаемого протагонистами предмета. Это и является целью ироника. Но вместе с тем он разрабатывает целую систему методологических уловок для того, чтобы осуществить эту цель, — доказать свою правоту и заставить противника следовать тому пути, который ироник изначально наметил.

Некоторые диалоги, такие как «Феаг», «Алкивиад Первый» и «Алкивиад Второй», заканчиваются признанием необходимости заниматься философией для того, чтобы суметь совершить переход от поверхностного суждения к сокровенной истине. Он использует для этого целый арсенал средств: риторические приемы, методы сомнения, припоминания, приемы из арсенала повивального искусства. Так, например, риторические фигуры речи используются для того, чтобы сбить своего противника по философскому агону с толку, и тем самым проверить крепость и твердость его теоретических позиций.

В этом случае ироник исправно «исполняет ремесло софиста», как комментирует ситуацию диалога «Гиппий Меньший» Владимир Соловьев. Следует сразу оговориться, что ирония не представляет собой определенный и систематизированный метод. Вместе с тем ирония является неотъемлемой чертой диалектического философствования, в частности она является основой диалогического способа обсуждения проблем.

Сократ, как мастер диалектических маневров, не подвергал рефлексии свою иронию, она как будто бы была просто является необъемлемой чертой его природы, как силенообразный его облик. Однако мы, задав вопрос о сущности иронии, можем, вслед за Алкивиадом воскликнуть: «Ба, да это Сократ!». Если с Сократом беседует такой неопытный в философском ремесле собеседник, как, например, Теэтет, то в начальной фазе диалога обыденный здравый смысл, за который только и держится «противник» Сократа и который представляет собой синкретическую смесь жизненный наблюдений, «ходячих истин», предрассудков и заблуждений, подвергается ироническому испытанию, а заканчиваются такие диалоги, как правило, признанием участников диалога необходимости серьезно заняться философией. Реплики протагонистов в подобных случаях ограничиваются вопросами: Как может это быть возможным? Как ты разумеешь все это? К чему ты это сказал? Как это? Как это ты говоришь? Скажи яснее. Почему? Почему ты так это говоришь?» (из диалога «Софист»).

В других диалогах мы встречаем множество случаев обнаружения присутствия иронии: «Ты шутишь, Сократ!» («Горгий», 481c, «Теэтет», 168c). Или так: «Насмешник ты, Сократ» («Пир», 175e). Речь Алкивиада в диалоге «Пир» является ничем иным, как тонким прославлением иронии Сократа: «Всю жизнь он постоянно подсмеивается над людьми, шутит над ним» (216e). Калликл в «Горгии» говорит Сократу: «Сократ, мне кажется, ты озорничаешь в речах…» («Евтифрон»). «Ты, Сократ, высмеиваешь нашу речь», — такие замечания на знаменитую его иронию встречаются почти в каждом диалоге Платона («Государство», 337a); «Пир» 216e; «Алкивиад Первый», 109; «Феаг», 125e; Федр, 234d). Подобные высказывания содержатся

в «Пире», «Федре», «Федоне», «Теэтете», «Эвтифроне», «Пире», «Федре», «Парменида», «Филебе», «Алкивиаде Первом», в «Государстве». Более того, чем серьезнее обсуждение, тем лукавее и ироничнее становится позиция Сократа.

Vera Serkova, DSc in Philosophy, Professor; Peter the Great St Petersburg Polytechnic University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Socratic irony and representations of reality*

The ironic form of thinking is an implicit (at a superficial glance) dialogical communication, which in the tradition of Socratic conversation is a form of a noble philosophical agon, but by no means the presentation of the undisputed truth in the last instance. Such an idea of philosophical communication presupposes a special idea of reality. And although the very notion of reality is not characteristic of ancient discourse, for which the notions of "existing," "genuine," and "imaginary" are more likely to have meaning, nevertheless the meaning of the real can be reconstructed as the basis for all of Socrates' dialectical manoeuvres. In particular, in such dialogues of Plato as the *Theaetetus*, *Sophist*, *Phaedo*, *Euthyphro*, *Symposium*, *Phaedrus*, *Parmenides*, *Philebus*, *Alcibiades I*, etc., belonging to the mature period of Plato's work, the intellectual energy of the protagonists arguing about the nature of knowledge is actually directed towards the discovery of what constitutes reality. It is indicative that the structure of analytics becomes irony.

Keywords: irony, truth, Socrates, philosophical agon, dialogue

* The research was carried out at Peter the Great Saint Petersburg Polytechnic University with the financial support of the Russian Science Foundation, project No 24-28-01014? https://rscf.ru/en/project/24-28-01014/

Секция 9 «Неоплатонизм и раннее христианство»

Левин Сергей Михайлович;
Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Эсхатологические ожидания раннего христианства в поэтике «Дидахе»

В центре внимания находится памятник раннехристианской литературы «Дидахе», в котором через сопоставление его с другими священными текстами тематизируется эсхатологический аспект христианской эпистемологии. Логика рассуждения «Дидахе» основана на сопоставлении двух возможных путей — к жизни и к смерти. Эти пути утрачивают свою различность в контексте антропологии, поскольку путь предназначен для конкретного человека, который осознанно или неосознанно всегда следует путем жизни или смерти. Путь смерти «зол и полон проклятия». Реализация пути жизни начинается через исполнение заповедей и конкретных действий, соблюдение которых предполагает антропологическое обновление: человек «облекается в нового человека», становясь совершенным для новой жизни. Обновлению предшествует выбор в пользу обновления, желание обновления и упование в надежде на это обновление. Человек оказывается в ситуации выбора одного из путей, что предполагает его свободу. При этом подлинный смысл обновления человеческой природы остается сокрытым, поскольку имеет мистический характер, поэтому для его раскрытия необходимо выйти за пределы собственной субъективности, то есть за границы антропологического. Человек не может стать обновленным только через собственный выбор, потому что обновление совершается Божьей благодатью, источник которой вне человеческого бытия — спасает челове-

ка Бог. В докладе через анализ поэтики текста «Дидахе» проблематизируется соотношение экзистенциального измерения личной свободы и решимости и метафизического измерения сотериологии.

Ключевые слова: Дидахе, эсхатология, христианство, спасение, антропология

Sergey Levin; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), PhD student

Eschatological expectations of early Christianity in the poetics of the Didache

The focus is on *the Didache*, a monument of early Christian literature, in which the eschatological aspect of Christian epistemology is thematized through its comparison with other sacred texts. The logic of *the Didache's* is based on the correlation of two possible paths — to life and to death. These paths lose their distinction in the context of anthropology because the path is meant for a particular person, who always follows one of the paths. The path of death is "wicked and full of damnation." The path of life begins from the fulfilment of the commandments and concrete actions, the observance of which implies an anthropological renewal: person "puts on the new person," becoming perfect for a new life. Renewal is preceded by choosing to renew and trusting in the hope of that renewal. A person finds himself in the situation of choosing one of the paths, which implies his freedom. The true meaning of the renewal of human nature remains hidden, since it has a mystical character, so in order to its reveal, it is necessary to go outside own subjectivity, that is, outside the boundaries of the anthropological. A person cannot become renewed only through his own choice, because renewal is accomplished by God's grace, the source of which is beyond human being — God saves a man. The paper problematizes through an analysis of the poetics of *the Didache* the relationship between the existential dimension of personal freedom and determination and the metaphysical dimension of soteriology.

Keywords: Didache, eschatology, Christianity, salvation, anthropology

Щербаков Фёдор Борисович, кандидат философских наук; Российский государственный гидрометеорологический университет (Гидромет) (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Трансцендентально-герменевтические основания пифагорейской аллегорезы*

В докладе делается попытка рассмотреть наиболее общие черты пифагорейской аллегорезы. Автор исходит из тезиса о том, что в любой процедуре иносказательного толкования можно выделить слой, зависящий от содержательной специфики объекта толкования (в нашей терминологии — «герменевтон») и того смысла, к которому он «подводится» при интерпретации (т. н. «герменевма»), и слой, который не зависит от исторических и культурных обстоятельств и который целиком определяется трансцендентальными требованиями иносказательной практики как таковой (т. н. «герменевтическая ситуация сознания»). В случае пифагорейской аллегорезы мы встречаем интересный случай: в ней как бы смыкаются ряды истолкованных формально-дедуктивных и этических значений. И те, и другие как бы «выуживаются» герменевтом из его созерцания числовой семантики — тех ассоциаций, которые либо приписывались числу в рамках античной культуры, либо были ему приписаны индивидуальным сознанием толкователя. Помимо этого, весьма часто пифагорейская иносказательная традиция чисел и геометрических понятий производилась ради скрытой морализирующей интенции: в этом случае эти весьма абстрактные, казалось бы, аритмологические спекуляции оказывались обращёнными к нравственной жизни человека. В этом проявляется такое важное качество всякой иносказательной герменевтики, как metabasis eis allo genos, т. е. переход смысла (через отож-

* Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счёт гранта РНФ № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

дествление герменевтона и герменевмы) из одного эйдетического региона в другой: в случае пифагорейской экзегезы число становилось тесно ассоциированным или даже неотличимым от этической ценности.

Ключевые слова: герменевма, герменевтическая ситуация сознания, герменевтон, Нумений Апамейский, пифагорейская аллегореза, Филон Александрийский

Fedor Shcherbakov, CSc in Philosophy; Russian State Hydrometeorological University (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher

Transcendental-hermeneutic bases of the Pythagorean allegoresis*

The report attempts to consider the most general features of the Pythagorean allegoresis. The author proceeds from the thesis that in any allegorical interpretation procedure there are a layer which depends on substantive specifics of the object of interpretation (in our terminology — "hermeneuton") and on that meaning under which it is "brought" (the so-called "hermeneuma"), and a layer that does not depend on historical and cultural circumstances and which is entirely determined by the transcendental requirements of allegorical practice as such (the so-called "hermeneutic situation of consciousness"). In the case of the Pythagorean allegoresis, we meet an interesting case: in it, as it were, the series of interpreted formal-deductive and ethical meanings are closed. Both those and others seem to be "fished out" by a hermeneutist from his contemplation of numerical semantics, i. e. those associations that were either attributed to a number within the framework of ancient culture, or were attributed to it by the individual consciousness of an interpreter. In addition, very often the Pythagorean allegorical tradition of numbers and geometric concepts was carried out for the sake of a hidden moralizing

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

intention: in this case, these seemingly very abstract arrhythmological speculations turned out to be turned to the moral life of a person.

Keywords: hermeneuma, hermeneutic situation of consciousness, hermeneuton, Numenius of Apamea, Philo of Alexandria, Pythagorean allegoresis

Приходько Максим Александрович, кандидат философских наук; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Рецепция пифагорейского наследия у Филона Александрийского*

Филон не был математиком в профессиональном смысле, однако он демонстрирует обширные познания в современной ему арифметике и большую любовь к использованию арифметических мотивов пифагорейского типа в своей аллегорической экзегезе Ветхого Завета. Можно выделить ряд аспектов применения функции и символики числа в экзегетике Филона. Онтологический. Для Филона, как и для пифагорейцев, число является частью структуры мира, связываемой им с божественным Логосом-Умом Бога. Филон применяет пифагорейское разделение «вечного» и «научного» числа к выявлению в понятии о Логосе Бога вечных предсуществующих идей-образцов и их воплощении в творении мира. Учение о числах как началах геометрических фигур применяется для трактовки числовых значений дней творения и соотношения умопостигаемой и телесной природ. Антропологический. Учение об элементах числа — монаде и диаде как о уме и чувственном начале и об их соотношении в духовно-телесном существе человека как в десятице. Закономерность четного-нечетного, применительно к строению-пропорциям тела, добродетели, мироустройства. Экзегетический. Использование от-

* Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счёт гранта РНФ № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

дельных мотивов пифагорейского учения для «достраивания» библейского нарратива: раскрытие отдельных понятий Пятикнижия Моисея, так и реконструкция повествования Пятикнижия из пифагорейской трактовки чисел, указанных в священном тексте.

Ключевые слова: экзегетика, число, символ, пифагореизм, логос, идея, космос, ум, душа

Maxim Prikhodko, CSc in Philosophy; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Associate Research Fellow

Reception of the Pythagorean Heritage in Philo of Alexandria*

Philo of Alexandria demonstrates extensive knowledge of contemporary arithmetic and a great love for using arithmetical motifs of the Pythagorean type in his allegorical exegesis of the Old Testament. A number of aspects of the application of the function and symbolism of number in Philo's exegesis can be identified. Ontological. For Philo, as for the Pythagoreans, number is part of the structure of the world, which he associates with the divine Logos-Mind of God. Philo applies the Pythagorean division of the "eternal" and the "scientific" to identifying in the concept of the Logos of God the eternal pre-existing ideas-models and their embodiment in the creation of the world. The doctrine of numbers as the principles of geometric figures is used to interpret the numerical values of the days of creation and the relationship between intelligible and corporeal natures. Anthropological. The doctrine of the elements of number — the monad and the dyad as the mind and the sensory principle and their relationship in the spiritual and bodily being of man as in the decimal. The regularity of even-odd, as applied to the structure-proportions of the body, virtue, world order. Exegetical. The use of individual motifs of the Pythagorean doctrine for "completing" the biblical narrative: the disclosure

* The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

of individual concepts of the Pentateuch of Moses, as well as the reconstruction of the narrative from the Pythagorean interpretation of numbers indicated in the sacred text.

Keywords: exegesis, number, symbol, Pythagoreanism, logos, idea, cosmos, mind, soul

Мирошниченко Евгений Игоревич; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

«Философская религия» Синесия Киренского: между язычеством и христианством

В докладе рассматривается проблема религиозных воззрений Синесия Киренского. Автор анализирует сочинения Синесия и не находит каких-либо эксплицитных указаний на язычество Синесия. Также мы не обнаруживаем доказательств того, что Синесий был христианином, христианство для него было видом куриального служения, и способом сохранения полисного сознания. Однако нельзя отрицать религиозный подтекст его философских рассуждений, особенно в трактате «О сновидениях» и в гимнах. Синесий создаёт целые философские концепты (единства риторики и философии, созерцательной жизни, души как инструмента для восприятия образов и т. д.), каждый из которых опирается как на неоплатоническую традицию, близкую ямблихианской, так и на религиозные элементы, связанные с этой традицией (отражённые в текстах «Халдейских оракулов»). Даже христианство Синесия следует рассматривать через призму этой традиции. Именно поэтому религию Синесия можно назвать философской, причём философии близкой к религии «Халдейских оракулов».

Ключевые слова: Синесий Киренский, платонизм, ямблихианство, порфирианство, поздняя античность

Последнее время исследователи всё больше говорят о том, что Синесия нельзя назвать язычником. Так, например, Алан Кэмерон утверждает, что, если бы Синесий был язычни-

ком, он обязательно сказал бы об этом в 105-м письме,[1] когда перечислял аргументы против принятия епископства. На это, однако, можно возразить, что если бы Синесий был язычником, он вряд ли стал об этом говорить в письме, которое носило характер манифеста, ведь язычество к тому времени было запрещено. Брегмэн придерживается, соответственно, иной позиции, полагая, что раз Синесий в 105-м письме сомневается в христианских воззрениях, то он скорее склонен к язычеству.[2] В другом месте Брегмэн, однако, уточняет, что речь может идти не совсем о язычестве, а скорее о «философской религии».[3]

Конечно, проблема язычества Синесия должна рассматриваться не только в контексте 105-го письма, но и в связи со словами, сказанными непосредственно епископу Феофилу в 66-м письме. В этом письме Синесий докладывает александрийскому архиепископу о церковных делах ливийской церкви, а потом внезапно жалуется на своё одиночество и на то, что его молитвы не работают. Причину недейственности своих молитв Синесий видит в том, что он проводил до этого греховную жизнь:

> ὅτι ἄνθρωπος ἐν ἁμαρτίαις ἀπότροφος ἐκκλησίας ἀγωγὴν ἑτέραν ἡγμένος θυσιαστηρίων ἡψάμην θεοῦ. (Ep. 66.364–366)
>
> Поскольку [я] человек, во грехах возросший, другой образ жизни вне церкви вёл до тех пор, пока не прикоснулся к святыням Божиим.

Эту фразу часто понимали в том смысле, что у Синесия было обращение от язычества к христианству. Выражение ἀγωγὴ ἑτέρα (букв. «другой образ жизни») интерпретировалось как языческий, не христианский образ жизни. Аргументированно оспаривает такое понимание Д. Рок, который вообще считал, что язычество Синесия — это миф.[4] С ним соглашается

[1] *Cameron Al., Long J.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley, Los Angeles, 1993. P. 22–23.

[2] *Bregman J.* Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop. Berkeley, Los Angeles, London, 1982. P. 159.

[3] Ibid. P. 25.

[4] *Roques D.* Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire. Paris, 1987. P. 316–317.

и Алан Кэмерон, посвящая несколько абзацев проблеме интерпретации ἀγωγὴ ἑτέρα. Кэмерон понимает эту фразу в том смысле, что Синесий признаётся, что не в курсе церковных дел, а вовсе не хочет сказать, что был язычником.[5]

Впервые на проблему самого характера религиозности Синесия обратила внимание И. Танасеану-Дёблер, которая посвятила несколько страниц разбору вопроса об ἀγωγὴ ἑτέρα.[6] Вслед за Брегмэном она замечает, что религиозность у Синесия носит философский характер.[7] Более того, эта религиозность — его собственная, без языческих богов и культов.[8]

Поворотным моментом в исследовании проблемы неоплатонизма Синесия можно считать работу Дж. Брегмэна. Брегмэн объявил Синесия «неоплатоническим философом, который был посвящён в эллинские мистерии александрийской мысли Гипатией».[9] Споря с ним Алан Кэмерон говорит, что Синесий следовал культурному эллинизму, а не религиозному.[10] При этом он не отрицает, вопреки М. Джельска,[11] что Гипатия могла быть язычницей, склонной к теургическим практикам, но считает, что её язычество совершенно «не беспокоило Синесия»,[12] хотя, по уверениям Кэмерона, он чуть ли не всю жизнь был христианином.[13] Для того, чтобы фигура Синесия таким образом не повисла в воздухе, Кэмерон выстраивает ряд параллелей между ним и Фемистием. Как и Фемистий, Синесий не использовал понятие «эллин» в смысле «язычник» и всегда склонялся к культурному эллинизму вместо религиозного.[14] Подытоживает эти дискуссии И. Танасеану-Дёблер, обращая

[5] *Cameron Al., Long J.* Barbarians and Politics. P. 24–25.

[6] *Tanaseanu-Döbler I.* Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene. Stuttgart, 2008. S. 174–176.

[7] Ibid. S. 228.

[8] Ibid. S. 286.

[9] *Bregman J.* Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop. P. 182.

[10] *Cameron Al., Long J., Sherry L.* Barbarians and Politics. P. 62.

[11] *Dzielska M.* Hypatia of Alexandria. Cambridge, 1995. P. 63.

[12] *Cameron Al., Long J., Sherry L.* Barbarians and Politics. P. 58.

[13] Ibid. P. 35.

[14] Ibid. P. 67.

гораздо большее внимание на Халдейские оракулы.[15] Также и характер рассуждений о гадательных практиках в трактате «О сновидениях» не исключает совсем влияния Ямблиха.

Таким образом, модель рационального Синесия, поклонника порфирианской интерпретации Халдейских оракулов, стремительно разрушается под натиском контекстуального анализа,[16] в результате которого было выяснено большое влияние ямблихианской традиции на александрийскую философскую школу времён Синесия. Мог ли Синесий избежать этого влияния? Все ли места в его корпусе сочинений исключают ямблихианскую интерпретацию? В частности, эти вопросы связаны с проблемным местом в трактате «О Промысле»: 9.1–11.9. Например, там упоминается тайна посвящения (De Provid. 9.6), которая может быть интерпретирована не только в порфирианском смысле.

Eugene Miroshnichenko; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

"Philosophical Religion" of Synesius of Cyrene: between paganism and Christianity

The report examines the problem of the religious views of Sinesius of Cyrene. The author analyzes the works of Sinesius and does not find any explicit references to the paganism of Sinesius. Also, we do not find evidence that Sinesius was a Christian; Christianity for him was a type of curial service and a way to preserve the polis consciousness. However, one cannot deny the religious subtext of his philosophical reasoning, especially in the treatise *On Dreams* and in the hymns. Sinesius creates entire philosophical concepts (the unity of rhetoric and philosophy, contemplative life, the soul as an instrument for perceiving images, etc.), each of which

[15] *Tanaseanu-Döbler I.* Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene. S. 229–233, 253–261.

[16] *Schmitt T.* Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsraume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropoliten von Ptolemais. Münich, Leipzig, Saun, 2001. S. 25.

is based both on the Neoplatonic tradition, close to the Iamblichian, and on religious elements associated with this tradition (reflected in the texts of the *Chaldean Oracles*). Even the Christianity of Sinesius should be viewed through the prism of this tradition. This is why the religion of Sinesius can be called philosophical, and a philosophy close to the religion of the *Chaldean Oracles*.

Keywords: Synesius of Cyrene, Platonism, Iamblichianism, Porphyrianism, Late Antiquity

Пантелеев Алексей Дмитриевич, кандидат исторических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

«О зрелищах» Тертуллиана в контексте античной традиции критики игр и представлений

Доклад посвящен изучению источников, использованных Тертуллианом при написании сочинения «О зрелищах» (кон. II в.). Это время господства Второй софистики, где главную роль играли эрудиция, изощренность в риторике и приверженность классическим образцам. Все эти элементы заметны в данном трактате. Мы рассматриваем «О зрелищах» как часть античной традиции, где можно встретить самые разные оценки состязаний и представлений. В статье дается очерк критических замечаний в адрес зрелищ, содержащиеся в трудах греческих и римских авторов, иудейских законоучителей и христианских писателей. Тертуллиан пишет, что воспользовался материалом историков Тимея, Кальпурния Пизона, Варрона и Светония; в основном он опирался на двух последних. В «О зрелищах» можно найти и параллели с сочинениями Сенеки и Плиния Младшего. Говоря о христианской традиции, нужно выделить Татиана. Оба этих автора обращают особое внимание на посвящение игр языческим богам, указывают на моральную недостаточность представлений и их участников, негодуют из-за гладиаторских игр. Мы полагаем, что Тертуллиан был знаком с написанным в то же время

«Педагогом» Климента Александрийского, отчасти соглашаясь с его рассуждениями, отчасти оспаривая их, как в случае полезности состязательного начала для христиан. Хотя некоторые пассажи «О зрелищах» имеют сходство с иудейскими сочинениями, мы оцениваем их воздействие на Тертуллиана как маловероятное. Анализ использованных источников позволяет определить круг читателей этого трактата как по преимуществу обеспеченных и хорошо образованных носителей римской культуры, владевших и латынью, и греческим. Несмотря на принятое крещение, эти люди не спешили расставаться с привычным образом жизни, с чем боролся Тертуллиан, в какой-то степени уподобляясь христианскому софисту.

Ключевые слова: Римская империя, раннее христианство, римские зрелища, Тертуллиан, Варрон, Светоний

Небольшой трактат Тертуллиана «О зрелищах» (De spectaculis) уже много лет привлекает внимание историков, филологов, культурологов, религиоведов и всех, кто занимается историей Римской империи, ранним христианством и античной зрелищной культурой. Он был написан в конце 190-х или в начале 200-х гг. в Карфагене: Т. Д. Барнс датирует этот трактат 196/7 г., М. Туркан, рассматривая период со 197 по 202 гг., склоняется к 197 г., А. Р. Фокин относит его к 198–206 гг. Это время господства Второй софистики, где главную роль играли эрудиция, изощренность в риторике и приверженность классическим образцам. Все эти элементы заметны в данном трактате. Мы рассматриваем «О зрелищах» как часть античной традиции, где можно встретить самые разные оценки состязаний и представлений. В статье дается очерк критических замечаний в адрес зрелищ, содержащиеся в трудах греческих и римских авторов, иудейских законоучителей и христианских писателей. Тертуллиан пишет, что воспользовался материалом историков Тимея, Кальпурния Пизона, Варрона и Светония; в основном он опирался на двух последних. В «О зрелищах» можно найти и параллели с сочинениями Сенеки и Плиния Младшего. Критика игр не ограничивалась язычниками: про-

тив них выступали иудеи, осуждавшие языческие зрелища по религиозным и моральным соображениям. Говоря о христианской традиции, нужно выделить Татиана. Оба этих автора обращают особое внимание на посвящение игр языческим богам, указывают на моральную недостаточность представлений и их участников, негодуют из-за гладиаторских игр. Мы полагаем, что Тертуллиан был знаком с написанным в то же время «Педагогом» Климента Александрийского, отчасти соглашаясь с его рассуждениями, отчасти оспаривая их, как в случае полезности состязательного начала для христиан. Хотя некоторые пассажи «О зрелищах» имеют сходство с иудейскими сочинениями, мы оцениваем их воздействие на Тертуллиана как маловероятное. Анализ использованных источников позволяет определить круг читателей этого трактата как по преимуществу обеспеченных и хорошо образованных носителей римской культуры, владевших и латынью, и греческим. Несмотря на принятое крещение, эти люди не спешили расставаться с привычным образом жизни, с чем боролся Тертуллиан, в какой-то степени уподобляясь христианскому софисту.

Aleksey Panteleev, CSc in History, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Tertullian's "On Spectacles" in the Context of the Ancient Tradition of Criticism of Games and Performances

The paper observes the sources used by Tertullian during the writing of his essay "On the Spectacles." We consider "On the Spectacles" as part of the antique tradition, where it is possible to find a variety of assessments of competitions and performances. The article provides an outline of the critical remarks about the spectacles contained in the works of Greek and Roman authors, Rabbinic sages and Christian writers. Tertullian noted that he had used the material of the historians Timaeus, Calpurnius Piso, Varro and Suetonius. He mainly relied on the last two. In "On the Spectacles" one can also find parallels with the writings of Seneca and Pliny the

Younger. Speaking of the Christian tradition, it is necessary to single out Tatian. Both of these authors pay special attention to the dedication of games to pagan gods, point out the moral insufficiency of performances and their participants, and resent gladiatorial games. We suppose that Tertullian was familiar with "Paedagogus," written at the same time by Clement of Alexandria, partly agreeing with his arguments, partly challenging them, as in the case of the usefulness of the adversarial principle for Christians. Although some passages of "On the Spectacles" have similarities with Judaic writings, we assess their impact on Tertullian as improbable. The analysis of the used sources makes it possible to determine the circle of readers of this treatise as mostly wealthy and well-educated bearers of Roman culture, who knew both Latin and Greek.

Keywords: Roman Empire, early Christianity, Roman spectacles, Tertullian, Varro, Suetonius

Кропотов Роман Сергеевич; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Интерпретация теории генад в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита

В исследовательской литературе уже неоднократно отмечалась сходство терминологического аппарата сочинений, входящих в "Corpus Areopagiticum" с системой основных понятий в философской традиции неоплатонизма, в частности, в учении Прокла. Настоящий доклад рассматривает репрезентацию прокловского понятия «генада» в «Ареопагитическом Корпусе». Анализируется соотношение между непричастным Единым и множеством приобщимых генад, определяющих «серии» существующих вещей, с одной стороны, и непостижимой природой Божества и многообразием Его энергийных исхождений, конституирующих бытие сотворенного мира, с другой стороны. На основании одновременности утверждения в Божестве умопостигаемого и сверхбытийного аспектов, проблематизируется учение Псевдо-Дионисия о божественных ипостасях

как об аналогах «самосовершенных генад» Прокла в его связи с понятием «самих-по-себе-сил», существующих в единстве божественного Ума. На основании сочинений «О божественных именах» и «О мистическом богословии» предпринимается, с учётом интертекстуальной интерпретации, предложенной В. В. Петровым, попытка реконструкции своеобразной энергийной онтологии «Корпуса». В заключении приводится вывод о преобладании в сочинениях Псевдо-Ареопагита интуиции непостижимого Первоначала и бесчисленности Его излияний над видением триединого Бога и воплощенного Логоса.

Ключевые слова: Псевдо-Дионисий Ареопагит, генада, Единое, ипостась, множество, неоплатонизм, непричастное, онтология, приобщение, причастное, энергия

Roman Kropotov; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Interpretation of the theory of henads in the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite

The research literature has repeatedly noted the similarity of the terminological apparatus in the writings included in the *Corpus Areopagiticum* with the system of basic concepts in the philosophical tradition of Neoplatonism, in particular, in the teachings of Proclus. This report examines the representation of the proklovian concept of "henad" in the *Areopagitic Corpus*. The relationship between the unaffiliated One and the multitude of shared henads that determine the "series" of existing things, on the one hand, and the incomprehensible nature of the Deity and the variety of His energetic emanations that constitute the existence of the created world, on the other hand, is analyzed. Based on the simultaneous affirmation of intelligible and super-existential aspects in the Deity, Pseudo-Dionysius' teaching about divine hypostases as analogous to Proclus' "self-perfected henads" is problematized in connection with the concept of "powers-in-themselves" existing in the unity of the divine Intellect. On the basis of the writings *On Divine Names* and *On Mystical Theol-*

ogy, an attempt is made to reconstruct the peculiar energetic ontology of the Corpus, taking into account the intertextual interpretation proposed by V. V. Petrov. In conclusion, the inference is drawn about the predominance in the writings of the Pseudo-Areopagite of the intuition of the incomprehensible Origin and the innumerable outpourings of His of the vision of the triune God and the incarnate Logos.

Keywords: Pseudo-Dionisiy Areopagite, henads, the One, hypostasis, multiplicity, Neoplatonism, incomprehensible, ontology, communication, comprehensible, Proclus, energy

Шевцов Константин Павлович, доктор философских наук; Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Риторика и философия в «Исповеди» Августина

Августин — богослов, ритор, философ, ему принадлежит множество текстов, которые так или иначе раскрывают все эти грани его таланта, и особняком стоит «Исповедь», которая также включает все эти три составляющие, но дает им удивительное соединение. «Исповедь» можно рассматривать и как художественное произведение, как роман духовного странствия, и как философский и богословский протрептик, как пример, который может служить руководством для взыскующих веру. Для начала стоит напомнить, что «Исповедь» состоит из девяти биографических книг, двух философских и двух богословских и экзегетических. Несомненно, философские и богословские размышления как и риторические приемы присутствуют по всему тексту, но все же указанное разделение является настолько подчеркнутым, что это вызывало не раз вопросы об общем замысле текста и его жанре. Мы попытаемся дать свое понимание замысла текста, анализируя то, как Августин работает с таким риторическим прием как Exemplum, пример.

Ключевые слова: Августин, Платон, Павел, риторика, философия, экзегетика, пример как риторический прием

Августин — богослов, ритор, философ, ему принадлежит множество текстов, которые так или иначе раскрывают все эти грани его таланта, и особняком стоит «Исповедь», которая также включает все эти три составляющие, но дает им удивительное соединение. «Исповедь» можно рассматривать и как художественное произведение, как роман духовного странствия, и как философский и богословский протрептик, как пример, который может служить руководством для взыскующих веру. Для начала стоит напомнить, что «Исповедь» состоит из девяти биографических книг, двух философских и двух богословских и экзегетических. Несомненно, философские и богословские размышления как и риторические примы присутствуют по всему тексту, но все же указанное разделение является настолько подчеркнутым, что это вызывало не раз вопросы об общем замысле текста и его жанре. Мы попытаемся дать свое понимание замысла текста, анализируя то, как Августин работает с таким риторическим прием как Exemplum, пример.

Начнем с того, что «Исповедь» вряд ли пишется как простое воспоминание и автобиографический роман, но несомненно в нем изложен определенный путь становления, который ведет путем обучения, любви, ошибок и мучительных блужданий к итоговому обращению в истинную веру. Это значит, что «Исповедь» можно понимать прежде всего как некий показательный пример в самом что ни есть четком риторическом смысле. Не сложно увидеть, что Августин в совершенстве владеет и умело использует риторический пример как прием. Пример с кражей груш. Но и момент обращения тоже исполнен в логике примера. В этом случае пример приобретает силу драматического исполнения, то есть становится как бы заново тем, чем и был исходно риторический пример — мифическим сюжетом, то есть ядром комплекса рассказов, которые придают ему значение парадигмы, примера-образца. Разумеется, в этом случае мы имеем дело уже не с античным мифом, но совершенно иным образцом, который в известной мере воспроизводит сюжет с обращением: моление в Гефсиманском саду. Две природы и человеческая воплощенность как условие выразительности, которая теперь

может быть осмыслена по-новому уже не как трагическая неразрешимость, а как путь преображения/обращения.

Понятно риторическое значение примера, но мы видим, что он приобретает неожиданно и религиозное измерение. Однако двинемся дальше, потому что еще не понятно, какое он имеет отношение к философии. А о текстах неоплатоников и отсутствии в них Христа как Спасителя. Тем не менее, много философских мотивов и, например, мотив памяти и забывания, который отсылает не только к риторической мнемотехнике, но и платоновском анамнесису, например, известному по Федру. Диалог о риторике не содержит размышлений о роли примера, он подчеркивает роль логической структуры речи, однако в нем присутствует и, более того, его как бы выстраивает вокруг себя миф о душах, который по сути выступает здесь несущим примером.

Далее, Сократ как пример и центральный миф платоновских диалогов. В чем суть этого примера? Здесь стоит обратиться к «Федону»: доказательства и молчание, слова и опыт, который открывает эйдос души как превосходящее любые слова (ср 7 письмо). Сократ становится покровителем философии, гарантом связи философских размышлений (слов и письма) с неким последним опытом слов и мыслей, которые замолкает в бытии самой истины. Сравни с моментом обращения Августина: не только непроговариваемый образец Христовой муки, но и текст апостольского послания, который читается в молчании.

Очевидно, что Сократ — это образцец, идеальный пример, а в «Исповеди» нам показан путь заблуждения/блуждания, который в этом отношении ближе начальному пути фарисея Савла, будущего апостола Павла.

Однако и здесь в важном аспекте мы видим аналогию с платоновским пониманием познания и образом Сократа. Как мы помним, последний почти не покидает Афин, в какой-то мере представляясь неизменным эйдосом, душой, совестью этого города, может быть его даймонием, духом-хранителем. Но в он покидает его, выходит за его стены, как в Федоне в конце выходит за рамки тела. Еще один диалог, где это происходит — Государство: Пирей. И тут же знаменитый рассказ о пещере и узнике, который должен выйти из пещеры,

чтобы познать истину, и затем вернуться в пещеру. По сути, уже умерший/казненный Сократ, возвращается в диалогах Платона, чтобы научить нас искать истину.

Строго говоря, история Августина как раз и является ожившим примером, единичным случаем, в котором находит отражение и присутствие истинный образец. Молодой ритор отправляется из дома в Карфаген, а затем в Рим, и здесь он достигает некоего выхода к трансценденции благодаря не только наставничеству, например, Амвросия Медиоланского, но и вмешательству уже практически бестелесных стихий, вроде услышанного им голоса «Бери, читай», и, наконец, слов Павла, пережившего свое обращение на дороге в Дамаск. Впрочем, автобиографическая часть заканчивается смертью матери, его собственного духа-покровителя, сопутствующего ему во всех его блужданиях. И именно этот поворотный момент и становится для него точкой возвращения в пещеру, куда он приносит не только свой опыт, но и те философские и богословские идеи, которые были усвоены им благодаря тому, что его единична жизнь вписалась в определенную парадигму и сама стала примером и образцом для других.

Konstantin Shevtsov, DSc in Philosophy; St. Petersburg University of the Ministry of Emergency Situations of Russia (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor

Rhetoric and Philosophy in Augustine's Confession

Augustine is a theologian, rhetorician, philosopher, he wrote many texts that somehow reveal all these facets of his talent, and the *Confession* stands out, which also includes all three of these components, but gives them an amazing connection. *Confession* can be considered both as a work of art, as a novel of spiritual wandering, and as a philosophical and theological protreptic, as an example that can serve as a guide for those seeking faith. To begin with, it is worth recalling that *Confession* consists of nine biographical books, two philosophical and two theological and exegetical. Undoubtedly, philosophical and theological reflections as well as rhetorical prims are present

throughout the text, but still, this division is so emphasized that it has repeatedly raised questions about the general idea of the text and its genre. We will try to give our understanding of the idea of the text, analyzing how Augustine works with such a rhetorical device as *Exemplum*, an example.

Keywords: Augustine, Plato, Paul, rhetoric, philosophy, exegesis, example as a rhetorical device

Воевода Дарья Викторовна; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Истоки христианской антропологии в трактате Августина Аврелия «Исповедь»

В эпоху раннего Средневековья происходит культурное становление человека как личности. В произведениях средневековой литературы можно отследить истоки становления личности, так в произведении Блаженного Августина Аврелия «Исповедь» раскрывается внутренний мир автора. Наличие внутреннего мира говорит о том, что средневековый человек является цельным существом в своем восприятии мира, он обладает самосознанием, которое стимулирует его на постоянный поиск себя в этом мире и за его пределами. Средневековый человек еще не обладает правами Творца, он еще не может создавать сам себя, так как считает, что только Бог — его единственный Творец. На страницах «Исповеди» мы можем увидеть, как человек, будучи наследником античной культуры, обращается к христианской вере, постигает нравственные ценности.

Ключевые слова: личность, человек, античное наследие, христианство, Бог — Творец, Августин Аврелий, внутренний мир человека

Мыслитель раннего Средневековья Блаженный Августин Аврелий, живший в IV-V вв, в своем сочинении «Исповедь» пишет о себе, о своем личном духовном становлении. Это произведение мы можем назвать духовной биографией. В ней Августин Аврелий пишет о своих взаимоотношениях с Богом,

через которые раскрывает сущность взаимоотношений человека и Бога. По мнению Августина Аврелия, Бог создал человека по своему образу и подобию.[1] Это безусловная христианская аксиома. Но человек еще не обладает такими правами творца, которым наделяют человека мыслители эпохи Возрождения — человек еще не может «творить сам себя», дистанция между Богом и человеком еще большая, человек чувствует себя маленьким перед всемогуществом Бога. В самом начале произведения, в книге первой мы находим такие строки Августина Аврелия по поводу создания человека Богом: «Откуда такое существо, как не от Тебя, Господи? Разве есть мастер, который создает сам себя? В другом ли месте течет источник, откуда струится к нам бытие и жизнь? Нет, Ты создаешь нас, Господи, Ты для Которого нет разницы между бытием и жизнью, ибо Ты есть совершенное Бытие и совершенная Жизнь».[2] Чем эти строки нас так заинтересовали? Августин Аврелий пишет, что человек не может создавать сам себя, так как Бог является непосредственным творцом и источником человека.

К античному наследию средневековый человек относится с осторожностью. Интересны высказывания средневекового христианина Блаженного Августина Аврелия относительно античной культуры. В античной культуре Августин Аврелий видит множество соблазнов, которые открывают человеку античность. В книге первой в XVI главе Августин Аврелий повествует о прелюбодействующем Юпитере. Это античный бог, наделенный человеческими свойствами. В этом многие люди видят «выдумки Гомера» античного поэта. Многим людям хотелось бы иметь божественные свойства. Сам Августин Аврелий видит в этом желании «приписать человеку божественное достоинство» большой соблазн, так как человек не совершенен, он может быть злым и творить преступления. Если обожествлять человека плохого, тогда преступления перестанут считаться преступлениями. «Когда преступным людям приписывают божественное достоинство, то преступления перестают считаться

[1] Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М., 2007. С. 76.

[2] Там же, с. 12.

преступлениями и совершающий их кажется подражателем не потерянных людей, а самих богов — небожителей».[3]

В чем Августин Аврелий видит пользу мифологии? В изучении многих слов. Но греческую науку Августин Аврелий называет наукой «суетной»,[4] а верный путь для человека — это служение Господу. Средневековый философ осуждает греческую мифологию с точки зрения христианской божественной мысли. «Я осуждаю не слова, эти отборные и драгоценные сосуды, а то вино заблуждения, которое подносят нам в них пьяные учителя».[5] Средневековый философ называет античных богов «Пьяными учителями», им свойственен порок, в данном случае философ приводит в пример развратный образец Юпитера. Бог, по мнению Августина Аврелия, выступает примером для человека. Августин Аврелий называет античную культуру «бездонной пропастью души человека».[6] Истинного Бога Августин Аврелий наделяет такими качествами как «долготерпеливый», «многомилостливый», «молчаливый». Сам человек находится в долгом поиске Истинного Бога и тем дальше от него находится, чем большей страстью он омрачен.

Августин Аврелий мыслит в рамках христианской антропологии. Идеи Христианской антропологии хорошо изложены у богословов — философов XX века, в своих трудах они доступно излагают о понятии личности в христианстве. Одним из фундаментальных мыслителей в этой среде является Владимир Лосский. Христианская антропология предполагает обожествление человека по благодати, в единении с ним, но никак не превращение человека в самого Бога. Человек не может стать Богом по своему происхождении. «Сотворение по образу и по подобию Божию предполагает сопричастность Божественному Существу».[7] Да, человек обладает совершенством,

[3] Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М., 2007. С.32.

[4] Там же, с. 31.

[5] Там же, с. 33.

[6] Там же, с. 35.

[7] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2015. С. 277.

но его совершенство не заключается в том, что он царь всех зверей — «совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет его творцу. Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию».[8] Ум и творчество отличает человека от других живых существ и в этом человек находит свою уникальность по отношению к остальному миру. «Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, поскольку он, по св. Григорию Нисскому, и образ непознаваемый…».[9] Идея о том, что бог совершенен и непознаваем есть и в «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола и в «Исповеди». Августин Аврелий считает, что называть природу человека и природу Бога одинаковой — это «великая гордость»,[10] так как человек подвержен изменению, а Бог нет. О том, что Бог не подвержен изменениям и чем и отличен от человека Августин Аврелий упоминает ни один раз. Образ Божий совершенен — он не подвержен изменению. «Изменяя славу нетленного Бога в образ, подобный тленному человеку… они заменили истину Божью ложью, и поклонялись и служили твари вместо творца».[11]

Daria Voevoda; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Student

The Origins of Christian Anthropology in Saint Augustine's Confessions

In the era of the early Middle Ages, the cultural formation of the formation of personality is taking place. In Medieval literature, are located the origins of personality formation. Augustine Aurelius' book *Confession* describes the inner world of the author. The presence of an inner world suggests that medieval man is a whole being in his perception of the world, he has self-awareness, which stimulates a person to constantly search for himself in this world and beyond.

[8] Там же, с. 274.

[9] Там же, с. 277.

[10] Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М., 2007. С. 120.

[11] Там же, с. 133.

Medieval man does not yet have the rights of a Creator, he cannot yet create himself, because he believes that only God is his only Creator. On the pages of *Confessions*, we can see how a person, being an heir to ancient culture, turns to the Christian faith and comprehends moral principles.

Keywords: personality, person, ancient heritage, Christianity, Creator God, Saint Augustine, inner world of person

Бандуровский Константин Владимирович,
кандидат философских наук, доцент

Диалог как философский жанр: от Платона к Августину

В своём докладе я хочу показать специфику философского диалога как особого жанра, который отличается от литературного или учебного диалога. С философским диалогом мы имеем дело тогда, когда философ использует возможности диалога, чтобы решать именно философские задачи, которые он не смог бы или которые трудно ему было бы решить без применения диалога. В этом смысле далеко не любой философский текст в форме диалога является философским диалогом.Отличительная черта философского диалога от других форм заключается в следующем: мы не можем преобразовать философский диалог в монологическую форму, вроде трактата, не потеряв при этом важные и существенные философские смыслы данного текста. В то время как в случае с диалогом как художественным или пропедевтическим приёмом, мы можем изложить суть текста в иной форме без значительных потерь смысла. Философский диалог также можно рассматривать шире, чем диалог как литературную форму. Философская диалогичность может сохраняться, даже если в тексте отсутствует деление на реплики, приписываемые определённым персонажам. Так, например, мы можем найти элементы философского диалога в текстах Аристотеля или Фомы Аквинского. В своём докладе я попытаюсь показать, как некоторые философские задачи решаются при использовании философского диалога в диалогах Платона («Государство», «Парменид», «Горгий»), а также

в диалогах ряда средневековых мыслителей, в первую очередь Августина («Кассициакские диалоги», «Монологи», «О музыке», «Об учителе», «Исповедь» и другие).

Ключевые слова: философский диалог, диалогичность, Платон, Августин, средневековая философия

Konstantin Bandurovsky, CSc in Philosophy, Lecturer

Dialogue as a Philosophical Genre: From Plato to Augustine

In my presentation, I aim to demonstrate the specific nature of philosophical dialogue as a distinct genre, differentiated from literary or pedagogical dialogue. We encounter a philosophical dialogue when a philosopher leverages the capabilities of dialogue to address specifically philosophical problems that would be difficult or impossible to resolve without its application. In this sense, not every philosophical text presented in dialogue form necessarily constitutes a philosophical dialogue.The distinguishing characteristic of a philosophical dialogue from other forms is as follows: we cannot transform a philosophical dialogue into a monological form, such as a treatise, without losing significant and essential philosophical meanings inherent in the text. In contrast, when dialogue is used as a literary device or a propaedeutic tool, we can convey the text's essence in a different format without substantial loss of meaning.Philosophical dialogue can also be understood more broadly than merely a literary form. Philosophical dialogicity can persist even if the text lacks explicit division into lines attributed to specific characters. For instance, we can find elements of philosophical dialogue in the writings of Aristotle or Thomas Aquinas. In my presentation, I will attempt to illustrate how certain philosophical problems are resolved through the use of philosophical dialogue in Plato's dialogues (e.g., *Republic*, *Parmenides*, *Gorgias*), as well as in the dialogues of several medieval thinkers, primarily Augustine (e.g., *Cassiciacum Dialogues*, *Soliloquies*, *On Music*, *On the Teacher*, *Confessions*, and others).

Keywords: philosophical dialogue, dialogicity, Plato, Augustine, medieval philosophy

Близнеков Владимир Леонидович, PhD; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия), доцент

Взаимоотношение Бога и человека в труде «Исповедь» Аврелия Августина

В докладе анализируется философское и богословское значение автобиографического сочинения «Исповедь» Аврелия Августина, прежде всего в контексте проблемы взаимоотношения Бога и человека. В докладе отмечается влияние литературного жанра исповеди на его философское учение о личности, а также на его богословские учения о первородном грехе, благодати и свободе воли. Подчеркивается особое значение темы рождения новой религиозной личности автора в его автобиографическом сочинении. Проблема взаимоотношения Бога и человека рассматривается в контексте христианского неоплатонизма Августина. В данном контексте анализируются проблемы любви к Богу, теодицеи, добра и зла, разума и воли. В докладе подчеркивается роль Августина в создании западной раннесредневековой философии на основе принципов христианского неоплатонизма. В докладе делается вывод о большом значении литературного жанра исповеди для античного и средневекового философского текста.

Ключевые слова: Бог, человек, исповедь, личность, любовь, воля

Vladimir Bliznekov, PhD; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia), Associate Professor

Relationship between God and man in the *Confessions* of Augustine Aurelius

The report examines the philosophical and theological significance of the autobiographical work *Confessions* by Augustine Aurelius, primarily in the context to the problem of the relationship between God and man. The report notes the influence of the literary genre of the confession on his philosophical teaching on personality, as well as on his theological teachings on original sin, grace and free will.

The paper emphasizes the special significance of the theme of the birth a new religious personality of the author in his autobiographical work. The report examines the problem of the relationship between God and man in the context of Augustine's Christian Neoplatonism. In this context the report analyzes the problems of love of God, theodicy, good and evil, reason and will. The report emphasizes the role of Augustine in the creation of Western early medieval philosophy based of the principles of Christian Neoplatonism. The paper concludes on the great significance of the literary genre of confession for ancient and medieval philosophical texts.

Keywords: God, man, confession, personality, love, will

Колесников Илья Дмитриевич, кандидат философских наук; Саратовская государственная юридическая академия (Саратов, Россия), доцент; Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова (Саратов, Россия), старший преподаватель

Кто ввёл в философию идею «уподобления богу»: Платон, Сократ или пифагорейцы? Критический анализ Stob. *Ecl*. 2.7.3f*

Стобей (Ecl. 2.7.3f) цитирует сочинение «О телосе», в котором сказано, что платоновскую идею «уподобления богу» («ὁμοίωσις θεῷ») предвосхитили Сократ, Пифагор и Гомер. Гомеровская формула «ἴχνια βαῖνε θεοῖο» не может претендовать на статус источника платоновского учения. Затем автор «О телосе» обращается к «пифагоровой» формуле «ἕπου θεῷ», однако первое упоминание этой формулы в лучшем случае принадлежит Дикеарху, и обычно её приписывали не Пифагору, а «семи мудрецам». На пифагорейский исток идеи уподобления богу может указывать другая формула: «ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ»; но у нас нет оснований отнести

* Исследование выполнено в Самарском государственном техническом университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627, https://rscf.ru/project/24-28-00627/

её к пифагорейцам до Платона (её мог цитировать Аристоксен, но и это маловероятно). Эта формула (как и «ἔπου θεῷ») становится популярной лишь в I в. до н. э. Ещё один аргумент в пользу пифагорейцев отсылает к фразе «люди становятся подобны богам, когда совершают благодеяния и говорят правду» («εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν»); но это было общим местом, а среди авторов числились и другие философы и ораторы. Таким образом, ни одно из трёх предположений о пифагорейском источнике не подтверждается. Иначе обстоит дело с Сократом: на основании свидетельств Ксенофонта мы установили, что Сократ объединил учения предшественников — Анаксимена, Анаксагора и Архелая — и привёл их к схеме: человеческая душа причастна божественному посредством «νοῦς». Кроме того, Сократ был первым, кто перенёс идею уподобления богу в этическую плоскость (X. Mem. 1.6.10): тот, кто ни в чём не нуждается, становится подобен богу.

Ключевые слова: ὁμοίωσις θεῷ, пифагореизм, Сократ, Платон

Ilya Kolesnikov, CSc in Philosophy; Saratov State Law Academy (Saratov, Russia), Associate Professor; Saratov State Conservatory named after L. V. Sobinov (Saratov, Russia), Senior Lecturer

Who introduced the idea of "becoming like God" into philosophy: Plato, Socrates or Pythagoreans? Critical analysis of Stob. *Ecl*. 2.7.3f*

Stobaeus quotes "On the telos," where Plato's idea of "Becoming like God" is attributed to Socrates, Pythagoras and Homer. The Homeric formula «ἴχνια βαῖνε θεοῖο» is not the source of Plato's idea. Then the author of "On the telos" mentions Pythagoras' formula «ἕπου θεῷ». However, the first mention of this formula belongs at best to Dicaearchus, and it was usually attributed not to Pythagoras, but to the "seven sages." The Pythagorean source of Plato's idea «ὁμοίωσις θεῷ»

* The study was supported by the Russian Science Foundation grant No 24-28-00627, https://rscf.ru/en/project/24-28-00627/

is found by some scholars in another Pythagorean formula: «ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ». We have no reason to attribute it to the pre-Platonic Pythagoreans; the earliest mention may belong to Aristoxenus, but this is also unlikely. This formula (like «ἕπου θεῷ») became popular in the 1st century BC. The third argument for the Pythagorean source was based on the phrase: "two most excellent things are given by the Gods to men: to speak Truth, and to do Good ("εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν")». But it is locus communis, and not only Pythagoras, but also other philosophers and orators were considered the author of this statement. None of the three hypotheses about the Pythagorean source were confirmed. Based on Xenophon's evidence, we have established that Socrates combined the ideas of his predecessors (Anaximenes, Anaxagoras, Archelaus) and reduced them to a scheme: the human soul is involved with God through «νοῦς». Socrates was the first to transfer the idea of "becoming like God" from physics to ethics: "to have no wants is divine."

Keywords: ὁμοίωσις θεῷ, Pythagoreanism, Socrates, Plato

Секция 10 «Русская философия и платоническая традиция»

Артемьева Татьяна Владимировна, доктор философских наук, профессор; Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Сократ в российской интеллектуальной культуре эпохи Просвещения

Имя Сократа и его прославленного ученика Платона было в России эпохи Просвещения хорошо известно и окружено почтением. Это были те непререкаемые авторитеты, которые одинаково ценились в различных интеллектуальных сообществах, —- церковном, академическом и дворянском. Достаточно сказать, что имена Платон и Сократ включены в православные святцы и их часто носили священники и монашествующие. И, хотя, эти имена давались не в честь древнегреческих философов, а в честь христианских святых, обыденная этимология с легкостью совмещала эти значения. В моральной философии имя Сократа часто использовалось в качестве нарицательного, как, например, в философских статьях и стихах А. П. Сумарокова, В. К. Тредиаковского, М. М. Хераскова, Г. Р. Державина. Сократ фигурирует также в специфическом жанре «разговоры в царстве мертвых», где персонажи пребывают в том же времени, что и читатель, только находятся в другом «измерении». Это сочинение Н. М. Кутушева «Разговор между Сократом и Волтером в царстве мертвых», «Разговор между Сократом и Альцибиадом», «Разговор Сократа с Эвагором» неизвестного автора. Образ Сократа настолько вошел в российскую культуру, что мыслители искали для него аналоги в реальной жизни. Вероятно, наиболее известный образ «российского Сократа» был предложен М. М. Щербатовым, создавшим своеобразный метафизический парафраз

знаменитому диалогу Платона «Федон». Еще один кандидат в «Сократы» был описан А. Н. Радищевым в краткой биографии его университетского товарища Ф. В. Ушакова. Интересно, что и в XVIII в. находились контексты, в которых Сократ мог предстать «галантным» и даже комическим персонажем, как в «Почте духов» И. А. Крылова, где он изображен танцующим контрданс с Прозерпиной и менуэт с Лукрецией.

Ключевые слова: Сократ, Платон, Сумароков, Тредиаковский, Державин, «Разговоры в царстве мертвых», Россия, эпоха Просвещения

Tatiana Artemyeva, DSc in Philosophy, Professor;
Institute of the philosophy of a human, Herzen University (Saint Petersburg, Russia), Professor

Socrates in Russian intellectual culture of the Age of Enlightenment

The names of Socrates and his illustrious disciple Plato were well known and revered in Enlightenment Russia. They were the unquestioned authorities who were equally valued in various intellectual communities —- ecclesiastical, academic, and noble. In moral philosophy, the name of Socrates was often used as a figurative in the philosophical articles and poems of A. P. Sumarokov, V. K. Trediakovsky, M. M. Kheraskov, G. R. Derzhavin.Socrates also appears in a specific genre 'conversations in the realm of the dead'. This is the work of N. M. Kutushev 'Conversation between Socrates and Voltaire in the Realm of the Dead', 'Conversation between Socrates and Alcibiades', 'Conversation between Socrates and Evagoras' by an unknown author.The image of Socrates became so ingrained in Russian culture that thinkers searched for analogues for him in real life. Probably the most famous image of 'Russian Socrates' was proposed by M. M. Scherbatov, who created a kind of metaphysical paraphrase of Plato's famous dialogue 'Phaedo'. Another candidate for 'Socrates' was described by A. N. Radishchev in a brief biography of his university comrade F. V. Ushakov It is interesting that even in the 18th century there were contexts in which Socrates could

appear as a 'gallant' and even comic character, as in I. A. Krylov's "The Post of the Spirits," where he is depicted dancing a counterdance with Proserpina and a minuet with Lucretia.

Keywords: Socrates, Plato, Sumarokov, Trediakovsky, Derzhavin, *Conversations in the Realm of the Dead*, Russia, Enlightenment

Данилкина Наталья Валерьевна, кандидат философских наук; Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук (Москва, Россия), ассоциированный научный сотрудник

Очерк об утраченной гармонии, или Как *не* понимал свободу Лев Толстой

В статье анализируется неокантианская интерпретация нравственной философии Л. Н. Толстого, предложенная Сергеем Гессеном. Обсуждаются некоторые особенности рецепции Платона в русской философии. Неокантианская перспектива раскрывает новые грани этики и педагогики Толстого в их развитии. В частности, она проливает новый свет на эволюцию понятия свободы у Толстого. В то же время одна из основных идей — идея гармонии истины, добра и красоты — упущена из виду или намеренно утеряна. В учении Толстого «гармония» характеризует реальное природное существование, а не абстрактные формы царства идей. Она изначально присуща человеку и требует бережного отношения. Гармония связана со свободой. По мнению Толстого, человек рождается свободным и сохраняет в себе свободу, если гармонично развивается. Как показано в нашей презентации, понятие «гармония» не вписывается в неокантианскую систему и вынужденно остается, в данном случае, за рамками анализа мысли Толстого.

Ключевые слова: этика, гармония, отрицание, свобода, отрицательные понятия, педагогика, ценности, идеалы, неокантианство, рецепция Платона, философия образования

В докладе анализируется неокантианская трактовка нравственной философии Л. Н. Толстого в работах философа-неокантианца С. И. Гессена «Толстой как педагог» и «Лев Толстой как мыслитель». По мысли Гессена, Толстой — это философ-художник, который оперирует отрицательными понятиями: от неприятия давления культуры на ребенка он переходит к отрицанию творящей культуру личности и, наконец, к отрицательному пониманию добра как «неделания» зла. Мотивы отрицания начинают звучать в его творчестве задолго до «Исповеди»: в «Войне и мире», в педагогических статьях 1860-х годов и даже еще более ранних рассказах. В самом стиле мышления Толстого Гессен усматривает тенденцию к отрицанию, которая отражается в художественном стиле писателя, а с течением времени становится своеобразным обличительным методом постижения сущности явлений, который Гессен именует «методом разоблачения».[1] Сопоставляя тексты, мы проследим, как элементы анализа, в том числе критика негативных понятий, определяемых через отсутствие какого-либо свойства или отношения, связаны с собственными теоретико-методологическими и мировоззренческими установками Гессена. Обратим внимание на некоторые особенности рецепции Платона двумя мыслителями. Увидим, что, открывая новые стороны этики и педагогики Толстого в их развитии, Гессен все же не учитывает одной из важнейших идей.

На наш взгляд, в рассуждениях Толстого слово «гармония», которому не придает особого значения неокантианец, является одним из ключевых. «Красота, правда и добро суть понятия, выражающие только гармонию отношений в смысле правды, красоты и добра», — пишет Толстой.[2] Гармония здесь характеризует не отвлеченные *формы* царства идей, а реальное природное существование. Она изначально, от рождения присуща человеку и требует бережного отношения. Гармония

[1] *Гессен С. И.* Лев Толстой как мыслитель // Гессен С. И. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 545–576.

[2] *Толстой Л. Н.* Кому у кого учиться писать, крестьянским детям у нас или нам у крестьянских детей? // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 30.

непосредственно связана со свободой. Согласно учению Толстого, человек рождается свободным, потому что несет в себе природную гармонию, и он сохранит в себе свободу, если будет развиваться гармонично. В отсутствие гармонии меркнут и отделившиеся друг от друга платоновские «идеалы», и кантовские «цели», восхождение к которым как к ценностным ориентирам является ведущим мотивом неокантианской (баденской) философии образования.[3] Данная особенность мировоззрения Толстого остается за пределами неокантианского анализа. Если же продолжить рассуждение, дополнив его понятием «гармонии», то «метод разоблачения» негативных, разрушающих гармонию сторон общественной жизни у Толстого может быть определен как «отрицание отрицания», восстанавливающее в правах естественную свободу человека и вновь утверждающее гармонию природного существования.

Natalia Danilkina, CSc in Philosophy; Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Associate Research Fellow

An essay on lost harmony, or How Leo Tolstoy did *not* understand freedom

This paper critically examines a neo-Kantian interpretation of Leo Tolstoy's moral philosophy proposed by Sergius Hessen. Some aspects of the reception of Plato in Russian philosophy are discussed. The neo-Kantian perspective reveals new facets of Tolstoy's ethics and pedagogy. In particular, it sheds new light on the evolution of Tolstoy's notion of freedom. At the same time, one of the core ideas — the idea of the harmony of truth, good and beauty — appears to have been overlooked or intentionally lost. In Tolstoy's teaching, 'harmony' characterises real natural existence, not abstract

[3] *Данилкина Н. В.* Становление теории образования С. И. Гессена как «прикладной философии» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, 2009, Т. 2, № 4–1. С. 233–241.

forms of the kingdom of ideas. It is originally inherent in human being and requires careful treatment. Harmony is linked to freedom. According to Tolstoy, human being is born free and she preserves freedom within herself if she develops harmoniously. As demonstrated in our presentation, the notion of 'harmony' does not fit into the neo-Kantian system and therefore must remain outside the scope of the analysis of Tolstoy's thought in this case.

Keywords: ethics, harmony, negation, negative concepts, freedom, liberty, pedagogy, values, ideals, neo-Kantianism, philosophy of education

Ищенко Нина Сергеевна, кандидат философских наук; Луганский государственный аграрный университет имени К. Е. Ворошилова (Луганск, Россия), доцент

Компрометация персонажа у Достоевского: возможности использования в платоновской философии

Доклад посвящен возможности применения изученных в литературоведении способов формирования авторитетности высказывании или их компрометации, использованных Достоевским, писателем, творившим на стыке жанров, включавшем философские диалоги в более сложные художественные произведения. Достоевский затрагивает те же темы, которые интересуют Платона (герой, переступающий границы, самоубийство, идеальное общество, красота и благо), и реализует их в художественном мире своих романов. Описывая реалистических персонажей в реальном мире, Достоевский на самом деле создает альтернативные художественные миры, где действуют иные законы и протекают иные процессы. Истина в этом мире отличается от истины в нашем мире, а изучение этих отличий позволяет понять точку зрения автора. Такие способы как характеристика героя, ситуации, реакции слушателей, рассмотренные в контексте художественного мира в це-

лом, позволяют понять, какие высказывания автор компрометирует, что актуально для изучения платоновской философии, созданной в ненаучном по современным критериям жанре.

Ключевые слова: Платон, Федор Достоевский, авторитетность высказывания, компрометация персонажа, возможные миры

В наши дни жанр философского текста определяется формальными критериями. Философский текст, как и любой научный текст, должен содержать постановку проблемы, обзор литературы, решение проблемы, вывод и перспективы дальнейшего исследования. Эта норма сложилась и установилась в модерных государствах глобализованного мира, то есть хронологически в XIX — XX вв., и в настоящее время является безальтернативной. Эта норма неприменима к философам, творившим до ее становления, то есть до XIX века в Европе. В промежуточной ситуации оказываются философы, творившие в переломный момент становления жанра. Один из самых ярких русских философов в этой маргинальной ситуации смены парадигм является Федор Достоевский. Рассмотрим возможность применения результатов изучения романов Достоевского к творчеству Платона, также творившего на стыке жанров, из-за чего авторитетность многих высказанных в диалогах идей до сих пор проблематична, поскольку не всегда очевидно, какие из них соответствуют философии самого Платона, а какие автор хочет скомпрометировать.

Исследователи давно обратили внимание на важность философского диалога в основных романах Достоевского. Влияние Платона просматривается не только в использовании философских диалогов, но и прослеживается в развитии образов и сюжетных линий, сквозных для его творчества. Это персонаж наполеоновского типа, переступающий границы (в платоновском мире архетипом такого персонажа является Алкивиад), проблема самоубийства, создание идеального общества, совпадение красоты и блага (отвергаемое Достоевским) и ряд других тем. Однако работа за границами

жанра научного философского текста приводит к тому, что Достоевского относят к писателям, а не философам. Одним из способов осмысления философских идей у Достоевского является создание художественного мира, отличного от нашего, где реальны процессы и сущности, проблематизированные в нашем мире. Поскольку Достоевский, как и Платон, пишет на первый взгляд об обычных людях в реальном мире, это отличие миров не бросается в глаза и требует специального исследования. Для этого можно использовать изученные в литературоведении способы компрометации героев, применяемые Достоевским.

Как показывает Валентина Ветловская, Достоевский используется разные способы, чтобы подчеркнуть авторитетность высказываний своих персонажей или их скомпрометировать. Хоть и не сразу, но вдумчивый читатель всегда поймет, говорит ли герой правду или нет, и на чьей стороне автора. Так, авторитетность высказывания или его компрометация выражается с помощью нравственной характеристики героя, характеристики ситуации в целом, описания реакции слушателей на высказывание, а также соотнесение высказывания с художественным миром в целом. Представляется, что применение этих методов работы с текстом будет продуктивным и в случае Платона.

Nina Ishchenko, CSc in Philosophy; Lugansk State Agrarian University named after K. E. Voroshilov (Lugansk, Russia), Assistant Professor

Compromise of a character in Dostoevsky: possibilities of use in Platonic philosophy

The report is devoted to the possibility of applying the methods studied in literary criticism to form the authority of statements or compromise them, used by Dostoevsky, a writer who created at the junction of genres, including philosophical dialogues in more complex works of fiction. Dostoevsky touches on the same themes that interest Plato (the hero crossing boundaries, suicide, ideal society, beauty and goodness), and implements them in the artistic world of his novels. By

describing realistic characters in the real world, Dostoevsky actually creates alternative artistic worlds where different laws and processes take place. The truth in this world differs from the truth in our world, and studying these differences allows us to understand the author's point of view. Such methods as characterization of the hero, situations, and audience reactions, considered in the context of the artistic world as a whole, make it possible to understand which statements the author is compromising, which is relevant for studying Platonic philosophy.

Keywords: Plato, Fyodor Dostoevsky, the authority of a statement, compromising a character, possible worlds

Зайцев Игорь Николаевич, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Европейский Университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Философский текст как ритуал: платоновская диалектика и экзистенциальная драма Достоевского

Доклад посвящён исследованию философского текста как особой формы ритуального действия в свете концепции рефлексивной поэтики О. М. Ноговицына. Исходя из идеи Ноговицына о том, что ритуал представляет собой форму смысла, существующего непосредственно в тексте, анализируется платоновская диалектика. Платоновский диалог, где смысл и форма нераздельны и обретают реальность исключительно в процессе философского разговора, выступает здесь как своего рода философский ритуал, где участники становятся носителями смысла не через сообщение истины, а через само участие в диалектическом действе. Во второй части доклада предлагается сопоставительный анализ платоновской диалектики и экзистенциальной драматики Достоевского. Рассматриваются центральные темы экзистенциальной философии Достоевского, такие как

вина, свобода и моральный выбор, которые приобретают ритуальный характер через страдание и внутреннюю драму героев. Показывается, что философский текст у Достоевского — это тоже форма ритуала, но экзистенциального, где персонаж становится одновременно субъектом и объектом смысла. В заключении подчёркивается, что рассмотрение философского текста как ритуала позволяет глубже понять его как уникальную форму философского мышления и существования.

Ключевые слова: ритуал, платоновская диалектика, экзистенциальная драматика, рефлексивная поэтика, Достоевский, философский текст, смысл

Настоящий доклад посвящён изучению философского текста с точки зрения его понимания как особого ритуала. В качестве теоретической базы используется концепция рефлексивной поэтики, предложенная российским философом Олегом Михайловичем Ноговицыным. Согласно Ноговицыну, ритуал не просто отражает смысл, но непосредственно воплощает его в тексте, причём смысл в ритуале существует неотделимо от его формы. В таком тексте отсутствует внешнее разграничение на «содержание» и «форму», поскольку смысл напрямую переживается и реализуется через само участие в тексте. Это положение становится отправной точкой анализа платоновского диалога.

Платоновская диалектика представляется здесь именно как форма философского ритуала. Важной характеристикой платоновского диалога является то, что философская истина в нём не сообщается напрямую в виде готовых утверждений, а раскрывается в процессе диалогического взаимодействия. Участники диалога не просто обсуждают идеи, они живут ими, переживают философские проблемы на собственном опыте. В этом смысле участники диалога становятся носителями философского смысла именно в силу вовлечённости в разговор, который и оказывается способом философского мышления и существования. Подобная ритуальность платоновского текста формирует уникальный тип отношения к истине — не декларативный, а экзистенциально переживаемый.

Во второй части доклада рассматривается возможность применить этот же подход к текстам Достоевского, который также был склонен к ритуализации философского содержания, хотя и в иной форме. В центре анализа оказывается экзистенциальная драматика произведений Достоевского, таких как «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы» и «Бесы». Для Достоевского ключевыми становятся вопросы свободы, ответственности, вины и морального выбора, которые воплощаются через мучительные внутренние переживания персонажей. Эти переживания представлены у Достоевского не просто как нравственные проблемы, а как глубоко экзистенциальные вопросы, непосредственно затрагивающие суть человеческого бытия.

Особенностью подхода Достоевского является то, что его герои не просто сталкиваются с экзистенциальными дилеммами, но проживают их как внутренний ритуал самопознания, очищения или даже саморазрушения. Герой в произведениях Достоевского оказывается одновременно и субъектом, и объектом переживания философского смысла. Персонаж не просто воплощает какие-то абстрактные идеи — он сам становится носителем, воплотителем этих идей, превращая их из абстрактного смысла в живой опыт. Таким образом, философский текст Достоевского оказывается экзистенциальным ритуалом, через который личность осознаёт себя в предельных формах своего бытия.

В заключительной части доклада проводится сопоставление подходов двух мыслителей: Платона и Достоевского. В обоих случаях философский текст мыслится не как изложение готовых философских доктрин, а как событие смысла, где текст есть ритуал, необходимый для воплощения философской идеи. Вместе с тем, если платоновская диалектика обращена преимущественно к познанию идеального и обретению истины в философском диалоге, то для Достоевского акцент сделан на индивидуальной экзистенции, на экзистенциальной истине личности. Ритуальность у Достоевского выступает не как путь к единой истине, а как внутреннее испытание героя, выявляющее границы человеческой свободы и страдания.

Таким образом, рассмотрение философского текста как ритуала позволяет не только глубже понять специфику платоновской диалектики и экзистенциальной драматики Достоевского, но и ставит вопрос о природе философского текста как особой литературно-философской формы, непосредственно воплощающей и утверждающей смысл человеческого существования. В конечном итоге подобный подход открывает новую перспективу в изучении литературной формы философии и её роли в культуре.

Igor Zaitsev, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; European University at St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), Associate Professor

The Philosophical Text as Ritual: Platonic Dialectics and Dostoevsky's Existential Drama

This paper explores the philosophical text as a distinct form of ritual action, drawing on the concept of reflexive poetics proposed by Oleg M. Nogovizyn. Starting from Nogovizyn's notion that ritual embodies meaning directly within the text itself, the paper analyses Platonic dialectics from this perspective. Platonic dialogue, wherein meaning and form are inseparable, acquires reality exclusively through the philosophical discourse, thus becoming akin to a philosophical ritual. Here, participants do not merely convey truth, but rather become bearers of meaning by virtue of their engagement in the dialectical act. The second part of the paper provides a comparative analysis between Platonic dialectics and Dostoevsky's existential drama. It examines key existential themes in Dostoevsky's work, such as guilt, freedom, and moral choice, which attain a ritualistic dimension through the characters' suffering and internal drama. The philosophical text in Dostoevsky thus emerges as an existential ritual, where the character simultaneously occupies the positions of subject and object of meaning. In conclusion, the paper argues that viewing philosophical texts as rituals offers deeper insights into their unique form of philosophical thinking and existential expression.

Keywords: ritual, Platonic dialectics, existential drama, reflexive poetics, Dostoevsky, philosophical text, meaning

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, доцент; Луганский государственный университет имени Владимира Даля (Луганск, Россия), профессор

Платон как «начало мысли» в концепциях В. Ф. Асмуса и М. К. Мамардашвили

В. Ф. Асмус показал Платона как универсальный текст, в котором даны основы философского мышления как такового. Такой подход можно назвать «эзотерическим» методом. По В. Ф. Асмусу, «идеи» Платона «являются и гипотезами философского познания», которые в дальнейшем были развернуты во всем разнообразии длоктрин европейской философской традиции вплоть до XX века. М. К. Мамардашвили в «Лекциях по античной философии» (1980, пер. изд. — 1997) реконструирует «внутреннего Платона» — его способ представления реальности, отличный от идеологических наслоений. В его изображении Платон становится весьма похожим на Декарта, поскольку акцентируется поиск Платоном первичной достоверности и его «первопроблема» определяется как «проблема сознания». Оба исследователя реконструируют «внутреннего Платона» — его способ представления реальности, отличный от позднейших идеологических «наслоений».

Ключевые слова: Платон, В. Ф. Асмус, М. К. Мамардашвили, начало мысли

> Читайте Платона, потому что многое из того, что вы делаете или будете делать, или подумаете, знаете вы об этом или не знаете, возвращается к этим истокам и существует в них.
>
> *М. К. Мамардашвили*

После последних изданий текстов Платона в начале 1920-х годов, в СССР наследие Платона почти не изучалось, поэтому книга В. Ф. Асмуса «Платон» (1969) стала «прорывом» в этом направлении. (Ей предшествовал очерк в издании избранных диалогов 1965 г., затем переизданный в его книге «Историко-философские этюды» (1984)). В. Ф. Асмус,

как в это время и А. Ф. Лосев, работал в марксистском дискурсе, но втайне оставался православным христианином, что сейчас хорошо известно по свидетельствам его близких. На марксистском языке ему удалось *показать Платона как универсальный текст, в котором даны основы философского мышления как такового*. Такой подход можно назвать «эзотерическим» методом. По В. Ф. Асмусу, «идеи» Платона «являются и гипотезами философского познания. Как такие, они — предел той объективности и всеобщности, которая может быть достигнута познанием, поднимающимся от единичного, частного, множественного, изменчивого, ко всеобщему и единому… бытию». Такое разъяснение *сущности «идей» как универсальной мыслительной операции* становится пропедевтикой философского знания как такового и введением в «начало мысли» (М. Хайдеггер). С другой стороны, по В. Ф. Асмусу, «Платон подверг выработанную им самим теорию «идей» суровой критике» в сторону утверждения онтологической связи идей и вещей. В связи с этим много места В. Ф. Асмус в своей книге уделяет и популяризации работ А. Ф. Лосева 1920-х годов как открытию «подлинного Платона».

Книга М. К. Мамардашвили «Лекции по античной философии» (1980, пер. изд. — 1997) стала еще более смелым применением «эзотерического» метода. В его изображении Платон становится весьма похожим на Декарта, поскольку акцентируется поиск Платоном первичной достоверности и его «первопроблема» определяется как «проблема сознания, но без термина cogito. «Идеи» Платона трактуются М. К. Мамардашвили как «топосы», через которые мы вообще можем что-либо помыслить. Идеи — это универсальные бытийные структуры, действующие в нас, но требующие встречного усилия понимания: «Ни добро, ни честь, ни справедливость неопределимы раз и навсегда, утверждает Платон». Платон вводит в мышление «идеи» как то, «что можно было бы назвать пустыми формами. Формы, которые в принципе беспредметны, не определяемы и по отношению к которым бытие нас как личностей, как моральных субъектов или как мыслящих, познающих субъектов есть конкретизация, заполнение нами этой пустой формы».

М. К. Мамардашвили также акцентирует эзотерический смысл занятий философией: у Платона «мудрец, ушедший туда, где обитает мудрость (ушедший — в смысле, скажем так, шаманского путешествия, не реального, а путешествия в некое пространство, в котором душа снова встречается со своими прежними встречами с Богом) обязан вернуться». Это касается и отдельных концепций, например, государства: «В нынешних философских кругах… принято поносить Платона как идейного отца Гулага… На самом деле платоновская конструкция есть способ продумывания того, что такое вообще социальная связь, и на чем эта связь может держаться… Платон просто излагает своего рода теорию балансирования и разделения властей. А власти представляют в общественной структуре то, что есть и дано в человеке, и что разыгрывается путями, не зависящими от намерений». Тем самым, М. К. Мамардашвили реконструирует «внутреннего Платона» — его способ представления реальности, отличный от идеологических наслоений.

Vitaliy Darenskiy, DSc in Philosophy, Associate Professor; Lugansk State University named after Vladimir Dahl (Lugansk, Russia), Professor

Plato as the "beginning of thought" in the concepts of V. F. Asmus and M. K. Mamardashvili

V. F. Asmus showed Plato as a universal text, which provides the foundations of philosophical thinking as such. This approach can be called the "esoteric" method. According to V. F. Asmus, "the ideas of Plato are also hypotheses of philosophical cognition," which were later expanded in all the diversity of the doctrines of the European philosophical tradition up to the twentieth century. M. K. Mamardashvili in Lectures on Ancient Philosophy (1980, trans. ed. — 1997) reconstructs the "inner Plato" — his a way of representing reality, different from ideological layers. In his portrayal, Plato becomes very similar to Descartes, since Plato's search for primary authenticity is emphasized and his "primary problem" is defined as the "problem of consciousness."

Both researchers reconstruct the "inner Plato" — his way of representing reality, different from the later ideological "layers."

Keywords: Plato, V. F. Asmus, M. K. Mamardashvili, the beginning of thought

Демин Ростислав Николаевич; Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург, Россия), преподаватель

«Беседы с петербургским Сократом» Алексея Козлова и платоновские диалоги

Выступление посвящено критике утверждения, что форма сочинения (философский диалог) А. А. Козлова не имеет аналогов в истории русской философии. Анализируются диалогическая форма философствования не только в западноевропейской философской традиции (Платон, Аристотель, Аристипп, Евклид Мегарский, Стильпон, Цицерон и др.), но и в восточной («Мэн-цзы», «Чжуан-цзы», «Вопросы Милинды»). Кратко прослеживается традиция писать философские сочинения в форме платоновского диалога в отечественной философии. Обосновывается положение, что в ряде случаев Козлов сознательно отсылает читателя к таким диалогам Платона, как «Парменид», «Федон», «Пир» и др. Утверждается, в частности, что «вещий», по словам, петербургского Сократа, сон, увиденный им в последней беседе, отсылает нас ко сну, увиденному платоновским Сократом в «Критоне» (Критон 44 ab).

Ключевые слова: форма философского сочинения, диалог, Козлов, Платон

Rostislav Dyomin; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Lecturer

"Conversations with the St. Petersburg Socrates" by Aleksei Kozlov and Plato's dialogues

The presentation is devoted to the criticism of the claim that the form of the composition (philosophical dialogue) by A. A. Kozlov has no analogues in the history of Russian philosophy. The tradition of writing philosophical works in

the form of Platonic dialogue in Russian philosophy is briefly traced. The article substantiates the position that in some cases Kozlov deliberately refers the reader to such dialogues of Plato as "Parmenides," "Phaedo," "Symposium," etc. It is argued, in particular, that the "prophetic" dream, according to St. Petersburg Socrates, which he saw in the last conversation, refers us to the dream seen by Platonic Socrates in Crito (Crito 44 ab).

Keywords: the form of a philosophical essay, dialogue, Kozlov, Plato

Егорова Оксана Сергеевна; Институт философии и права СО РАН (Новосибирск, Россия), младший научный сотрудник

«Русский Платон» и «русский Аристотель»: к постановке вопроса в современном отечественном антиковедении*

В докладе будут рассмотрены ключевые направления научной деятельности современных отечественных антиковедов, посвященные изучению феноменов «русского Платона» и «русского Аристотеля». Дальнейшее сопоставление результатов обозначенных исследований в обобщенном виде наглядно продемонстрирует различия (как в количестве публикаций, так и в их содержании, в методологических подходах), имеющиеся при рассмотрении данных культурных явлений. При этом результаты анализа выявленных «аристотелевских» публикаций, по нашему мнению, в первом приближении позволяют зафиксировать наличие в отечественной культуре феномена «русского Аристотеля», который, ввиду тезиса, высказанного С. С. Аверинцевым и В. В. Бибихиным (о том, что в русской культуре так и не произошло знакомства с наследием Аристотеля), неоднократно подвергался сомнению в современном научном дискурсе.

Ключевые слова: Аристотель, Платон, антиковедение, русская философия, русский Аристотель

* Исследование выполнено в Институте философии и права СО РАН за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01811, https://rscf.ru/project/24-28-01811/

В современном научном дискурсе неоднократно повторяется тезис (восходящий к мнению С. С. Аверинцева и В. В. Бибихина), согласно которому в русской культуре так и не произошло знакомства с наследием Аристотеля (т. е. отсутствует так называемый феномен «русского Аристотеля»), в то время как наследие Платона в нее органически вплетено. Так значительная часть современных отечественных исследований по рецепции наследия Платона посвящена непосредственно изучению феномена «русского Платона». Это работы, нацеленные на выявление особенностей влияния, заимствований, воспроизведения, интерпретаций платоноского наследия в творчестве отдельных российских авторов, либо эпох; определение античных истоков исследуемых идей и их места в мировоззрении отечественных интеллектуалов. Наиболее значимыми исследованиями в данной области, на наш взгляд, являются работы Р. В. Светлова, И. А. Протопоповой, Е. И. Мирошниченко и Л. Я. Подвойского. О высоком интересе отечественных антиковедов к феномену «русского Платона» также свидетельствуют и многочисленные научные сообщества, нацеленные на изучение платоновского наследия в целом (самый яркий пример — «Платоновское философское общество»).

Несколько иное положение дел в современной отечственной науке с аристотелевскими исследованиями. Во-первых, до сих пор в нашей стране отсутствуют какие-либо организации (подобно «Платоновского философскому обществу»), всецело занимающиеся исследованием наследия Аристотеля. Во-вторых, работ, посвященных феномену «русского Аристотеля» в разы меньше, чем работ по «русского Платону». Однако некоторого рода альтернативой в данном случае является появление в последние годы многочисленных тематических научных проектов (Е. В. Афонасина, действующие — Е. В. Алымовой и М. Н. Вольф), нацеленных непосредственно на исследование аристотелевского наследия в русской культуре. Здесь важно отметить и проведение в Москве крупной научной конференция в 2016 г., приуроченной к 2400-летию Аристотеля.

Если говорить о тематических публикациях, вышедших в последние десятилетия, то здесь наблюдаются следующие

тенденции. Примечательно, что в сборнике трудов конференции 2016 г. «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности», большая часть докладов, касающихся вопросов рецепции наследия и персоналии Аристотеля, посвящена рецепции античности в мировой культуре, в то время как «русскому Аристотелю» отводится небольшая доля исследований.

Однако вне данного сборника ситуация весьма отличается — во-первых, отечественных публикаций, посвященных «русскому Аристотелю», несколько больше, чем исследований по рецепции Аристотеля в мировой культуре; во-вторых, методология статей по «русскому Аристотелю» гораздо более разнообразна (даже по сравнению с платоновскими публикациями). Если обобщить, то тематически исследования рецепции аристотелевского наследия в мировой культуре обращаются к трудам отдельных персоналий различных эпох (например, Г. Гроция) или же целых направлений (например, немецкого романтизма, Лондонского Аристотелевского общества).

Как и с случае с платоновскими исследованиями, преимущественно в исследованиях прослеживается две тенденции — изучение античной традиции и рефлексии античности. В публикациях, посвященных феномену «русского Аристотеля», помимо характерных (как для «платоновских» публикаций, так и некоторых исследований по рецепции античности в целом) подходов, а именно — исследование особенностей интерпретации аристотелевского наследия отдельными авторами / в отдельные эпохи, место и роль античности в изучаемых источниках, пути его проникновения, наличествуют следующие.

Во-первых, применение статистического метода, ярким примером чего является статья И. Н. Мочаловой ««Журнал Министерства народного просвещения» как популяризатор Аристотеля: переводы, исследования и дискуссии».

Во-вторых, составление разнообразных тематических библиографических «Перечней» — переводов Аристотеля на русский язык, списка тематических публикаций (например, аристотелевских публикаций в «ЖМНП», или же списка работ

отечественных авторов, посвященных «Афинской политии», составленный М. В. Егорочкиным).

Таким образом, несмотря на некоторые негативные факторы (малочисленность аристотелевских публикаций по сравнению с подобными платоновскими; обращение при изучении феномена «русского Аристотеля» преимущественно к периоду Древней и Средневековой Руси), на наш взгляд, в отечественном аристотелеведении (в том его разделе, занимающимся вопросами рецепции наследия и персоналии Стагирита в мировой и русской культуре) имеется и ряд положительных черт — 1) многообразие методологических подходов, а также 2) активная научно-проектная деятельность.

Результаты данных исследований, на наш взгляд, не только свидетельствуют о наличии феномена «русского Аристотеля», но и способствуют его дальнейшему изучению.

Oksana Egorova; Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia), junior researcher

"Russian Plato" and "Russian Aristotle:" on posing the question in modern Russian classical studies*

The report will examine the key areas of scientific activity of modern Russian classical scholars devoted to the study of the phenomena of the "Russian Plato" and "Russian Aristotle." Further comparison of the results of the indicated studies in a generalized form will clearly demonstrate the differences (both in the number of publications and in their content, in methodological approaches) that exist when considering these cultural phenomena. At the same time, the results of the analysis of the identified "Aristotelian" publications, in our opinion, as a first approximation allow us to record the presence of the phenomenon of the "Russian Aristotle" in Russian culture, which, in view of the thesis expressed by

* The research was carried out at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences with the financial support of the Russian Science Foundation, project No 24-28-01811, https://rscf.ru/en/project/24-28-01811/

S. S. Averintsev and V. V. Bibikhin (that Russian culture has never become acquainted with the legacy of Aristotle) has been repeatedly questioned in modern scientific discourse.

Keywords: Aristotle, Plato, Classical Studies, Russian Philosophy, Russian Aristotle

Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Сократ в сочинениях Ивана Тургенева

В докладе рассматриваются случаи упоминания Сократа в литературном наследии И. С. Тургенева. Имя афинского мудреца встречается в сатирической поэме «Помещик», где описывается кабинет русского барина, и на шкафу помещен бюст какого-то прославленного деятеля древнегреческой культуры: «Эсхил, Сократ, Аристофан…» О физиономии Сократа подробно говорится в рассказе «Хорь и Калиныч», где повествователь сравнивает с афинским мудрецом одного из главных героев очерка — Хоря. Но этот тургеневский герой схож с Сократом не только внешне, но также манерой разговора, ему присущи «философические» черты, которые сближают его с Сократом; оба любят задавать вопросы, и им обоим присуща ирония. В повести «Собака» говорится о проявлениях сверхъестественного в реальной жизни. Рассказчик упоминает Сократа, которому тоже было бы не под силу объяснить то невероятное и ужасное, с чем он лично столкнулся в действительности. Писатель употребляет высказывания, которые традиция приписывала эллинскому философу, знает о мудром «незнании» Сократа, выделяет его как первейшего из всех философов.

Ключевые слова: русская литература XIX века, античные реминисценции, Сократ, Иван Тургенев, «Хорь и Калиныч», рецепция

В русской литературе XIX века образ Сократа присутствует довольно часто. В поэзии и прозе «золотого века нашей словесности» Сократ появляется в разных контекстах, порой

весьма неожиданно. В докладе рассматриваются случаи упоминания Сократа в литературном и эпистолярном наследии Ивана Сергеевича Тургенева (1818–1883).

В сатирической поэме «Помещик» (1845) Тургенев описывает «унылый, / Славяно-русский кабинет» русского барина, где на шкафу помещена копия античного бюста. Кто именно этот «безносый, бородатый <…> гипсовый мудрец» с «ликом задумчивым», повествователь точно сказать не может, поэтому, будто скороговоркой, перебирает имена: «Эсхил, Сократ, Аристофан…» (?) (XI.172). Должно быть, сложно определить, кому из великих древних принадлежит облезлое изображение, поскольку у «этого истукана» отбит нос, а может, рассказчик называет тех классиков, кого помнит еще из школьной программы?

Подробнее о физиономии Сократа говорится в рассказе «Хорь и Калиныч» (1847), которым открывается тургеневский сборник «Записки охотника». Здесь повествователь сравнивает с афинским мудрецом одного из главных героев очерка — Хоря. Сей мужичок, давно уже живущий со своей семьей отдельно от других помещичьих крестьян деревни, похож на Сократа внешним видом: «лысый, низкого роста, плечистый и плотный. <…> Склад его лица напоминал Сократа: такой же высокий, шишковатый лоб, такие же маленькие глазки, такой же курносый нос». Далее писатель вносит дополнительные штрихи к портрету героя: у него курчавая борода и усы. Тургеневский герой схож с Сократом не только внешне, но также манерой разговора, его речь — «простая, умная речь русского мужика». Рассказчик подмечает в Хоре «философические» черты, которые сближают его с Сократом: он назван «старым скептиком», «человеком положительным», «рационалистом», это «умный мужик», который «выражается мудрено». Этих двух персонажей (ведь и Сократ Афинский нам известен как герой сочинений его даровитых учеников — писателей Ксенофонта и Платона) роднит друг с другом еще и то, что оба любят задавать вопросы, и им обоим присуща ирония. Их сближает даже то, что Хорь, как и Сократ, не жаловал грамоты, правда, о Хоре говорится, что он ее и не знал вовсе, поскольку не был обучен,

а вот афинский философ, хотя и не написал никаких сочинений, был знатоком языка, лексикологии, этимологии, семантики; взять хотя бы платоновский диалог «Кратил», где Сократ со знанием дела рассуждает «о правильности имен, присущей каждой вещи от природы» (Plat. *Crat*. 383a), о происхождении имен и языка, и о том, возможно ли понять сущность вещи, если известно ее имя. Рассказчик говорит о пренебрежительном отношении Хоря ко всем женщинам и к своей жене-старухе, которая была «сварливой, <…> беспрестанно ворчала и бранилась». Тут сразу вспоминается пресловутая Ксантиппа, женушка Сократа, — пожалуй, одна из наиболее известных женщин античности и уж точно самая известная из жен философов всех времен и народов. Сократова супруга прославилась как раз-таки своей сварливостью, руганью и бранью. Сближает Хоря с Сократом даже такая бытовая деталь как уход за собой, за своим домом и хозяйством. Сократ не заботился о своем внешнем виде, поэтому в сочинениях Платона и Ксенофонта есть указания на то, что умытый, в сандалиях и чистом плаще Сократ — явление редкое (см. Plat. *Symp*. 174a; Plat. *Phdr*. 229a; Xen. *Memor*. I. 6. 2). И у Тургенева рассказчик отмечает этот «порок» своего героя-собеседника.

Повесть «Собака» (1864) относится к мистическим сочинениям Тургенева с элементами триллера. В один из вечеров заходит разговор о том, что «несообразно с законами натуры», то есть о проявлениях сверхъестественного в реальной жизни. Как во многих рассказах и повестях Тургенева, здесь представлен рассказ в рассказе: собравшейся столичной компании провинциальный помещик Порфирий Капитоныч излагает прелюбопытную (и страшноватую) историю загадочного содержания, которая с ним некогда приключилась. Рассказчик упоминает Сократа, которому тоже было бы не под силу объяснить то невероятное и ужасное, с чем он лично столкнулся в действительности. Этот «великий филозóф», как называет Порфирия Капитоныча один из слушателей, ссылается на двух прославленных мудрецов: один взят из классической древности (Сократ), а второй — из новоевропейского недавнего прошлого (Фридрих Великий).

Имя Сократа несколько раз встречается и в эпистолярном наследии Тургенева: в письме 1849 г. Полине Виардо (на французском); в письме 1853 г. П. В. Анненскому, где писатель сравнивает с Сократом Иоганна Мерка, «с которого Гёте списал Мефистофеля, подпустив в него диавольщины»: «Мерк — как Сократ — любил, чтобы его называли повивальной бабкой чужих мыслей». И дважды в письмах своим корреспондентам в апреле 1878 г., когда И. С. Тургенев из-за болезни задержался в Париже: в письме П. В. Анненскому писатель сообщает, что ему пришлось перенести время отъезда: «теперь я, как Сократ, знаю только то, что ничего не знаю»; и теми же словами в письме М. М. Стасюлевичу.

Тургенев не писал трудов о Сократе, Платоне, софистах да и вообще на темы из истории античной Греции, но в нескольких его сочинениях разных лет мелькает имя легендарного босоногого мудреца из Афин. Все случаи упоминаний Сократа у Тургенева связаны со сравнениями. Писатель употребляет высказывания, которые традиция приписывала эллинскому философу, знает о мудром «незнании» Сократа, выделяет его как первейшего из всех философов. Упоминание о майевтическом методе философа и его иронии — интересные детали, свидетельствующие о знакомстве русского писателя с сократовскими приемами беседы.

Alexander Sinitsyn, CSc in History, Associate Professor;
Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Socrates in the works of Ivan Turgenev

The report examines the cases of Socrates being mentioned in the literary legacy of Ivan S. Turgenev. The name of the Athenian sage is found in the satirical poem "Pomeshchik" (*A Country Gentleman*), which describes the office of a Russian gentleman, and on the cabinet is placed a bust of some famous figure of ancient Greek culture: "Aeschylus, Socrates, Aristophanes…" Socrates' physiognomy is described in detail in the story "Khor and Kalinych," where the narrator compares with the Athenian sage one of the main

The heroes of the essay are Khor. But this Turgenev hero is similar to Socrates not only in appearance, but also in the manner of conversation, he has "philosophical" features that bring him closer to Socrates; both like to ask questions, and they both have irony. The story "*The Dog*" talks about the manifestations of the supernatural in real life. The narrator mentions Socrates, who also would not be able to explain the incredible and terrible things that he personally encountered in reality. The writer uses statements that tradition attributed to the Hellenic philosopher, knows about the wise "ignorance" of Socrates, singles him out as the foremost of all philosophers.

Keywords: Russian literature of 19th century, antique reminiscences, Socrates, Ivan Turgenev, *Khor and Kalinich*, reception

Тонковидова Анна Викторовна; Кубанский государственный университет (Краснодар, Россия), преподаватель

Символизм как литературная форма выражения соборности в русской философии на основе рецепции философии Платона

Философские тексты Сергея Булгакова, Павла Флоренского и Семена Франка можно вписать в единую традицию последователей Платона. Обращение к платонизму у философов не случайно и объясняется тем, что они посредством символических форм и метафор, описывающих соборность, стремятся в своих философских системах преодолеть разделенность трансцендентного и имманентного измерений соборности, которая возможна в религиозной общественности. Символика, описывающая аскезу, направленную на достижение целеполагающих параметров соборного единства в религиозной общественности, позволяет перенести трансцендентные смыслы в мир имманентного. Символизация прослеживается в таких смыслах как подвижничество и странствование, которые являются выражением в литературной форме трансцендентных смыслов соборного единства, его целеполагающих параметров в религиозной общественности.

Символическая окраска литературных форм философских работ авторов раскрывает внутренние смыслы символов, отражающих идеальную реальность.

Ключевые слова: символы соборности, аскеза, религиозная общественность, подвижничество, странствование

Символическое измерение бытия понятий Сергей Булгаков представляет в «Трагедии философии». В «Философии имени» он пишет, что значение имен также имеет символический контекст, что согласуется с пониманием символов у Павла Флоренского, как бытия, которое больше самого себя и предстает в философии как символические проекции трансцендентного в имманентном по Булгакову.

Мерцание символов прослеживается в литературных формах Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Семена Франка. В работах авторов мы находим символическое литературное описание соборности как религиозной общественности с присущими ей трансцендентными и внеисторическими чертами.

Можно выявить присутствие символически-смыслового аспекта в обозначенный период становления соборности в литературных формах русской философии. Определяется, что первоначально у Сергея Булгакова возникает символически-смысловая интерпретация соборности в первой половине XX века.

Платоновская традиция определяет булгаковское прочтение основных параметров соборности в религиозной общественности: апокалиптичность, индивидуальное богопостижение, трансцендентное понимание Бога, видение собственного пребывания в соборном единстве с Богом исключительно в сфере трансцендентного.

Франк продолжает данную традицию, заданную Сергеем Булгаковым для представления религиозной общественности. Он пишет о состоянии Богочеловеческом как о событии или прожитии, обладающем онтологической основой. Литературной формой, которая служит выражением платоновской традиции в текстах, является символизация. Символ

«странствование» мы встречаем в работе Сергея Булгакова «Средневековый идеал и новейшая культура», символ «подвижничество» появляется в тексте «Столп и утверждение истины» Павла Флоренского, Николай Бердяев обращается к символике подвижничества в работе «Смысл творчества», у Семена Франка упоминание символа «странствие» присутствует в книге «Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии».

В символах странствования у Сергея Булгакова, подвижничества у Павла Флоренского и Николая Бердяева, странствия у Семена Франка описывается аскеза, интерпретируемая как деятельность, включающая действия, соответствующая религиозной форме социальности концептуальной модели соборности, ведущая к достижению ключевых параметров состояния соборного единства.

Смыслы символов соборности религиозной социальности проявляются в действительности через аскезу (деятельность), описанную в работах философов, предполагающую индивидуальное проживание состояний соборности в эсхатологической устремленности, избранности, мессианизме и мученичестве личности на всем протяжении ее аскетического пути к Божественному миру.

Anna Tonkovidova; Kuban State University
(Krasnodar, Russia), Lecturer

Symbolism as a literary form of expression of sobornost in Russian philosophy based on the reception of Plato's philosophy

The philosophical texts of Sergei Bulgakov, Pavel Florensky and Semyon Frank can be included in a single tradition of Plato's followers. The philosophers' appeal to Platonism is not accidental and is explained by the fact that they, through symbolic forms and metaphors describing sobornost, strive in their philosophical systems to overcome the separation of the transcendental and immanent dimensions of sobornost, which is possible in a religious community.

Symbolism describing asceticism aimed at achieving the goal-setting parameters of conciliar unity in a religious community allows transcendental meanings to be transferred to the world of the immanent. Symbolization can be traced in such meanings as asceticism and wandering.

Keywords: symbols of sobornost, asceticism, religious community, asceticism, wandering

Гравин Артём Андреевич, кандидат технических наук; Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), научный сотрудник; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Язык философии vs. Философия языка (соотношение лингвофилософских дискурсов В. В. Бибихина и Л. А. Гоготишвили)*

В докладе будут рассмотрены проблемы построения философского дискурса о языке и критерии формирования возможных языков философии. Философствование о языке будет рассмотрено в связи с вопросами о его объективации (можно ли объективировать язык средствами языка?) и его деятельностном характере (можно ли исследовать процессуальное измерение языка?). Для ответа на этот вопрос будет рассмотрена сама природа вопрошания о языке. Далее будет рассмотрен вопрос о достижимости адекватности философского языка предполагаемой им внеязыковой действительности. С точки зрения лингвистики возможность всякой референции обеспечивается языковой коммуникацией. В связи с этим будут рассмотрены характерные осо-

* Исследование выполнено в ИМЛИ имени А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00248, https://rscf.ru/project/24-18-00248/

бенности «философской» коммуникативности. В качестве теоретического основания исследования будет использован дискуссионный сюжет в истории современной отечественной философии — спор двух учеников А. Ф. Лосева, В. В. Бибихина и Л. А. Гоготишвили, по поводу интерпретации лосевской философии языка. Среди прочего, их позиции отличают тем, что Бибихин оспаривает «платоническую» позицию Лосева, а Гоготишвили развивает её в феноменологической перспективе.

Ключевые слова: философия языка, язык философии, символ, Лосев, Бибихин, Гоготишвили

Artyom Gravin, CSc in Technics; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Senior Researcher; National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia), Researcher; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher

Philosophy of Language *vs* Language of Philosophy (correlation of linguophilosophical discourses of V. V. Bibikhin and L. A. Gogotishvili)*

The paper deals with the problems of constructing a philosophical discourse on language and the criteria for the formation of possible languages of philosophy.Philosophizing about language is considered in connection with the questions of its objectification (can language be objectified by means of language?) and its activity character (can the processual dimension of language be investigated?). To answer this question, the very nature of the question of language will be examined.Next, the question of the achievability of the adequacy of philosophical language to the extra-linguistic reality it presupposes will be considered. From a linguistic

* The research was carried out in A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00248, https://rscf.ru/en/project/24-18-00248/

point of view, the possibility of all referentiality is ensured by linguistic communication. In this regard, the characteristic features of "philosophical" communicativity will be examined.The theoretical basis of the study will be a controversial topic in the history of modern Russian philosophy — the dispute between two disciples of A. F. Losev, V. V. Bibikhin and L. A. Bibikhin. Bibikhin and L. A. Gogotishvili over the interpretation of Losev's philosophy of language. Their positions differ, in particular, in that Bibikhin disputes Losev's "Platonic" position, while Gogotishvili develops it in a phenomenological way.

Keywords: philosophy of language, language of philosophy, symbol, Losev, Bibikhin, Gogotishvili

Чулков Олег Алексеевич, кандидат философских наук, доцент; Государственный университет морского и речного флота им. адмирала С. О. Макарова (Санкт-Петербург, Россия), доцент

«Гностическая мерзость»: к феноменологии «неток»

В докладе рассмотрены два варианта романа В. В. Набокова «Приглашение на казнь» — оригинальный русскоязычный текст, изданный в 1939 г. и авторизированный перевод на английский язык Д. А. Набокова, опубликованный в 1959. Сопоставление двух версий позволяет уточнить семантическое значение основного смыслообразующего элемента романа — изобретенной автором оптической игрушки называемой «нетка». Принцип «нетки» (бесформенный предмет, отражающийся в искривленном зеркале), иллюстрирует «гностическую мерзость» («гносеологическую гнусность»), по обвинению в которой главный персонаж романа приговорен к отсечению головы. Прослеживаются ключевые моменты сюжетной линии романа в которых эффект «нетки» используется для наглядной демонстрации в литературном произведении платоновской философемы «должен же существовать образец, если существует кривая копия». Высказывается предположение, что

выполненный Д. В. Набоковым перевод на английский язык является своего рода «неткой» по отношению к исходной версии романа.

Ключевые слова: оптические метафоры, «нетка», В. В. Набоков, «Приглашение на казнь»

Жизнь «среди плотных на ощупь привидений» главного персонажа романа В. В. Набокова «Приглашение на казнь» Цинцинната Ц. завершилась смертным приговором по обвинению в «гносеологической гнусности» и казнью через отсечение головы. Сопоставление текста оригинала (1939 г.) с авторизированным переводом на английский язык, выполненным Д. В. Набоковым (1959 г.) позволяет уточнить семантическое значение смыслообразующих конструктов романа. Из предисловия к переводу следует, что заглавие английского текста (“*Invitation to a Beheading*”) соответствует первоначальному замыслу автора: роман был бы назван «Приглашение на отсечение головы», если бы не «спотычка» с неблагозвучным повторением суффикса. Предъявленное Цинциннату обвинение в английской версии также приобретает несколько иной смысл: не «гносеологическая гнусность, а «гностическая мерзость» (“*gnostical turpitude*”). Гносеологическая «гнусность / мерзость» гностицизма выражена тезисом Цинцинната: «должен же существовать образец, если существует кривая копия». Этим логическим умозаключением намечен основной вектор сюжетной линии романа, композиционным центром которой является упоминание особого рода предметов — «неток», бесформенных «вещиц», которые, отражаясь в прилагаемом к ним искривленном зеркале, порождают иллюзию «прелестной картинки».

В англоязычной версии романа для неологизма «нетка» Набоковыми (создателем исходного текста и его сыном — автором перевода) изобретен термин “nonon.” *No non* — сокращенная формула диалектической процедуры отрицания отрицания, гегелевского «снятия» противоположности тезиса и антитезиса с переходом к новому качеству: «нет на нет давало да, все восстанавливалось, все было хорошо, — и вот из бесформенной пестяди получался в зеркале чудный стройный об-

раз (*a wonderful sensible image*)». Из какой-нибудь «кошмарной каши» в результате такого рода апокатастасиса возникал образ человека: «это были вы, но ключ от вас был у зеркала».

Эпизодические события, сконструированные по принципу «нетки», выстраиваются в романе следующем порядке: адвокат и прокурор зеркально отражают друг друга — «закон требовал, чтобы они были единоутробными братьями, но не всегда можно было подобрать, и тогда гримировались» (гл. I); в газетах опубликованы две фотографии дома Цинциннata, на каждой из которых запечатлен фотограф, делающий снимок для своего издания (гл. II); стены камеры вдруг начинают «выгибаться и вдавливаться» (*to bulge and dimple*) «как отражения в поколебленной воде» (гл. V); дед Марфиньки явился в тюремную камеру, с портретом «туманной» женщины (своей матери), «державшей в свою очередь какой-то портрет» (гл. IX); палач и его жертва направляются к месту казни в одной коляске; на левом бицепсе месье Пьера изображена «бирюзовая женщина», эту же женщину во плоти Цинциннат замечает в толпе у эшафота; заместитель управляющего городом анонсирует непосредственно перед казнью премьеру опера-фарса «Сократись, Сократик» (гл. XX); самое имя Цин-цин-нат состоит из прилаженных друг к другу повторяющихся слогов.

Для создания стереоскопического эффекта фантомный образ собран из двух половинок, взаимно восполняющих несовершенство друг друга. Отсутствие одной из составляющих «нетки», разрушает иллюзию, возвращая Цинциннata к грубой безóбразной реальности: его «гностическая мерзость» истолковывается как «непроницаемость» (*impenetrability*), непрозрачность (*opacity*), препона (*occlusion*) — для него нет парного зеркала, отражение в котором придало бы ему подобающее «мнимой природе мнимых вещей» обличие. Лишь в одном эпизоде «неткой» для него становятся глаза Цецилии Ц.: «… словно проступило нечто, настоящее, несомненное (в этом мире, где все было под сомнением), словно завернулся краешек этой ужасной жизни, и сверкнула на миг подкладка <…> Мгновение накренилось и понеслось».

Проблеск подлинной реальности при свидании с матерью акцентуирует фатальное для Цинциннata отсутствие отца, ко-

торый мог/должен быть искомой второй половинкой его «нетки». О мимолетной встрече с ним Цецилия сообщает «Он тоже, как вы, Цинциннат…». Возможно бродяга, беглец, праздный прохожий, но «Ведь обмануться нельзя! Человек, который сжигается живьем, знает небось, что он не купается у нас в Стропи. То есть я хочу сказать: нельзя, нельзя ошибиться…» Зияющая пустота зеркала — напоминание о безвозвратности ухода отца, после которого бытийная неполнота человеческой жизни восполнима лишь в регистре воображаемого. В действительности же недостающая половинка «нетки» почти всегда безвозвратно утрачена. Возможно, осознавая себя демиургом иллюзорного мира, это обстоятельство принимал во внимание В. В. Набоков, доверив сыну создание *"Invitation to a Beheading"* — своего рода «нетки» по отношению к «Приглашению на казнь».

Oleg Chulkoff, CSc in Philosophy, Associate Professor; Admiral Makarov State University of Maritime and Inland Shipping (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

"Gnostical turpitude:" towards the phenomenology of "nonons"

The report examines two versions of V. V. Nabokov's novel "Invitation to a Beheading" — the original Russian-language text published in 1939, and the authorized translation into English by D. A. Nabokov, published in 1959. A comparison of the two versions allows us to clarify the semantics of the main meaning-forming element of the novel — an optical toy called a "nonon." The principle of the "nonon" (a shapeless object reflected in a curved mirror) illustrates the "gnostic turpirude" ("gnoseological abomination"), on charges of which the main character of the novel is sentenced to beheading. The key moments of the plot line of the novel are traced: the "nonon" effect is used to clearly demonstrate Plato's philosopheme "there must be a model if there is a crooked copy." An assumption is made that the work by D. V. Nabokov's translation into English is a kind of "nonon" in relation to the original version of the novel.

Keywords: optical metaphors, *nonon*, V. V. Nabokov, "Invitation to a Beheading"

Зоткин Алексей Александрович, кандидат политических наук; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия), доцент

Мифологема Атлантиды в творчестве Платона и откликах Ф. Бэкона и Д. С. Мережковского

Рассматривая тексты Платона в поисках идей, релевантных современности, мы неизбежно обращаемся к его трудам последних лет, в которых автор представляет квинтэссенцию предыдущих работ и обращается к грядущему. К числу его итоговых произведений относятся «Тимей» и «Критий», в которых он нам подарил свой знаменитый миф об Атлантиде. Среди трудов потомков, которые оставили, пожалуй, самые значимые отклики на Платонову мифологему — неоконченная работа Ф. Бэкона «Новая Атлантида» (1627) и фундаментальный труд Д. С. Мережковского «Тайна Запада. Атлантида — Европа» (1930). Несмотря на незавершенность «Новой Атлантиды», Ф. Бэкон вполне определенно выразил в ней основную мысль произведения. Он полагал, что оптимальный путь развития Европы — в безудержном развитии наук, что, по Платону, явно недостаточно для блага государства, в пределе даже гибельно. Через три века Д. С. Мережковский обратил внимание на фатальное сходство жизненных путей, избранных мифической Атлантидой и исторической Европой, и, главное, на необходимость предотвращения конца ее истории, схожего с катастрофическим концом атлантов: «Будет ли новая всемирная война — конец Атлантиды-Европы, мы не знаем, но знаем, что может быть, и что все мы должны что-то сделать или попытаться сделать, чтоб этого не было».

Ключевые слова: Платон, Атлантида, Ф. Бэкон, Д. С. Мережковский, конец истории

Проблемное поле диалогов позднего Платона «Тимей» и «Критий» перекликается с насущнейшей проблемой сегодняшнего дня: кризисом современной цивилизации, без малого сто лет стоящей перед угрозой тотальной ядерной катастрофы и занятой поиском выхода из него. Этими диалогами философ подытоживает сквозную тему размышлений о спра-

ведливом социальном бытии в его связи с природой космоса и человека. Двумя значимыми вехами в ее осмыслении стали диалоги «Государство» и «Законы». Общий смысл, который их объединяет: для оптимально обустроенной жизни обществу и человеку необходима безусловно устойчивая связь с миром, выходящим за пределы как материального, так и политического бытия, с миром космоса и выше, миром Блага. «Тимей» и «Критий» добавляют: и для выживания.

Первым критиком идей Платона стал Аристотель, которому приписывают даже отнесение знаменитого «Платон мне друг, но истина дороже» к мифу, изложенному Платоном в его итоговых «Тимее» и «Критии», мифу об Атлантиде. И это в свете критики Аристотелем «Государства» и «Законов» совсем не удивительно. Полемика ученика с учителем, то затихая, то разгораясь вновь, продолжилась в последующем и длится по сей день.

Показательное созвучие идеям Аристотеля при рассмотрении мифа об Атлантиде мы обнаруживаем много позже, в начале Нового времени, в «Новой Атлантиде» Ф. Бэкона, который, заявив о том, что полностью учел предостережение Платона, по сути дела в качестве ведущих объявляет те идеи, приверженцем которых выступил в полемике с Платоном Аристотель. «Знание — сила», провозглашает Бэкон. Научное знание, согласно Бэкону, дает «два рода власти: власть над природой и власть над людьми». Основной задачей Дома Соломона, средоточия научной, и не только, власти на острове Бенсалеме, этой новой Атлантиде, является установление господства человека над природой и людьми при помощи научного знания, основателем которого и выступил когда-то Аристотель.

Через три века после Ф. Бэкона Д. С. Мережковский в своем фундаментальном труде «Тайна Запада. Атлантида — Европа» обратил внимание на фатальную схожесть жизненных путей, избранных мифической Атлантидой Платона и исторической Европой, и, главное, на необходимость предотвращения конца ее истории, схожего с концом повествования Платона об атлантах: «Будет ли новая всемирная война — конец Атлантиды-Европы, мы не знаем, но знаем, что может быть, и что все мы должны что-то сделать или попытаться сделать, чтоб этого не было».

Диалоги Платона по своему жанру носят открытый характер, невольно или вольно вовлекая вдумчивого читателя в заинтересованный дискурс собеседников. Незавершенная Платоном трилогия «Тимей»-«Критий»-«Гермократ» требует от исследователя этих диалогов кратно большей вовлеченности. А нынешняя цивилизационная ситуация обязывает нас сделать это: вникая в смысл мифологем Платона, найти ответы на злободневные вопросы современности.

Alexey Zotkin, CSc in Political science; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Assistant Professor

The mythologem of Atlantis in the works of Plato and the responses of F. Bacon and D. S. Merezhkovsky

Concerning Plato's texts in search of the ideas most relevant to the modernity, we inevitably turn to his latest works, in which the author presents the quintessence of previous works and addresses the future. Among his final works are "Timaeus" and "Critias," in which he gave us his famous myth of Atlantis. Among the works of descendants who left, perhaps, the most significant responses to Plato's mythologeme are the unfinished work of F. Bacon "New Atlantis" (1627) and the fundamental work of D. S. Merezhkovsky "The Mystery of the West. Atlantis — Europe" (1930). Despite the incompleteness of "New Atlantis," F. Bacon quite clearly expressed the main idea of the work. He believed that the optimal path of development of Europe is in the unrestrained development of sciences, which, according to Plato, is clearly not enough for the good of the state and may even be disastrous. Three centuries later, D. S. Merezhkovsky drew attention to the fatal similarity of the life paths chosen by the mythical Atlantis and historical Europe, and, most importantly, to the need to prevent the end of its history, similar to the catastrophic end of the Atlanteans: "Whether there will be a new world war — the end of Atlantis-Europe, we do not know, but we know that it can be, and that we must all do something or try to do something to prevent this from happening."

Keywords: Plato, Atlantis, F. Bacon, D. S. Merezhkovsky, the end of history

Круглый стол «Герменевтика классического текста как форма философской самоидентификации»

Протопопова Ирина Александровна, кандидат культурологии, доцент; Платоновский исследовательский научный центр (Москва, Россия), руководитель; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Платон и Лакан // Сократ и Алкивиад: «Пир» и «Перенос»*

В докладе будет рассмотрена интерпретация Лаканом платоновского «Пира» в 8-м семинаре, «Перенос». Главное внимание будет уделено концепции лакановского субъекта, чья «расколотость» и «расщепленность» связана, по Лакану, с «отражением» т. н. «стадии зеркала» и метафорически с мифом о Нарциссе и подобными. Сходство и различия интеллектуальных стратегий Лакана и Платона относительно «субъектности» будет проанализирована в первую очередь через трактовку платоновского мифа о рождении Эрота.

Ключевые слова: Лакан, Платон, «Пир», децентрация субъекта, миф о Нарциссе, Эрот, желание, нехватка, перенос

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Irina Aleksandrovna Protopopova, CSc in Culturology, Associate Professor; Platonic Research Center (Moscow, Russia), Head; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Major Research Fellow

Plato and Lacan / Socrates and Alcibiades: the *Symposium* and the *Transference**

The report will examine Lacan's interpretation of Plato's *Symposium* in the 8th seminar, "Transference." The main attention will be paid to the concept of the Lacanian subject, whose "cleavage" and "cleavage" are connected, according to Lacan, with the "reflection" of the so-called "mirror stage" and metaphorically with the myth of Narcissus and the like. The similarities and differences between Lacan's and Plato's intellectual strategies regarding "subjectivity" will be analyzed primarily through the interpretation of Plato's myth of the birth of Eros.

Keywords: Lacan, Plato, *Symposium*, decentration of the subject, myth of Narcissus, Eros, desire, scarcity, transference

Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Ноология, апофатика и скептицизм**

Соотнесение базовых концептов неоплатонизма, его эпистемологических, ноологических идей и апофатики с античным скептицизмом время от времени встречается в исследовательских трудах. Мы попробуем обнаружить причины этого явления: исторические (связанные с эволюцией толкования наследия Платона), содержательные (касающиеся темы ума в античной метафизике), а также формально-дискурсивные (связанные с механизма-

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

ми трансляции различных дискурсов между школами и поколениями мыслителей). Исследование ноологии Плотина позволяет увидеть новации, внесенные им в понимание интеллекта и реальности умопостигаемого бытия, которые оказались актуальны для последующей традиции, как средневековой (Августин Аврелий), так и нововременной (Декарт). Следует отметить тот факт, что при верификации природы и статуса ума Плотин обращается к ряду скептических аргументов, которые также обсуждаются в докладе.

Ключевые слова: скептицизм, апофатика, Плотин, неоплатоническая ноология

Календа Алексей Владиславович; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), аспирант

Философское сомнение полемистов античного и современного периодов*

В статье рассматриваются эпистемологические проблемы современности, пропущенные через оптику далекого философского прошлого, конкретнее — выявление точек соприкосновения и сходства объектов полемик современных и античных полемистов. Особый интерес представляет анализ предпосылок возникновения у мыслителей феномена сомнения. Также исследуется его формализация в аргументации обеих эпох. Смысловой фокус наведен в большей степени на античный скептицизм, тогда как описательный анализ посвящен современной доктрине агностицизма. Исследование мотивированно прежде всего интересом к повторяющимся в истории философии обстоятельствам полемических сюжетов, связанных с вопросами возможности, достоверности, проверяемости и истинности знания. В качестве таких обстоятельств выступают догматические доктрины и сам способ разрешения проблем — полемика. В античный период академические скептики подвергали

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

сомнению стоическую доктрину, в средневековый период на догматизм Лютера и Лейбница восстали Эразм и Бейль, а в Новое время, рассматриваемое в настоящем докладе, религиозному догматизму противостоит обходимый вниманием агностицизм Гамильтона, Манселя, Спенсера, Гексли, Стивена и пр.

Ключевые слова: платонизм, эпистемология, полемика, скептицизм, агностицизм

Aleksey Kalenda; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Postgraduate

The Philosophical doubt of the polemicists of the Ancient and Modern periods*

The article examines the epistemological problems of modernity, passed through the lens of the distant philosophical past, more specifically, the identification of points of contact and similarities between the objects of polemics of modern and ancient polemicists. Of particular interest is the analysis of the prerequisites for the emergence of the phenomenon of doubt among thinkers. His formalization in the argumentation of both epochs is also investigated. The focus is on ancient skepticism, while the descriptive analysis is devoted to the modern doctrine of agnosticism. The research is motivated primarily by an interest in the recurring circumstances in the history of philosophy of polemical subjects related to the issues of possibility, reliability, verifiability and truth of knowledge. Such circumstances include dogmatic doctrines and the method of solving problems — polemics. In the ancient period, academic skeptics doubted the Stoic doctrine, in the medieval period, Erasmus and Bayle rose up against the dogmatism of Luther and Leibniz, and in modern times, the agnosticism of Hamilton, Mansel, Spencer, Huxley, Stephen, and others is opposed to religious dogmatism.

Keywords: Platonism, epistemology, polemic, skepticism, agnosticism

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

Карпук Александр Викторович; Образовательное частное учреждение высшего образования «Московская международная академия» (Москва, Россия), студент; Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург, Россия), магистр богословия

Особенности парресиастической ситуации в диалоге блаженного Августина "Soliloquia"*

Доклад посвящен основаниям и описанию особенностей парресиастической ситуации в диалоге блаженного Августина "Soliloquia" (386/387). В процессе исследования предпринимается попытка идентификации и типологизации парресисастической ситуации, наличествующей в диалоге, в соответствии с «наставническим» типом греко-римской парресии, примером которой является ситуация, описываемая Платоном в диалоге «Лахес», некоторые фрагменты из «Диатриб» стоика Эпиктета. Риторические наставления Квинтиллиана привлекаются к общему сравнительному анализу с целью показать отличие парресиастической речи в диалоге Августина от традиционных риторических стилистических фигур, отношение к которым к моменту принятия христианства у Августина было отрицательным. Формы преемственности и отличия отдельных моментов парресиастического дискурса устанавливается на основе сравнения античного (языческого) и христианского алетеургических требований соответствия "βίος" (vita) — "λόγος" (ratio). В начале доклада дается краткий анализ платоновского диалога «Лахес», избранных фрагментов «Диатриб» и «Наставлений» Квинтиллиана. Полученные тезисы помещаются в контекст диалога Августина "Soliloquia," а затем выясняется, какие из полученных тезисов сохраня-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

ются, какие — отбрасываются, какие — принимают оригинальную стилистическую форму, соответствуя христианскому контексту и духу диалога. В конце доклада формулируются выводы об особенностях взаимодействия античной языческой и христианской (августиновой) культур в рамках отношения к истине и речи о ней.

Ключевые слова: парресия, парресиастическая ситуация, наставник, ученик, истина, риторика, Платон, блаженный Августин, Эпиктет, Квинтиллиан, βίος, λόγος

Alexander Karpuk; Private educational institution of higher education "Moscow international academy" (Moscow, Russia), student; Saint Petersburg Theological Academy (Saint Petersburg, Russia), master of Theology

Parrhesiastic situation peculiarities in Blessed Augustine's dialogue *Soliloquia**

The paper is devoted to the grounds and description of the peculiarities of the parrhesiastic situation in Blessed Augustine's dialogue *Soliloquia* (386/387). The research attempts to identify and typologize the parrhesiastic situation in the dialogue in accordance with the "pedagogical" type of Greco-Roman parrhesia, an example of which is the situation described by Plato in the dialogue "Lachesis" and some fragments from the "Discourses" of the Stoic Epictetus. Quintillian's rhetorical instructions are brought into the general comparative analysis in order to show the difference between parrhesiastic speech in Augustine's dialogue and traditional rhetorical stylistic figures, the attitude to which was negative by the time of Augustine's adoption of Christianity. The forms of succession and differences between individual moments of parrhesiastic discourse are established on

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

the comparison basis of the ancient (pagan) and Christian aletheurgical requirements of the correspondence between "βίος" (vita) — "λόγος" (ratio). The paper begins with a brief analysis of Plato's dialogue Lachesis, selected fragments of Epictetus' Diatribes and Quintillian's Instructions. The obtained theses are placed in the context of Augustine's dialogue "Soliloquia." Then it becomes clear which of the obtained theses are retained, which are abandoned, which take an original stylistic form, corresponding to the Christian context and the spirit of the dialogue. The paper ends with findings on the interaction specifications between ancient pagan and Christian (Augustinian) cultures within the framework of truth attitude.

Keywords: parrhesia, parrhesiastic situation, teacher, student, truth, rhetoric, Plato, Blessed Augustine, Epictetus, Quintillian, βίος, λόγος

Гурьянов Илья Геннадьевич, кандидат философских наук; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия), доцент; Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Герменевтические особенности "De divino furore" Марсилио Фичино: заметки к новому переводу*

Общеизвестно, что в послании "De divino furore" Марсилио Фичино излагает крайне влиятельную для эпохи Возрождения концепцию «вдохновения» как укорененной в самом устройстве души активности, необходимой для достижения «божественного»

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

уровня бытия. Ссылаясь, прежде всего, на Платона, Фичино описывает четыре вида неистовства (furorum), которые, имея единый онтологический источник (божественное происхождение души, обеспечивающее ее восприимчивость к божественному же), проявляются в четырех разных «действиях». Первое он называет «божественной любовью», определяя ее как происходящее из взгляда на телесное подобие желание вновь вернуться к созерцаемой божественной красоте. Второй вид активности — «божественной поэзией», проявляющейся в восприятии душой двух видов божественной музыки и переносе понятия и смысла, рождаемых от них в глубине ума, в стопы и метры стиха. Третий — «мистериями», определяемыми как сильнейшее потрясение души, стремящейся к совершенству во всем, что относится к соблюдению религиозных обрядов, очищению и священным церемониям. Четвертый — «прорицанием»: воспламеняющим душу предчувствием и отрешающим ум от тела видением будущих событий. Каждому из истинных способов участия души в «божественном» соответствуют определенные действия души, ложным образом подражающие им. Важным аспектом моего анализа герменевтики Фичино является его развертывание в горизонте натурфилософского учения о душе мира и представления о «риторической персоне» Платона, способной «овладевать» говорящим, подобно духу или даймону. Я обращаю внимание на коммуникативную ситуацию создания послания, являющегося ответом на письмо юного Перегрино Альи со стороны Фичино, который по многочисленным свидетельствам был увлечен натурфилософией Лукреция не меньше, чем Платоном. Я показываю, что уже в ранних работах сущность души для Фичино не есть нечто «психическое»: она определяется как деятельное участие в космическом животворящем движении, поскольку именно космос в целом божественен.

Ключевые слова: Марсилио Фичино, furor, натурфилософия, душа, риторическая персона

Ilya Guryanov, CSc in Philosophy; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia), Associate Professor; Russian State University for Humanities (Moscow, Russia), Senior Research Fellow; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Senior Research Fellow

Hermeneutic features of Marsilio Ficino's *De divino furore*: notes on a new translation*

In *De divino furore*, Marsilio Ficino expounds a highly influential during the Renaissance concept of "inspiration." He describes it as an activity rooted in the soul's very constitution, necessary for attaining a "divine" level of being. Following Plato, he delineates four furores with distinct manifestations but unified ontological grounding in the soul's divine origin. The first, "divine love," emerges from contemplation of bodily beauty redirecting toward the divine. The second, "divine poetry," translates perceived divine music through *sensu notionibusque* into poetic meter. The third, "mysteries," involves ritual purification and sacred ceremonies, while the fourth, "prophecy," detaches mind from body through visionary foresight. Each authentic divine participation has its false imitation. My analysis positions Ficino's hermeneutics within Platonic natural philosophy concerning the world-soul and Platonic concept of the "rhetorical persona"—a *spiritus* or *daemon* possessing the speaker. I particularly examine the *epistola*'s communicative context as Ficino's response to Peregrino Agli. Ficino himself, as sources confirm, was equally drawn to Lucretius' natural philosophy and Plato's broader system. Thus, I demonstrate that even in Ficino's early works, the soul's essence is not merely "psychic:" it is defined by active participation in the cosmos's life-giving movement, since it is the cosmos as a whole that is divine.

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

The soul's divine receptivity reflects its participatory role in this animating cosmological principle, bridging Platonic philosophy with Renaissance naturalism.

Keywords: Marsilio Ficino, *furor*, natural philosophy, soul, rhetorical persona

Гравин Артём Андреевич, кандидат технических наук; Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия), старший научный сотрудник; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия), научный сотрудник; Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Анохина Юлия Юрьевна, кандидат филологических наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник; Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия), старший научный сотрудник

Эйдетическое и логическое измерения диалектики А. Ф. Лосева*

В докладе будет исследована проблема адекватности философского языка описываемым им опыту и действительности. В качестве примера будет рассмотрена диалектика А. Ф. Лосева в его работах 1920–1930-х гг.., а также приводимое им в работе «Философия имени» (1923, 1927) обоснование онтологического и лингвистического статуса диалектических категорий и понятий. Своё объяснение Лосев выстраивал исходя из двух понятий — эйдоса и логоса, с помощью которых он выявил эйдетическое и логическое

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

измерение собственной феноменолого-диалектической методологии. Соотношение эйдоса и логоса будет проанализировано как в контексте их лингвофилософской роли в «Философии имени», так и шире — применительно к самообоснованию лосевской философии. На основании полученных результатов будет показано развитие представлений Лосева о диалектике в работах «Диалектика мифа» и «Дополнение к «Диалектике мифа»» (обе — 1930). В этих работах Лосев приходит к пониманию диалектических категорий и понятий в качестве «магических имён» и разрабатывает концепцию абсолютной диалектики.

Ключевые слова: эйдос, логос, диалектика, язык философии, философия имени, Лосев

Artyom Andreevich Gravin, CSc in Technics; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), Senior Researcher; National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia), Researcher; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia), Senior Researcher

Yuliya Yur'evna Anokhina, CSc in Philology; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), researcher; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), senior researcher

Eidetic and logical dimensions of A. F. Losev's dialectics*

The report will investigate the problem of the adequacy of philosophical language to the experience and reality it describes. As an example, A. F. Losev's dialectics in his works of the 1920s-1930s will be considered, as well as his justification of the ontological and linguistic status of dialectical categories and concepts in his work "The Philoso-

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

phy of the Name" (1923, 1927). Losev built his explanation on the basis of two concepts — eidos and logos — with the help of which he revealed the eidetic and logical dimension of his own phenomenological-dialectical methodology. The relation of eidos and logos will be analyzed both in the context of their linguo-philosophical role in the Philosophy of the Name and, more broadly, in relation to the self-justification of Lossev's philosophy. On the basis of the results obtained, the development of Losev's ideas about dialectics will be shown in the works "Dialectics of Myth" and "Supplement to 'Dialectics of Myth'" (both — 1930). In these works Losev comes to understand dialectical categories and concepts as "magic names" and develops the concept of absolute dialectics.

Keywords: eidos, logos, dialectic, language of philosophy, philosophy of name, Losev

Секция 11 «Еврейская духовная традиция и сохранение идентичности»

Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), заведующий Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

Восприятие времени как ключевой фактор формирования цивилизационной и национальной идентичности: на примере древних евреев и древних греков*

В мировоззрении древних евреев — впервые в истории мысли — формируется представление о линеарности и необратимости времени, идея об *историческом* времени и мире как историческом процессе. В целом сотворенный Богом мир мыслится библейскими авторами как движущийся «в потоке времени». ʻŌlām понимался древними евреями также *эсхатологически*, включая собственно «Конец дней», знаменующий собой переход от истории — или, может быть, точнее, «предыстории» человечества — к эпохе с другим состоянием времени, новым порядком вещей и иными характеристиками бытия. В эпоху эллинизма данное представление выкристаллизовывается в концепцию будущего *вечного* «Царствия Божьего».Мировоззренческий уход от переноса представлений о повторяемости, цикличности процессов в природе на ход развития человеческого общества и, как следствие, утверждение линеарности в восприятии исторического процесса и универсальной экстраполяции представления о необратимости времени, вероятно, стали в конечном счете глубинными основами того, что авторы древнееврейских повествований (в том числе первых в мировой лите-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

ратуре исторических сочинений) впервые в истории словесности создают *неритмизованную* прозу, включая художественную. В классическом древнегреческом представлении «вечность» «неподвижна» и «вечно пребывает тождественной» себе, время — «движущееся подобие вечности», но «бегущее *по кругу*» (см., например: *Pl.* Tim., 37d–38a). В отдельных случаях «тогда» и «теперь» как бы отождествляются в восприятии древнего грека (ср., например, Гомеровский гимн к Гермесу (IV)). *ʻОлам* (ʻōlām) же необратимо движется вперед и, хотя и может смениться другим *ʻоламом*, но эта последовательная смена не повторяющих друг друга *ʻоламов* — периодов мирового времени — составляет *движущуюся* необратимо-линеарную «Вечность» (ʻōlāmîm). В рамках древнегреческой концепции божественной, неподвижной, тождественной себе «вечности» — или вечного «теперь» — в конечном счете оказывается, что изъятый из времени миг «властвует» над временем. Древнееврейское же представление о линеарно и необратимо движущемся *ʻоламе* предполагает, что уходящая в бесконечность *вечность* «властвует» над временем. Восприятие мира как некоего пространства, вмещающего совокупность богов, людей и вещей, по сути, «обрекает» человека на пребывание в постоянно воспроизводящемся «теперь», причем для богов — это пребывание вечно. При сем особый «онтологизирующий» эффект на мышление древних греков оказывает широкое присутствие в их языке глагола-связки εἰμί, inf. εἶναι, «быть». Восприятие же мира по преимуществу в качестве *ʻолама* предполагает упование на будущее и переход в вечность — знаменательно в данной связи, что ключевыми значениями слова ʻōlām как раз в итоге оказываются: «отдаленное будущее» и «вечность». Во *Втор.* 33:27 само бытие человека аллегорически определяется как пребывание «под мышцами (scil. под мышками? — *И. Т.*) вечности (zərōʻōṯ ʻôlām)». В мировоззрении древнего грека символ времени может репрезентироваться как круг. Показательно, что и в относительно поздних представлениях атрибутом Тюхе являлось колесо, *круговое* вращение которого, — «то, что было вверху, будет внизу», — символизировало

переменчивость удачи. Символ времени в понимании древнего еврея тоже можно было бы эксплицировать как колесо, но колесо, не просто вращающееся по кругу, а при этом и *движущееся* — как бы колесо едущей колесницы. С одной стороны, древний еврей, конечно, ощущал ежегодное временное (дни, недели) и природное круговращение, повторяющиеся сельскохозяйственные циклы и т. д., но его ежегодные праздники — это по преимуществу праздники *исторические* (даже если изначально они и имели сельскохозяйственное происхождение), а время в итоге начинает отсчитываться от Сотворения мира. «Колесо» еврейского времени вращается, но при этом *движется вперед*: время для иудея циклично лишь относительно, а абсолютно — *динамично.*

Ключевые слова: цивилизационная идентичность, восприятие времени, символы времени, древние евреи, древние греки, ʻōlām

В мировоззрении древних евреев — впервые в истории мысли — формируется представление о линеарности и необратимости времени, идея об *историческом* времени и мире как историческом процессе. В целом сотворенный Богом мир мыслится библейскими авторами как движущийся «в потоке времени».[1]

Древние евреи, переосмысливая семитское понятие ʻlm — евр. ʻōlām, — начинают видеть в нем в конечном счете не повторяющие друг друга «мировые циклы», а необратимое «мировое время», как бы перетекающее в «вечность» (которая иногда обозначается в Библии тем же термином, но употребленным во мн. ч. — ʻōlāmîm).

ʻŌlām — «это мир как время и время как мир» (С. С. Аверинцев). Или же, говоря иными словами, ʻōlām — это такая

[1] В Еврейской Библии нет понятия, которое бы прямо соответствовало греческому термину ἱστορία (изначальные значения: «расспрашивание», «исследование», «сведения»). Ближайшие по значению библейские слова — это tôlādôṯ (досл. «порождения»; «родословие», «происхождение»), diḇrê ha-yyāmîm (досл. «деяния (события) дней», т. е. «летописи») и miḏrāš («исследование», «описание», «толкование»; см.: *2 Хр.* 13:22, 24:27); последний термин частично семантически коррелирует с греческим ἱστορία.

«вечность», которая «объемлет всю Вселенную в пространственном и временно́м отношениях» (И. Ш. Шифман). Можно допустить и такое дополнение: ʻōlām образует некую сущностную основу вселенской пространственно-временно́й целокупности, не будучи сам воспринимаем непосредственно. Индикативно в этом отношении, что значение корня, от которого произведен термин ʻōlām, — «сокрыть».

ʻŌlām понимался древними евреями также *эсхатологически*, включая собственно «Конец дней», знаменующий собой переход от истории — или, может быть, точнее, «предыстории» человечества — к эпохе с другим состоянием времени, новым порядком вещей и иными характеристиками бытия. В эпоху эллинизма данное представление выкристаллизовывается в концепцию будущего *вечного* «Царствия Божьего»[2].[3]

Мировоззренческий уход от переноса представлений о повторяемости, цикличности процессов в природе на ход развития человеческого общества и, как следствие, утверждение линеарности в восприятии исторического процесса и универсальной экстраполяции представления о необратимости времени, вероятно, стали в конечном счете глубинными основами того, что авторы древнееврейских повествований (в том числе первых в мировой литературе исторических сочинений) впервые в истории словесности создают *неритмизованную* прозу, включая художественную, — в отличие от ритмизованной прозы, которая характеризуется регулярным повторением определенных ритмических фигур или метрических моделей, — т. е. прозу в собственном смысле этого слова, которую не знала ни шумерская, ни вавилонская, ни древнеегипетская литературы.

В классическом древнегреческом представлении «вечность» «неподвижна» и «вечно пребывает тождественной» себе, время — «движущееся подобие вечности», но «бегущее *по кругу*» (см., например: *Pl.* Tim., 37d–38a). В отдельных случаях «тогда» и «теперь» как бы отождествляются в восприятии древнего грека (ср., например, Гомеровский гимн к Гермесу (IV);

[2] В Кумране присутствовало также представление о том, что Царство небесное уже сосуществует с миром земным.

[3] В раввинистическом иудаизме оно обозначается как ʻōlām ha-bbāʼ, т. е. «грядущий мир».

A. Walter). *ʻОлам* (ʻōlām) же необратимо движется вперед и, хотя и может смениться другим *ʻоламом*, но эта последовательная смена не повторяющих друг друга *ʻоламов* — периодов мирового времени — составляет *движущуюся* необратимо-линеарную «Вечность» (ʻōlāmîm; формально — мн. ч.).

В рамках древнегреческой концепции божественной, неподвижной, тождественной себе «вечности» — или вечного «теперь» — в конечном счете оказывается, что изъятый из времени миг «властвует» над временем. Древнееврейское же представление о линеарно и необратимо движущемся *ʻоламе* предполагает, что уходящая в бесконечность *вечность* «властвует» над временем.

Восприятие мира как некоего пространства, вмещающего совокупность богов, людей и вещей, по сути, «обрекает» человека на пребывание в постоянно воспроизводящемся «теперь», причем для богов — это пребывание вечно. При сем особый «онтологизирующий» эффект на мышление древних греков оказывает широкое присутствие в их языке глагола-связки εἰμί, inf. εἶναι, «быть». Восприятие же мира по преимуществу в качестве *ʻолама* предполагает упование на будущее и переход в вечность — знаменательно в данной связи, что ключевыми значениями слова ʻōlām как раз в итоге оказываются: «отдаленное будущее» и «вечность». Во *Втор.* 33:27 само бытие человека аллегорически определяется как пребывание «под мышцами (scil. под мышками? — *И. Т.*) вечности (zərōʻōṯ ʻôlām)».[4] Представление об *ʻоламе* (и соотносящиеся с ним релевантные воззрения) кардинально отличало мировоззрение Древнего Израиля и Иудеи также и от «мышления Древнего Востока»: для последнего ««прошлое» было тем, к чему [люди] направлялись, оно находилось «перед [ними]» — mahrû, тогда как «будущее» было чем-то догоняющим [их] «сзади», «позади» — warkû)» (Дьяконов И. М.), что, в конечном счете, коррелировало с представлением о цикличности времени.

Для древнего грека время циклично, его символом является круг. История в его восприятии — это часть природы, для нее характерно вечное повторение; «духовная жизнь

[4] Т. е. ʻôlām здесь персонифицируется.

«аисторична», поэтому грек так мало интересуется своим прошлым (оно для него сразу же становится мифом, теряет реальное значение). Он живет настоящим» (В. В. Бычков). И «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение» (А. Ф. Лосев). Древний еврей, функционирующий в мире как потоке исторического времени, воспринимает бытие как процесс, а не как данность; античный же человек принадлежит настоящему, «миру как природе»; он есть «неподвижное точечное бытие», человек, который «никогда не *становился*, а всегда *был*» (О. Шпенглер).

Показательно, что в библейском еврейском нет термина, коррелирующего с греческим словом φύσις и латинским natura,[5] т. е. «природа», — только в определенной мере с ним может быть сопоставлен термин tôlāḏôṯ («порождение» (кого-то/чего-то),[6] «родословие»; формально — мн. ч.), подразумевающий процесс возникновения и становления. (Показательны в этом отношении, например, тексты *Быт.* 2:4a: «Вот порождение (tôləḏôṯ[7]) неба-и-земли (гендиадис, обозначающий Вселенную и все ее «наполнение». — *И. Т.*) при сотворении их» и *Быт.* 5:1: «Вот Книга (о) порождении (tôləḏōṯ) человека…» В связи с последним пассажем отметим, что термин tôlāḏôṯ в значении «природа» (человека) засвидетельствован только в постбиблейский период, а именно, в Уставе Кумранской общины (1QS) 3:13, 4:15,[8] созданном во II в. до н. э.[9] В средневековой еврейской литературе зафик-

[5] Nātūra, собств.: «рождение» (resp.: naturā — «родом», «по рождению»), восходящее к nascor («рождаться»).

[6] От глагола hôlîḏ [*yld], «служить причиной рождения», «порождать»; «производить».

[7] Это огласовка данного слова в сопряженном состоянии.

[8] См. также кумранский фрагмент: 4Q418 (4Q Instructions[d]), фр. 77, 2.

[9] Термин (*haṭ-)ṭeḇa‘* (корень *ṭāḇa‘* означает «отпечатывать», «чеканить») в значении «природа» засвидетельствован только в средневековом иврите.

сировано слово tôlāḏāh (в ед. ч.), использовавшееся в значении «природа» в широком смысле.)

Итак, в мировоззрении древнего грека символ времени может репрезентироваться как круг. Показательно, что и в относительно поздних представлениях атрибутом Тюхе являлось колесо, *круговое* вращение которого, — «то, что было вверху, будет внизу», — символизировало переменчивость удачи.

Символ времени в понимании древнего еврея тоже можно было бы эксплицировать как колесо, но колесо, не просто вращающееся по кругу, а при этом и *движущееся* — как бы колесо едущей колесницы. С одной стороны, древний еврей, конечно, ощущал ежегодное временное (дни, недели) и природное круговращение, повторяющиеся сельскохозяйственные циклы и т. д., но его ежегодные праздники — это по преимуществу праздники *исторические* (даже если изначально они и имели сельскохозяйственное происхождение), а время в итоге начинает отсчитываться от Сотворения мира.[10] «Колесо» еврейского времени вращается, но при этом *движется вперед*: время для иудея циклично лишь относительно, а абсолютно — *динамично*.

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

The perception of time as a key factor in the formation of civilizational and national identity: the example of the ancient Jews and ancient Greeks*

In the worldview of the ancient Jews — for the first time in the history of thought — the concept of linearity and irreversibility of time, the idea of *historical* time and the world as a historical process, was formed. The world created by God was conceived by

[10] Наиболее ранним дошедшим до нас источником, где это засвидетельствовано, является «Седер Олам Рабба» (около середины II в. н. э.).

* This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University.

the biblical authors as moving "in the flow of time." In addition, the *ʻōlām* was perceived by the ancient Jews not only as a world created by God and positioned as a historical process, but also eschatologically, including the actual "End of Days."The worldview shift away from transferring ideas about the repeatability and cyclical nature of processes in nature to the course of human society's development and, as a result, the affirmation of linearity in the perception of the historical process, the spread of the idea of the irreversibility of time, may ultimately have become the deep foundations for the authors of Hebrew narratives (including historical ones) creating *non-rhythmic* prose for the first time in the history of literature. In classical ancient Greek thought, "eternity" is 'immutable' and "remains eternally identical" to itself, while time is "a moving likeness of eternity," but "running *in a circle*" (see, e. g.: *Pl.* Tim., 37d–38a). In some cases, "then" and "now" are identified in the perception of the ancient Greeks (cf., e. g., Homeric Hymn to Hermes (IV)). *ʻŌlām* moves irreversibly forward and, although it can be replaced by another *ʻōlām*, this sequential change of non-repeating *ʻōlāms* — periods of world time — constitutes *a moving*, irreversibly linear "Eternity" (*ʿōlāmîm*). Within the ancient Greek concept of divine, immutable, self-identical "eternity" — or eternal "now" — it ultimately turns out that a moment removed from time "reigns" over time. The ancient Jews' idea of a linearly and irreversibly moving *ʻōlām* assumes that *eternity*, stretching into infinity, "rules" over time. The perception of the world as a kind of space containing a collection of gods, people, and things essentially "condemns" humans to remain in a constantly repeating "now," while for the gods, this existence is eternal. The verb εἰμί, *inf.* εἶναι, "to be," which is widely used in the ancient Greek language, has a special "ontologizing" effect on the thinking of the ancient Greeks. The perception of the world primarily as *ʻōlām* implies hope for the future and transition into eternity — it is significant in this connection that the key meanings of the word *ʻōlām* are precisely "the distant future" and "eternity." In *Deut.* 33:27, human existence itself is allegorically defined as dwelling "under the arms (*sc.* under the armpits? — *I. T.*) of eternity (*zərōʻōṯ ʻôlām*)." In the worldview of the ancient Greeks, the symbol of time could be represented as a circle. It is significant that even in relatively late representations, Tyche was attributed with a wheel, whose

circular rotation — "what was above will be below" — symbolized the changeability of fortune. The symbol of time in the ancient Jews' understanding could also be explained as a wheel, but not just a wheel rotating in a circle, but also *moving* — like the wheel of a moving chariot. On the one hand, the ancient Jew, of course, felt the annual temporal (days, weeks) and natural circulation, the repeating agricultural cycles, etc., but his annual holidays are predominantly *historical* ones (even if they originally had an agricultural origin), and time ultimately begins to be counted from the Creation of the world. The "wheel" of Jewish time rotates, but at the same time *moves forward*: time for a Jew is cyclical only relatively, but absolutely — *dynamic*.

Keywords: civilizational identity, perception of time, symbols of time, ancient Jews, ancient Greeks, ʻōlām

Галанин Рустам Баевич, кандидат философских наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

Финикийская философия и греческий атомизм: случай Моха Сидонского*

От стоика Посидония, через Страбона, до нас дошел фрагмент, где сказано, что атомистическую философию, еще до времен Троянской войны, разработали финикийцы — в частности Мох из Сидона. Современные ученые в большинстве своем относятся к этому свидетельству скептически и не признают за финикийским этносом какой-то развитой философской культуры. В нашем докладе мы пытаемся опровергнуть эту точку зрения, показав, что, имея очень развитую мифологическую систему, финикийцы могли иметь и столь же развитую философскую культуру, которая, в свою очередь, повлияла на греческую мысль, чего сами греки никогда и не отрицали, возводя свою мудрость к Древнему Востоку и к Финикии в частности. Атомизм мог возникнуть в Финикии потому, что Финикия была алфавитной культурой,

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

а по наблюдениям ученых, практически везде, где возникала алфавитная письменность, в отличие от идеографического письма, вместе с ней возникала и та или иная форма философского атомизма. Также на основании эпиграфических свидетельств в докладе будет показано, что таинственный Лаит (Лет), переводчик трудов Моха на греческий язык, — это не кто иной, как малоизвестный платоник 1 в. н. э. из Эфеса Офелий Лаит, чьими переводами могли пользоваться такие авторы, как Иосиф Флавий, Татиан, Диоген Лаэрций, Ямвлих, Дамаский и Нонн, когда затрагивали финикийские вопросы.

Ключевые слова: финикийская философия, еврейская идентичность, греческая философия, греческая атомистика, Мох Сидонский

Rustam Galanin, CSc in Philosophy; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Major Research Fellow

Phoenician Philosophy and Greek Atomism: the Case of Mochos of Sidon*

A fragment has come down to us from the Stoic Posidonius, where it is said that the Phoenicians, in particular Mochos from Sidon, developed atomic philosophy even before the time of the Trojan War. Modern scientists, for the most part, are extremely skeptical about this evidence and do not recognize any developed philosophical culture among the Phoenician ethnos. In our report, we gonna try to refute this point of view by showing that, having a very developed mythological system, the Phoenicians could have had an equally developed philosophical culture, which, in turn, influenced Greek thought — the fact which the Greeks themselves never denied, tracing their wisdom to the Ancient East and to Phoenicia in particular. Atomism could have originated in Phoenicia because Phoenicia was an alphabetic culture, and according to the observations of scientists, almost everywhere where alphabetic writing arose, unlike ideographic writing, one or another form of philosophical atomism arose along with it. Also, based

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

on epigraphic evidence, the report will shows that the mysterious Laitos, the translator of Mochos' works into Greek, is none other than a little–known Platonist of the 1st century AD Ofellius Laetus from Ephesus, whose translations could be used by such authors as Josephus, Tatian, Diogenes Laertius, Iamblichus, Damascius and Nonnus when they touched on Phoenician issues

Keywords: Phoenician philosophy, Jewish identity, Greek philosophy, Greek atomistics, Mochos of Sidon

Кузютин Денис Вячеславовович, кандидат физико-математических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Булгакова Мария Александровна, кандидат физико-математических наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), ст. науч. сотр.

Смирнова Надежда Владимировна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Тантлевский Игорь Романович, доктор филос. наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), зав. Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

Характеристическая функция и меры центральности в сетевых моделях взаимовлияния сект в Иудее*

В недавних работах авторы формализуют и изучают взвешенные сетевые модели взаимодействия основных религиозных движений (фарисеев, саддукеев, ессеев или кумранитов) и хасмонейских правителей в Иудее в течение нескольких последовательных периодов во II–I веках до н. э. Мы предложили подход, позволяющий реконструировать систему отношений в этих сетях с четырьмя вершинами и оценить степень частичной сбалансированности для каждой взвешенной сети. Мы также сравнили рассчитанные характеристики сетевых моделей с некоторыми историческими фактами, восходящими к древним рукописям и археологическим

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

находкам. Оказывается, что рассматриваемые меры частичной сбалансированности этих взвешенных сетевых моделей хорошо согласуются с известными историческими фактами по Иудее, по крайней мере, для выбранных исторических периодов. В докладе мы применяем подходы кооперативных игр для наших взвешенных сетевых моделей и вводим характеристическую функцию, основанную на количестве сбалансированных циклов, в которых участвует каждый игрок коалиции. Затем, используя вектор Шепли (или тау-вектор), мы вычисляем меру центральности для каждого игрока. Оказывается, эти показатели центральности хорошо соответствуют исторически известным оценкам важности игроков. Представленный подход может быть применен для изучения сетевых моделей эволюции еврейской идентичности.

Ключевые слова: знаковые сети, графы, структурный баланс, характеристическая функция, вектор Шепли, еврейская идентичность, Хасмонеи, фарисеи, саддукеи, ессеи

Denis Kuzyutin, CSc in Physics and Mathematics, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Mariia Bulgakova, CSc in Physics and Mathematics; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Research Fellow

Nadezhda Smirnova; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

Characteristic function and centrality measures for network models of Jewish "schools" relationship*

In recent papers, the authors formalized and studied weighted network models of the interaction between main religious movements (Pharisees, Sadducees, Essenes / resp. Qumranites) and Hasmonean rulers in Judea for several consequent periods in II-I centuries BCE. We proposed an approach how to reconstruct the system of relations

* This study was funded by RSF, project number 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/, Saint Petersburg State University

in these networks with four vertices and evaluate the degrees of partial balance for each weighted network. We also compared calculated characteristics of the network models with some historical facts dating back to ancient manuscripts and archaeological findings. It turns out that the considered measures of partial balance of these weighted network models are in good agreement with known historical facts in Judea at least for the chosen historical periods.In the report we employ the TU cooperative game approach for our weighted network models and introduce a Characteristic Function based on a number of balanced cycles each player from the coalition is involved. Then using the Shapley value (or the tau-vector) we calculate a centrality measure for each player. It turns out that these centrality measures are in a good correspondence with historically known estimates of the players' importance.The introduced approach could be applied to study the network models of Jewish identity evolution.

Keywords: signed networks, graphs, structural balance, characteristic function, Shapley value, Jewish identity, hasmoneans, pharisees, sadducees, essenes

Кузютин Денис Вячеславович, кандидат физико-математических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Тантлевский Игорь Романович, доктор филос. наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), зав. Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

Булгакова Мария Александровна, кандидат физико-математических наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), Старший научный сотрудник

Быкова Мария Сергеевна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Свойство попарной устойчивости в сетевых моделях взаимовлияния религиозных течений в Иудее*

Мы изучаем взвешенные сетевые модели взаимодействия основных религиозных движений (фарисеев, саддукеев,

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

ессеев и, соответственно, кумранитов) и хасмонейских правителей в Иудее в течение нескольких последовательных периодов во II–I вв. до н. э. Предложенный подход позволяет реконструировать систему отношений в этих сетях с четырьмя вершинами и оценить уровень частичной сбалансированности для каждой взвешенной сети. При сравнении рассчитанных характеристик сетевых моделей с некоторыми историческими фактами, восходящими к древним рукописям и археологическим находкам, оказывается, что рассматриваемые меры частичной сбалансированности этих взвешенных сетевых моделей хорошо соответствуют известным историческим фактам в Иудее. Кроме того, мы вводим и рассчитываем характеристическую функцию для коалиций, основанную на количестве сбалансированных циклов, в которых участвует каждый игрок коалиции. Затем мы адаптируем введенное ранее определение «попарной устойчивости» для рассматриваемого класса знаковых сетей. А именно, мы предполагаем, что каждый игрок стремится максимизировать свою собственную меру центральности, рассматриваемую как значение полезности игрока. Тогда свойство попарной устойчивости состоит из двух условий: (i) обоим игрокам невыгодно «разрывать» существующую положительную связь между ними; (ii) Если связь между двумя игроками имеет отрицательный знак, и один из игроков может увеличить свою полезность, изменив знак этой связи, то полезность другого игрока уменьшается. Оказывается, все исследуемые полностью сбалансированные знаковые сети удовлетворяют свойству попарной устойчивости, тогда как несбалансированные сети — нет. Следовательно, можно использовать концепцию попарной устойчивости для оценки состоятельности и устойчивости заданной системы социальных отношений. Такой подход может быть применен для изучения сетевых моделей изменения некоторых концепций еврейской идентичности.

Ключевые слова: знаковые сети, графы, структурный баланс, сетевые модели, попарная устойчивость, еврейская идентичность, Хасмонеи, фарисеи, саддукеи, ессеи

Denis Kuzyutin, CSc in Physics and Mathematics, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

Mariia Bulgakova, CSc in Physics and Mathematics; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Research Fellow

Maria Bykova; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Pairwise stability property for network models of Jewish religious movements interaction*

We study weighted network models of the interaction between main religious movements (Pharisees, Sadducees, Essenes / resp. Qumranites) and Hasmonean rulers in Judea for several consequent periods in II-I centuries BCE. When we compare calculated characteristics of the network models with some historical facts dating back to ancient manuscripts and archaeological findings, it turns out that the considered measures of partial balance of these weighted network models are in good correspondence with known historical facts in Judea. In addition, we introduce and calculate the Characteristic Function based on a number of balanced cycles each player from the coalition is involved. Then we adjust the "pairwise stability" definition for the class of signed network under consideration. Namely, we assume that each player seeks to maximize her own centrality measure considered as a value of the player's utility. Then the pairwise stability property consists of two conditions: (i) It is unprofitable for both players to "cut" existing positive link connecting these players; (ii) If the link between two players has negative sign and one of the players can increase her utility by changing the sign of this link, then the utility of another decreases. It turns out that all balanced signed networks under study satisfy the pairwise stability property whereas the unbalanced networks — do not satisfy. Hence, one can use the pairwise stability concept to evaluate the consistency of given social

* This study was funded by RSF, project number 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/, Saint Petersburg State University

relationship system. Such approach could be applied to study the network models of changing of some concepts of Jewish identity.

Keywords: signed networks, graphs, structural balance, network models, pairwise stability, Jewish identity, Hasmoneans, pharisees, sadducees, essenes

Федчук Дмитрий Аркадьевич, доктор философских наук, доцент; Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Познание конечным интеллектом бесконечной сущности Бога у Моисея Маймонида и Фомы Аквинского*

Попытка мышления бесконечной сущности Первого Начала имела место во всех монотеистических традициях. Историко-философский интерес вызывает сопоставление подхода к теоретическому схватыванию интеллектом Бога у Моисея Маймонида и Фомы Аквинского. Близкие по целевой причине, две концепции различались содержательно, формально. Маймонид обосновывает свой запрет на предикацию Творцу сущностных атрибутов посредством указания на недопустимость внесения разумом множественности в Его абсолютное единство. Фома же разворачивает концепцию, позволяющую мыслить бесконечное сущее без ущерба его онтологической простоте, но при этом такое сущее становится доступным мышлению без привнесения тех тавтологий, в которые впадает метафизика и теология Маймонида, когда повторяет одинаковые формулировки природы Единого, по смыслу близкие к тексту Торы. Другие же варианты речи о Первом у Маймонида запрещены, ибо они ограничивают Бога, потому что нарушают высшую простоту сущности Первоначала, когда разум предицирует множественные атрибуты постигаемой им природе Всевышнего. Именно продумывание Акви-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

натом смыслов esse позволило философски обосновать познание Бога по аналогии. Ведь бытие Первой причины и бытие конечной вещи суть разноприродные модусы экзистенции. Однако мы мыслим различные виды существования, подразумевая при этом, что смысл бытия Первой Причины нам доступен лишь в очень приблизительном модусе понимания: человеческий интеллект схватывает esse как сущность самого Творца через его соотнесение с бытием конечных вещей — аналогически. Максимальное не имеет границы и поэтому недоступно рассудочному мышлению в полноте своей чтойности, однако мышление удовлетворяется неполным пониманием сущностных свойств Первого начала.

Ключевые слова: божественный атрибут, бытие, Первая Причина, esse, аналогия, Маймонид, Фома Аквинский

Dmitry Fedchuk, DSc in Philosophy, Associate Professor; Institute of the philosophy of a human, Herzen University (St Petersburg, Russia), Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Assistant Professor

On a finite intellect's knowledge of the infinite essence of God in Moses Maimonides and Thomas Aquinas*

Attempts to comprehend the infinite essence of the First Cause have been made in all monotheistic traditions. Of historical and philosophical interest is a comparison of the approaches to the theoretical comprehension of God by Moses Maimonides and Thomas Aquinas. Similar in their ultimate goal, the two concepts differed in content and form. Maimonides justifies his prohibition on predicating essential attributes to the Creator by pointing to the inadmissibility of introducing multiplicity into His absolute unity through reason. Thomas, on the other hand, develops a concept that allows one to conceive of an infinite being without compromising its ontological simplicity, but in doing so, such a being becomes accessible to thought without introducing the tautologies such a being becomes accessible to thought without introducing the tautologies into which Maimonides' metaphysics and theology

* This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University

fall when it repeats identical formulations of the nature of the One, close in meaning to the text of the Torah. Other variants discussions of the First in Maimonides are prohibited, for they limit God, because they violate the supreme simplicity of the essence of the First Cause, when the mind predicates multiple attributes to the nature of the Most High that it comprehends. It was precisely Aquinas's reflection on the meanings of esse that made it possible to philosophically justify the knowledge of God by analogy. After all, the being of the First Cause and the being of the finite thing are different modes of existence. However, we conceive of various types of existence, implying that the meaning of the First Cause is accessible to us only in a very approximate mode of understanding: the human intellect grasps esse as the essence of the Creator himself through its correlation with the existence of finite things — analogically. The maximum has no limits and is therefore inaccessible to rational thinking in the fullness of its reality, but thinking is satisfied with an incomplete understanding of the essential properties of the First Principle.

Keywords: divine attribute, being, First Cause, esse, analogy, Maimonides, Thomas Aquinas

Тантлевский Игорь Романович, доктор филос. наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), зав. Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

Гамлетовские характеристики миров: мир сей — "words, words, words," мир небесный — "silence" в ракурсе концепта апостола Павла о райских «неизрекаемых словах» (*2 Кор.* 12:4) и представлении о «безмолвном» духовном общении божества с «безмолвными душами» у Марсилио Фичино (*Theologia Platonica* XIII.2.31)*

И. Р. Тантлевский выдвинул предположение о том, что в «Гамлете» Шекспир характеризует бытийную суть земного мира — «сей смертной суматохи / шу-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

михи (this mortal coil)" (H III, 1, 75) — как words, words, words («слова, слова, слова»; H II, 2, 210) — в противоположность миру небесному, который характеризуется им как silence («тишина»; «молчание», «безмолвие»; H V, 2, 395: "the rest is silence," «далее (то есть, в небесном мире) — молчание»). Последняя характеристика, вполне возможно, возникает под влиянием Второго послания к коринфянам апостола Павла 12:4 о «неизрекаемых словах» в Раю и, возможно, — также как аллюзия на идею о «безмолвном» духовном общении, выпаженную Марсилио Фичино в «Платоновской теологии о бессмертии души», XIII, 2, 31 (в частности, следующий пассаж из цитируемого им орфического «Гимна божеству сна»: «Безмолвно безмолвным душам (*Silens silentibus animis*) ты предрекаешь грядущее, тем душам (animis), чей разум (mens) чтит богов весьма тщательно»).

Ключевые слова: индикаторы цивилизационной идентичности, концепция «тишины» / «молчания», трансцендентный мир, апостол Павел, Марсилио Фичино, Шекспир, «Гамлет»

I

В диалогах имитирующего сумасшествие Гамлета выявляются, как минимум, два смысловых уровня: один ориентирован на собеседников и окружающих, другой — глубинный, выражающий точку зрения Гамлета (Шекспира) (ср., например: H II, 2, 226–229). Контекст диалога Гамлета и Полония (первого диалога, в котором Гамлет предстает как «сошедший с ума») позволяет предположить, что фраза «слова, слова, слова» (words, words, words) относится принцем не к тексту читаемой им неназванной книги, а к земному миру, аллегорически обозначаемому как the air («воздух»; H II, 2, 226; ср.: 323).

Можно допустить, что непосредственно вслед за диалогом с Полонием — в разговоре с Розенкранцем и Гильденстерном — Гамлет данную (ex hypothesi) характеристику бренному миру разъясняет на примере своей аллегории: Denmark's a prison («Дания — тюрьма»; II, 2, 262):[1]

[1] См. также: 260, 265–266, 270.

ROSENCRANTZ We think not so, my lord.

HAMLET Why, then, 'tis none to you, for *there is nothing either good or bad* but thinking makes it so. To me, it is a prison (II, 2, 268–270).

РОЗЕНКРАНЦ Мы так не думаем, мой господин.

ГАМЛЕТ Ну, тогда для вас это не так; ибо *нет ничего ни хорошего, ни плохого*, но размышление делает это таковым. Для меня она — тюрьма (курсив наш. — *И. Т*).[2]

Определение / наименование, вещи, феномена и т. д. само по себе условно и субъективно и не передает их универсальной внутренней сути (ср.: "What's in a name?..," *a name* употребляется здесь в параллелизме с *a word*[3]). Равным образом и аллегорические интерпретации понятий отражают лишь субъективную точку зрения («нет ничего ни хорошего, ни плохого…») — тем более, что и сами вещи и явления *сущностно* амбивалентны. Например, «как» «человек (a man)" «похож в действии на ангела, как похож в постижении на бога (in action how like an angel, in apprehension how like a god)" (ср.: *Пс.* 8:5);[4] но с другой точки зрения его можно назвать лишь «квинтэссенцией праха» (quintessence of dust) (H II, 2, 329–332). Равно и оценка одних и тех же феноменов мира сего подчас оказывается диаметрально противоположной: особо показательно в этом отношении утверждение ведьм в начале «Макбета»: "Fair is foul, and foul is fair."[5] Так что в определенном смысле Ф. Тютчев прав: «мысль изреченная есть ложь»[6] — во всяком случае, для всякого, кто ее не разделяет, и шире — кто не является единомышленником «изрекшего».[7]

[2] Цит. по: Shakespeare, W., *Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, eds. B.A. Mowat, P. Werstine, Folger Shakespeare Library, https://shakespeare.folger.edu/

[3] «Ромео и Джульетта» II, 2, 46–47: "…That which we call a rose / By any other word would smell as sweet."

[4] Содержание гимна человеку, засвидетельствованного в H II, 2, 327–331, является явной реминисценцией *Пс*. 8:4–8.

[5] I, 1, 13.

[6] Ср.: Ф.И. Тютчев «Silentium!».

[7] Речи «сошедшего с ума» Гамлета (и отчасти Офелии) демонстрируют никчемность слов.

Когда Гамлет говорит: «Сам сон — это всего лишь тень» (A dream itself is but a shadow; H II, 2, 279), он (в отличие от своих ориентированных на мирскую суету собеседников), по всей вероятности, под «тенью» подразумевает *отражение образа* потустороннего мира, тем более, что термин a shadow в лексиконе Шекспира как раз употребляется, кроме прочего, в значениях «образ» (как таковой), «отражение образа» (ср., например: Schmidt 1902, *s. v.*; Onions 1911, *s. v.*; Culpeper, Hardie, Demmen 2023, *s. v.*). В связи с аллегорией «тени»[8] отметим, что в литературе неоднократно отмечалось влияние на творчество Шекспира платонизма[9] и ренессансного неоплатонизма. Думается, что с идеями Платона Шекспир мог быть знаком, скорее, не по латинским переводам[10] его трактатов, а, например, по compendia[11] или в изложении своих коллег-«университетских умов», а также из общения со студентами лондонских университетов и академий. (Шекспир учился в стратфордской «грамматической школе», где изучали главным образом латынь, а также знакомились с др.-греч. языком.) Особо отметим, что на титуле edition princeps «Гамлета» (1603), написанного в 1601 году, засвидетельствовано, что эта трагедия ставилась в Оксфордском и Кембриджском университетах. Поскольку профессиональным актерам было запрещено играть в университетах, то «Гамлета» могли ставить только студенты, у которых была рукопись трагедии еще до ее опубликования и под влиянием контактов с которыми Шекспир — гипотетически — мог вносить даже некоторую правку в свой первоначальный текст. В отношении неоплатонизма прежде всего выделим доктрины М. Фичино.[12]

[8] Этот термин неоднократно встречается у Шекспира в корреляции с релевантными воззрениями платонизма, восходящими к символу «пещеры» в «Государстве», кн. 7 (ср.: Эсхил, Прикованный Прометей, 447–453).

[9] См., например: Cody 1969; Everett 2002, 13–15; Taylor 2004, 276–278; Gray 2007, 225–238; Quincy 2009, 103–120; Kambaskovic 2015, 17–28; Kaytor 2018, 102–117.

[10] Ср.: Stritmatter 2017, 9–44.

[11] Ср., например: Baldwin 1944.

[12] См., например: Тантлевский, 2024, 268–277.

В монологе “To be or not to be” (где Гамлет приводит свое ultima ratio в отношении универсальной причины предпочтения человеком продолжать влачить скорбное земное бытие) «сон» (a sleep), «сновидения» (dreams) уже выступают как метафоры состояния души в мире загробном, а понятия «умереть, заснуть» (to die, to sleep) употребляются как синонимы (H III, 1, 68–76). Восклицание “in that sleep of death what dreams may come,” «в этом смертном сне какие сновидения могут присниться» (H III, 1, 74), предполагает, что здесь подразумеваются обе возможные загробные обители: «небо» (heaven), sc. Рай, и «ад» (hell) (ср. также: H III, 1, 86: “the dread of something after death…,” «страх чего-то после смерти…»). Отметим также, что Гамлет осведомлен и об отдельных «условиях» (прежде всего этико-поведенческого характера), на основании которых душа по смерти тела попадает в ту или иную потустороннюю обитель *непосредственно*, но также и об огненном «чистилище» (H III, 3, 77–100). Образ аналога католического представления о чистилище возникает в «Гамлете», вероятно, под определенным влиянием пассажа из Павла в *1 Кор.* 3:13–15;[13] это некое *промежуточное* состояние душ (пребывающих в “prison house”[14]), чье загробное воздаяние сразу по смерти тела не определено,[15] а пребывающие в нем еще могут в «призрачном» виде (но сохраняя земные черты[16]) имеют возможность посещать землю и разговаривать с живущими на ней.[17]

[13] Цит. по Женевской Библии:

Every man’s work shall be made manifest: for the day shall declare it, because it shall be reveiled by the fire: and the fire shall try every man’s work of what sort it is.

If any man’s work, that he hath built upon, abide, he shall receive wages.

If any man’s work burn, he shall lose, but he shall be saved himself: nevertheless yet as it were by the fire.

[14] H I, 5, 19.

[15] H I, 5, 6–7, 14–28; III, 3, 89a.

[16] H III, 4, 155.

[17] О происходящем уже на этом уровне рассказывать живущим *запрещено* (H I, 5, 18–19, 27–28). Потому их так и страшит ожидающее их неведомое в мире потустороннем в целом.

В пьесах Шекспира насчитывается около 1350 ссылок на Библию и даже прямых цитат из нее[18] — по *преимуществу* Женевскую Библию.[19] В этой связи отметим, что в «Гамлете» «сон» как метафорический образ смерти явно соотносится Шекспиром с восходящим к Книге Даниила иудейским и христианским представлением о воскресении тел в Конце дней и воссоединении их с усопшими до Эсхатона душами (цит. по Женевской Библии):

> And many of them that sleep in the dust of the earth, shall awake, some to everlasting life, and some to shame and perpetual contempt (*Dan.* 12:2–3).
>
> But go thou (Daniel. — *I. T.*) thy way till the end *be*: for thou shalt rest and stand up in thy lot, at the end of the days (*Dan.* 12:13).

Именно так понимает посмертное состояние души Гамлета его друг со студенческой скамьи Горацио, восклицающий сразу по его кончине:

> … Good night, sweet prince,
> And flights of angels sing thee to thy rest (H V 2, 397–398).

Эта точка зрения представлена Шекспиром и в других произведениях.[20] Глагол to rest подчас употребляется им в значении «покойся» по отношению к душам умерших.[21] (NB: Горацио в rest (сущ.) видит *посмертный* «покой»; H V, 2, 398.)

Однако Гамлет понимает «смертный сон» не как бессознательное состояние в полном покое вплоть до времени телесного воскресения, но как переход в *уже* функционирующий (параллельно земному) загробный мир, а «сновидения» — как его феномены — в том числе и устрашающие.

[18] Bragg 2011, 142.

[19] Marx 2000; Noble 1970, 69–76. Женевская Библия была впервые опубликована в 1560 году и стала самой популярной версией Библии на английском языке также на протяжении большей части следующего столетия (Hamlin 2013, 9, 12).

[20] Тантлевский 2024, 268–277.

[21] Ср. ad hoc слова Гамлета, обращенные к духу отца: Rest, rest, perturbèd spirit (I, 5, 204).

The rest в последней фразе Гамлета — “the rest is silence” (V, 2, 395) — это, вероятно, указание на переход души на следующую (окончательную, вечную…) стадию ее существования — на небо, и может быть интерпретировано как «далее». (Но в данном контексте возможна и игра еще на одном значении rest — «покой» (отошедшей в лучший мир души), то есть, в ассонанс с приведенной фразой Горацию употребляет этот термин в double entente.) И сущность этого этапа существования души обозначается Гамлетом как «тишина»; «молчание», «безмолвие». Понимать эту фразу как указание на следующую за смертью плоти потерю индивидуальности, бездействие — по сути, небытие — невозможно, ибо Гамлету хорошо ведомо о существовании потустороннего духовного мира со «снами» (то есть, *событиями, феноменами*) совершенно различного характера — как на небе, так и в аду (а также на некоей промежуточной стадии пребывания души — в своего рода «чистилище»[22]). Да и может ли в небытии состоять награда праведнику?..

Никакие аспекты потустороннего мира — “the undiscovered country from whose bourn no traveler returns” (H III, 1, 87–88) — Как кажется, нельзя конкретно никак охарактеризовать. Под “travelers” здесь, вероятно, подразумеваются именно *умершие*, души которых находятся на небе или в аду (NB: «дух» (spirit) отца Гамлета является из некоей промежуточной фазы перехода души на небо или в ад — это еще не вполне *потусторонний* мир[23]). Из разряда “travelers” Шекспир *явно* исключает известных визионеров-мистиков, по их рассказам совершавших мистические «вояжи» на небеса в экстатических состояниях, медиумов, а также восходящие к античности рассказы о посещении загробного мира личностями прошлого, возвращавшихся к жизни.[24]

[22] Тут разожжен «очищающий огонь», здесь «тяжко» (H I, 3, 14–29; III, 3, 89)

[23] Хотя рассказывать о нем в конкретике уже запрещено. См.: примеч. 17.

[24] Тут релевантен, прежде всего, рассказ Эра (Платон, Государство, X, 614b–616a; ср.: Плутарх, Застольные беседы, IX, 740bc).

Но Шекспир просто не мог не учитывать и не верить рассказу одного из высших христианских авторитетов, который еще при жизни посетил небо и вернулся назад. Возможно, — по имплицитно выраженной мысли Шекспира — отходящего в лучший мир Гамлета в последний момент жизни озаряет воспоминание о вознесении на небо апостола Павла и его сущностное замечание о Рае…

II

По мнению И. Р. Тантлевского, на интерпретацию характеристики небесного мира как silence — а нет сомнения, что Гамлет, по мысли автора трагедии, погибая за честь и справедливость, должен был попасть именно на небо,[25] — проливает свет рассказ апостола Павла (NB: его новозаветные послания оказали сильное воздействие на творчество Шекспира[26]) о муже (вероятно, он имеет в виду самого себя), «который был восхищен на третье небо», где «слышал» «неизрекаемые (неизреченные) слова» / «непроизносимые (непроизнесенные, sc. невыражаемые) речения» (ἄρρητα ῥήματα) (*2 Кор.* 12:2–4; Женевская Библия):

> I know a man in Christ above fourteen years ago, (whether he were in the body, I can not tell, or out of the body, I can not tell: God knoweth) which was taken up into the third heaven.
>
> And I know such a man (whether in the body, or out of the body, I can not tell: God knoweth)
>
> how that he was taken up into Paradise, and heard words which cannot be spoken, which are not possible for man to utter (в др.-греч. оригинале: ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι).

То есть общения, взаимоотношения, обмен информацией, мыслями и т. п. осуществляются в Раю, согласно Павлу, не на вербально-понятийном уровне, как на земле,[27] а на уровне,

[25] Ср.: H V 2, 397–398.

[26] См., например: Тантлевский 2024, 268–277.

[27] Возможно, на уровне «чистилища» временно пребывающие там «духи» еще используют земные слова; либо же предполагалось, что они переходят на обыденную, возвращаясь на короткое время в земной мир в виде «призраков», ghosts. Ср. также: примеч. 17.

не предполагающем слов в человеческом их понимании и, тем более, «вымолвленных / произнесенных / сказанных», то есть, как-либо *выраженных*, вслух.

***

М. Фичино характеризует состояние, в котором Павел «взошел на третье в божественной иерархии небо», как пребывание «в божественной абстракции души (in divina abstractione animi)» (ThP, XIII, 2, 6), когда «душа, восхищенная к Богу, пребывает очевидно ни в теле, ни вне тела (animum deo raptum nec esse evidentur in corpore nec extra corpus)» (ibid., XIII, 5, 3).[28] Это душевное состояние сродни той «свободе души (animi)», которая возникает во время сна, — давая ей возможность предвосхитить грядущий потусторонний мир и его отдельные сущностные особенности, — и которое, по мнению Фичино, описывается в словах Орфея в «Гимне божеству сна» (Орфические гимны, LXXXVI, 2–7). Свою цитату Фичино приводит по-древнегречески и сопровождает ее латинским переводом:

> Возвести смертным о будущем, о величайший пророк. Ты приходишь к душам (ad animas), сна покоем убаюканным, и, обращаясь к ним (настойчиво), пробуждаешь ты разум (mentem). Мысли духов[29] блаженных (Sententias numinum beatorum) через сон ты вносишь в них. *Безмолвно безмолвным* душам (*Silens silentibus* animis; в др.-греч. оригинале: σιγῶν σιγώσαις ψυχαῖς; курсив наш. — *И. Т.*) ты предрекаешь грядущее, тем душам (animis), чей разум (mens) чтит богов весьма тщательно. (ThP, XIII, гл. 2, 31)[30]

[28] Ср.: M. Ficino, *De raptu Pauli ad tertium Caelum*. Сочинения «божественного теолога» Павла живо интересовали Фичино (см., например: Vasoli, 1999, 241–261; Conti 2016).

[29] Вар.: «богов».

[30] Пер. с лат. по: Marsilio Ficino (2006), Platonic Theology, Eng. transl. by M.J.B. Allen, Lat. text ed. by J. Hankin with W. Bowen, vol. 4, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

Hamlet's characterizations of worlds: this world — "words, words, words," the heavenly world — "silence" in the context of the Apostle Paul's concept of paradisiacal "words which cannot be spoken" (*2 Cor.* 12:4) and Marsilio Ficino's idea of "silent" spiritual communication between the deity and "silent souls" (*Theologia Platonica*, XIII, 2, 31)*

Igor R. Tantlevskij suggested that in "Hamlet," Shakespeare characterizes the essence of the earthly world — "this mortal coil" (H III, 1, 75) — as "words, words, words" (H II, 2, 210) — in contrast to the heavenly world, which he characterizes as "silence" (H V, 2, 395: "the rest is silence"). The latter characteristic may well have been influenced by the *Second Epistle to the Corinthians* by the Apostle Paul 12:4 about "words which cannot be spoken" in Paradise and, possibly also as an allusion to the idea of "silent" spiritual communion, expressed by Marsilio Ficino in "Platonic Theology on the Immortality of the Soul," XIII, 2, 31 (in particular, the following passage from the Orphic "Hymn to the deity of sleep" cited by Ficino: "Silently to silent souls (*Silens silentibus animis*) you predict the future to those souls (*animis*) whose mind (*mens*) honour the gods very carefully").

Keywords: indicators of civilizational identity, concept of "silence," transcendent world, Apostle Paul, Marsilio Ficino, Shakespeare, "Hamlet"

Igor R. Tantlevskij suggested that in "Hamlet," Shakespeare characterizes the essence of the earthly world — "this mortal coil" (H III, 1, 75) — as "words, words, words" (H II, 2, 210) — in contrast to the heavenly world, which he characterizes as "silence" (H V, 2,

* This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University

395). The latter characteristic may well have been influenced by the *Second Epistle to the Corinthians* by the Apostle Paul 12:2–4:

> I know a man in Christ above fourteen years ago, (whether he were in the body, I can not tell, or out of the body, I can not tell: God knoweth) which was taken up into the third heaven.
>
> And I know such a man (whether in the body, or out of the body, I can not tell: God knoweth)
>
> how that he was taken up into Paradise, and heard words which cannot be spoken, which are not possible for man to utter (в др.-греч. оригинале: ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι).

Hamlet's phrase "the rest is silence" (V, 2, 395) contains possibly also an allusion to the idea of "silent" spiritual communion, expressed by Marsilio Ficino in "Platonic Theology on the Immortality of the Soul," XIII, 2, 31. M. Ficino describes the state in which Paul "ascended to the third heaven in the divine hierarchy" as dwelling "in divine abstraction of the soul (*in divina abstractione animi*)" (ThP, XIII, 2, 6), when "the soul, raptured to God, is evidently neither in the body nor outside the body (*animum deo raptum nec esse evidentur in corpore nec extra corpus*)" (*ibid*., XIII, 5, 3). This soul's state is akin to the "freedom of the soul (*animi*)" that arises during sleep, giving it the opportunity to anticipate the coming otherworldly realm and its individual essential features, and which, according to Ficino, is described in the words of Orpheus in the "Hymn to the Deity of Sleep" (Orphic Hymns, LXXXVI, 2–7). Ficino quotes the passage in ancient Greek and accompanies it with a Latin translation:

> Proclaim to mortals about the future, O greatest prophet. You come to souls (*ad animas*), lulled by peaceful sleep, and, addressing them (insistently), you awaken mind (*mentem*). You bring the thoughts of the blessed spirits/gods (*sententias numinum beatorum*) to them through sleep. Silently to silent souls (*Silens silentibus animis*; in the ancient Greek original: σιγῶν σιγώσαις ψυχαῖς; our italics. — *I. T.*) you predict the future to those souls (*animis*) whose mind (*mens*) honour the gods very carefully. (ThP, XIII, ch. 2, 31)

Будман Юлия Дмитриевна, кандидат филологических наук; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

К вопросу об интертекстуальности еврейских эго-документов раннего Нового времени*

Понятие интертекстуальности, введенное в научный дискурс Ю. Кристевой в 1967 г., в его узкой трактовке («художественный прием») обычно используется применительно к постмодернистским произведениям. В то же время, в религиозной и светской литературе на языке иврит подобный метод — включение в авторский текст скрытых цитат из еврейских источников (Библии и постбиблейской литературы) — отмечается уже в эпоху Средневековья, в первую очередь, в поэзии. В 1940 г. Д. Елин ввел термин для обозначения данного приема — *shibutz*. На наш взгляд, русский перевод этого слова («мозаика») неслучайно совпадает с определением, которое Ю. Кристева дала интертекстуальности, назвав ее «мозаикой цитаций». Однако в большинстве проанализированных нами научных работ по данной тематике риторический прием *shibutz* рассматривается вне связи с общемировой литературной традицией и понятием интертекстуальности — исключительно как характерная черта еврейского средневекового и современного текста (Д. Елин, правда, указывает на параллели с арабской поэзией). Цель настоящего исследования — выявить примеры скрытого цитирования Библии и мидрашей, а также аллюзий к нееврейской культуре в еврейских эго-документах первой половины XVII в. (автобиографии венецианского раввина Иехуды-Арье Модены, его личных писем и писем его сыновей) и продемонстрировать, что использование Моденой приема *shibutz* продиктовано не столько технической необходимостью (бедным лексиконом средневекового иврита, позволяю-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

щим выразить мысль только с помощью клише), сколько желанием пригласить образованного читателя к своего рода литературной игре, больше свойственной постмодернизму, и передать имплицитно ту информацию, которую автор не хотел сообщать явно. Новизна исследования определена выбором материала: подобный анализ впервые проводится на материале семейной переписки и мемуаров. Также впервые приводится список цитат, использованных Моденой, не отмеченных в изданиях его автобиографии и писем.

Ключевые слова: эго-документы, эпистолярные тексты, интертекстуальность, скрытое цитирование, ранее Новое время, язык иврит, еврейская культура, идентичность

Yulia Budman, CSc in Philology; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Senior Research Fellow

On the intertextuality of early modern Jewish ego-documents*

The concept of intertextuality, introduced by Julia Kristeva, in its narrow interpretation ("literary technique"), is usually applied to postmodernist works. At the same time, in religious and secular Hebrew literature, a similar method — incorporating implicit quotations from Jewish sources — has been noted since the Middle Ages, primarily in poetry. In 1940, David Yellin introduced the term for this technique — *shibutz* ("jigsaw"). However, most of the academic works we analyzed on this topic treat the rhetorical device *shibutz* outside the context of global literary tradition and the concept of intertextuality — exclusively as a characteristic feature of Jewish medieval and modern texts (D. Yellin, however, notes parallels with Arabic poetry). The aim of this study is to identify examples of implicit quotations from the Bible and Midrashim, as well as allusions to non-Jewish culture in Jewish ego-documents from the first half of the 17th

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

century (autobiography of Venetian Rabbi Jehudah Aryeh Modena, his personal letters, and letters from his sons), and to demonstrate that Modena's use of the *shibutz* technique was motivated not by technical necessity (due to the limited vocabulary of medieval Hebrew, which allowed expressing ideas only through clichés), but rather by a desire to invite an educated reader into a literary game and to implicitly convey information that the author did not wish to state explicitly.

Keywords: ego-documents, private letters, intertextuality, implicit quotation, Early modern period, Hebrew, Jewish culture, identity

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

Взаимодействие неоплатонической и каббалистической традиций в русской философии*

В XV веке итальянские гуманисты (Пико делла Мирандола, И. Рейхлин) увлеклись еврейской каббалой и в европейской философии наметилось взаимодействие неоплатонической и каббалистической традиций. Наиболее последовательно их синтез был осуществлен Я. Бёме, и в дальнейшем это стало нормой для философов, развивавших неортодоксальные концепции. В конечном счеты это было связано с тем, что обе традиции выступали прикрытием для гностической традиции, главным принципом которой являлось признание центрального положения человека в структуре бытия, человек, по существу, заменял собой Бога. Ту же самую функцию прикрытия гностических идей неоплатоническая и каббалистическая традиции имели в русской философии XIX — начала XX века, их оригинальное

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

взаимодействие можно найти в философских системах П. Чаадаева, В. Одоевского, Вл. Соловьева, Н. Бердяева, Л. Карсавина и др. Особенно наглядно и это взаимодействие и вторичность использования этих традиций по отношению к принятию гностических идей проявляется в системе Вл. Соловьева.

Ключевые слова: каббала, неоплатонизм, гностицизм, Якоб Бёме, Владимир Соловьев

Igor Evlampiev, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Professor

The Interaction of Neoplatonic and Kabbalistic Traditions in Russian Philosophy*

In the 15th century, Italian humanists (Pico della Mirandola, I. Reuchlin) became interested in Jewish Kabbalah, and interaction between Neoplatonic and Kabbalistic traditions emerged in European philosophy. Their most consistent synthesis was carried out by J. Boehme, and later this became the norm for philosophers developing unorthodox concepts. Ultimately, this was due to the fact that both traditions acted as a cover for the Gnostic tradition, the main principle of which was the recognition of the central position of man in the structure of being; man, in essence, replaced God. The Neoplatonic and Kabbalistic traditions had the same function of covering up Gnostic ideas in Russian philosophy of the 19th — early 20th centuries; their original interaction can be found in the philosophical systems of P. Chaadaev, V. Odoevsky, Vl. Soloviev, N. Berdyaev, L. Karsavin, and others. This interaction and the secondary nature of the use of these traditions in relation to the acceptance of Gnostic ideas is especially clearly manifested in the system of Vl. Soloviev.

Keywords: Kabbalah, Neoplatonism, Gnosticism, Jacob Boehme, Vladimir Solovyov

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

Кузютин Денис Вячеславович, кандидат физико-математических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Быкова Мария Сергеевна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

Смирнова Надежда Владимировна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

О механизме поддержания кооперации в стохастических играх с бесконечным горизонтом*

Стохастические игры — это класс динамических игр, в которых состояние системы развивается в соответствии с некоторым распределением вероятностей перехода, зависящим от действий игроков. Такие игры включают в себя неопределенность и случайность, обеспечивая более точное моделирование реальных динамических социальных систем. Как известно, поддержание кооперации — сложная задача: кооперативные ситуации, как правило, лежат за пределами множества равновесий Нэша, что создает стимулы для одностороннего отклонения. Петросян и Янг разработали классическую модель динамической устойчивости кооперативных решений, впервые формализовав эту концепцию и введя процедуры распределения выигрышей. Существуют различные подходы к поддержанию долгосрочной кооперации; в частности, Парилина и Заккур рассмотрели механизм схем платежей (Payment Schemes — PS) и предложили несколько PS, удовлетворяющих хорошим свойствам как для динамических игр с конечным горизонтом, так и для игр с деревьями событий. Основная цель данного доклада — обобщить некоторые свойства PS, представленные в недавних статьях, на модель кооперативных стохастических игр с бесконечным горизонтом и опре-

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

делить схемы платежей для поддержания кооперации в этом классе игр. Отметим, что предложенные механизмы могут быть применены, в частности, для анализа динамических стохастических моделей эволюции концепций национальной и религиозной идентичности.

Ключевые слова: стохастические игры, динамические игры, кооперативные решения, устойчивость, схема платежей, математические модели, национальная идентичность

Denis Kuzyutin, CSc in Physics and Mathematics, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Maria Bykova; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

Nadezhda Smirnova; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Research Fellow

On a sustaining cooperation mechanism in infinite-horizon stochastic games*

Stochastic games are the class of dynamic games where the state of the system evolves according to some transition probability distribution depending on players' actions. Such games incorporate uncertainty and randomness, providing more precise modeling of real dynamic social systems. As it is well known, sustaining cooperation is a challenge: cooperative profiles generally lie outside the Nash equilibrium set, creating incentives for unilateral deviation. Petrosyan and Yeung established the classical framework for dynamic stability of cooperative solutions, providing the first formalization of this concept and introducing payoff distribution procedures. There are various approaches to sustain cooperation over time; particularly, Parilina and Zaccour considered the payment schemes (PS) mechanism and proposed several schemes satisfying desirable properties for both finite-horizon dynamic games and games played over event trees. Primary objective of this report is to generalize some PS properties presented in recent articles to the model of infinite-horizon

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

cooperative stochastic games and define payment schemes for sustaining cooperation in this class of games. Note that the proposed mechanisms could be applied, in particular, to the analysis of dynamic stochastic models for the evolution of national and religious identity concepts.

Keywords: stochastic games, dynamic games, cooperative solutions, stability, payment scheme, mathematical models, national identity

Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор; Институт теологии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), заведующий Кафедрой иудейской теологии и еврейской культуры

Буква и цифра как иудейские цивилизационные «коды»*

Ко времени самоидентификации иудеев в Ханаане в их среде получает широкое распространение письменность — линейное «раннее ханаанейское» *алфавитное* письмо, из которого возникает (но, возможно, и развивается параллельно) и т. н. палеоеврейское письмо. В VIII в. до н. э. ханаанейскую буквенную письменность и алфавитный принцип записи текстов заимствовали и модифицировали под свои языковые нужды древние греки.Понимание того, что слова, обозначающие вещи, явления и процессы мироздания, будучи записаны алфавитным письмом, состоят из далее неделимых единиц — букв (а с точки зрения их звуковых достоинств — фонем) на определенном этапе экстраполируется на окружающий мир — мироздание также может состоять из простых неделимых частиц, которые древние греки, которых традиционно считают стоящими у истоков этого учения, обозначили как «атомы». С другой стороны, свидетельство об атомистическом представлении можно найти в Притчах 8:24–26, традиционно приписываемых царю Соломону (ср., например, *Притч.* 1:1, 10:1, 25:1), где упоминаются «начальные пылинки мира (rō’š ʿāfərôṯ

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

tēb̲ēl)». В начале нашей эры в иудейской среде выкристаллизовывается принципиально новый подход в интерпретации всех процессов — начиная с сотворения мира — а также сущностей и вещей мироздания, а именно — учение о том, что в конечном счете в самой основе мира лежат буквы (в их комбинациях) и простые числа. В этой связи следует отметить, что еврейские буквы и их сочетания получили в эпоху эллинизма и цифровые значения. Данная доктрина находит свое классическое выражение в «Книге Авраама, именуемой «Книгой Созидания»». Возникает впечатление, что, по мысли автора «Книги Созидания», «вещественная» составляющая мироздания в конечном счете создается и зиждется на səfîrôt̲-«цифрах», а «ментальная» — на ’ôt̲iyyôt̲-«буквах». С другой стороны, согласно «Книге небесных Дворцов», гл. 13, 41, все мироздание — «небо и земля», «все основы мира и все порядки Творения», «потребности мира», вышние силы, «мудрость и разумение», знание и разум — возникает посредством именно «букв», «которыми поддерживается весь мир». Если мистика чисел (как основы мироздания) в «Книге Созидания» и испытала определенное внешнее влияние (прежде всего неопифагореизма), то, с другой стороны, это произведение содержит аутентичные еврейские идеи о тайне букв, простейших элементов, из которых складываются все слова языка, а также — главное — о взаимосвязи предвечных букв еврейского алфавита и простых чисел в процессе созидания мироздания, равно как и позиционирование их в качестве всеобщих основ вселенной.

Ключевые слова: иудейские цивилизационные «коды», «Книга Созидания», Притчи, буквы и простые цифры как всеобщие основы мироздания

I

Ко времени самоидентификации иудеев в Ханаане в их среде получает широкое распространение письменность — линейное «раннее ханаанейское» *алфавитное* письмо, из которого возникает (но, возможно, и развивается параллельно) и т. н. палеоеврейское письмо (по глоттохронологии и этимостатисти-

ке древнееврейский и финикийский разделились примерно в XIII–XII вв. до н. э.[1]). В последние годы было обнаружено несколько западносемитских надписей на керамике, выполненных линейным алфавитным письмом и надежно датируемых периодом железного века I, например: в иудейских городах Бет-Шемеш (вероятно, середина XII в. до н. э.), Лахиш (XII в.; приблизительно до 1130 г. до н. э.), городище Хирбет-Кейафа (три надписи; рубеж XI–X вв. до н. э.), Иерусалим (вероятно, X в. до н. э.). Это говорит о том, что грамотность была достаточно широко распространена в данный период в иудейском регионе, в том числе, на периферии. Крупный остракон из Хирбет-Кейафы, содержащий запись — по всей вероятности, на древнееврейском языке, — датируемую временем не позднее царствования Давида (скорее всего, началом X в. до н. э.), свидетельствует о том, что писцы уже тогда были способны записывать достаточно сложные тексты — в том числе, вероятно, и те, что легли в основу библейских повествований.

Ханаанейское алфавитное письмо, состоявшее из 22 знаков (и явившееся родоначальником практически всех алфавитных письменностей мира и некоторых слоговых), позволяло делать записи любого характера, точно передавать мысль, быстро и легко усвояемое и компактное, в огромной мере способствовало развитию науки и литературы, распространению знаний во всех слоях общества, *демократизации культуры*.

В VIII в. до н. э. ханаанейскую буквенную письменность и алфавитный принцип записи текстов заимствовали и модифицировали под свои языковые нужды древние греки.

Понимание того, что слова, обозначающие вещи, явления и процессы мироздания, будучи записаны алфавитным письмом, состоят из далее неделимых единиц — букв (а с точки зрения их звуковых достоинств — фонем) на определенном этапе экстраполируется на окружающий мир — мироздание также может состоять из простых неделимых частиц, которые древние

[1] Милитарев, А.Ю. (2003), *Воплощенный миф. «Еврейская идея» в цивилизации*. М., 2003. С. 119.

греки, которых традиционно считают стоящими у истоков этого учения (Левкипп, Демокрит), обозначили как «атомы».

С другой стороны, в Книге Притч, автором которой традиционно считается царь Соломон (ср., например, *Притч.* 1:1, 10:1, 25:1), также, как представляется, засвидетельствовано упоминание о первоэлементах мироздания:

> «Когда еще не было Океанов,[2] я (т. е. ḥok̲māh, «Мудрость». — *И. Т.*) родилась,
> когда еще не было источников, обильных водою.
> Прежде, нежели водружены были горы,
> прежде холмов я родилась,
> когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
> ни начальных пылинок мира (rō’š ʿāfərôṯ tēb̲ēl)»
> (*Притч.* 8:24–26).

Согласно же Страбону (XVI, 2, 24, 9–12) и Сексту Эмпирику (IX, 363), Посидоний из Апамеи сообщал, что основоположником атомистического учения был древний финикийский мудрец Мох (как и Санхунйатон, он написал «Финикийскую историю»). Страбон писал, что Мох жил еще до Троянских войн. Ямвлих в «Жизни Пифагора» (по происхождению, возможно, финикийца или сирийца) заметил, кроме прочего, что последний приплыл в Сидон и там встретился с «потомками» «физиолога» и «пророка» (προφήτης) Моха и с другими финикийскими «иерофантами» (III, 14,1–2). В связи с процитированным выше пассажем *Притч.* 8:24–26 допустимо задаться вопросом: не имеет ли здесь место некая контаминация и не библейский ли царь (mēle̲k̲) Соломон — скрывается в конечном счете под загадочным именем Мох (Μῶχος)? Имя Μῶχος, вероятно, представляет собой сокращение от Μάλχος (сем., < *malk), «царь». (В этой связи заметим, что античные авторы — по крайней мере, до начала эпохи эллинизма — подчас слабо дифференцировали евреев и финикийцев. Например, для эпического поэта Херила Самосского иудеи, жители Иерусалима, — это финикийцы, и их язык — финикийский;

[2] Имеются в виду нижний (подземный) и верхний (небесный) Океаны.

для Теофраста обитатели финикийского Тира — евреи (См., например: Иосиф Флавий, «Против Апиона», I, 173–174 и 167).

II

В начале нашей эры в иудейской среде выкристаллизовывается принципиально новый подход в интерпретации всех процессов — начиная с сотворения мира — а также сущностей и вещей мироздания, а именно — учение о том, что в конечном счете *в самой основе мира лежат буквы (в их комбинациях) и простые числа*. В этой связи следует отметить, что еврейские буквы и их сочетания получили в эпоху эллинизма и цифровые значения.

Данная доктрина находит свое классическое выражение в «Книге Авраама, именуемой «Книгой Созидания»» (вероятно, III–VI вв. н. э.), являющейся одним из наиболее влиятельных сочинений мистико-гностического толка в истории мировой мысли. Это написанное на иврите малое по объему произведение претендует на выявление сущностных элементов космогенеза и антропогенеза, открытие глубинных основ мироздания, описание фундаментальных принципов функционирования Вселенной и человека. Мироздание во всей своей духовной и материальной полноте предстает в «Книгой Созидания» как взаимосвязанное и взаимозависимое целое: виртуальные первопринципы и протосущности по Воле Бога актуализируются и постепенно трансформируются во взаимопереходящие духовные и материальные области и элементы бытия. Перед умственным взором читателя созидается Вселенная, в которой преодолены границы между априорными первопринципами, духовным и материальным. Этот переход от высшего к низшему (одно из наименований книги — «Тайна Перехода (swd hʿybwr)»), это созидательное взаимопроникновение сущностей мироздания, в центре которого стоит человек-nefeš (досл. «душа»), рассматриваемый в его психосоматическом единстве, человек, который смог постигнуть тайны и законы процесса сотворения мира (одно из названий книги — «Законы Созидания (hlkwt yṣyrh)») и уразуметь свое место в нем, — залог того, что он способен вернуться к своему Создателю.

«Книга Созидания» рассматривает процесс творения мироздания Господом «тридцатью двумя чудесными путями Мудрости», которые суть десять səfîrôṯ-«чисел» «без ничего» и «двадцать две буквы основания» — двадцать две буквы еврейского алфавита. Эти сущности оказываются глубинными основаниями, принципами и первоэлементами мироздания. *Так что в основе мира лежат простые числа и буквы*. В целом в «Книге Созидания» раскрывается тайное значение букв в трех сферах творения: духовной, прежде всего человеческой, звездно-планетарной и сфере ритмического движения времени в продолжение года.

Духовная «энергия» и материальный мир («вещество», конкретная реальность) оказываются теснейшим образом взаимосвязанными и взаимозависимыми — по сути, представляются единой сущностью. При этом субъект имеет возможность воздействовать на мир. Эти воззрения удивительным образом соотносятся с современными представлениями о корреляции энергии и материи (и отчасти даже — с представлениями о мире квантовой физики).

Как было отмечено выше, буквы ивритского алфавита и их сочетания имеют цифровые значения.[3] Таким образом, взаимосвязь «букв» и «цифр» — вплоть до их полного *слияния* — и их взаимный творческо-созидательный потенциал вполне естественны и органичны для автора «Книги Созидания» уже на житейском уровне.

«Душа» мироздания и «душа» человека (со всем комплексом этических и ментальных аспектов) создаются посредством именно «букв»:

> И Он создал посредством них душу всего созданного
> и душу всего, что должно быть создано в будущем
> (гл. II, § 3).

[3] Еврейские алфавитные цифры были заимствованы из греческих алфавитных цифр для использования в легендах монет иудейских хасмонейских правителей не позднее периода правления царя и первосвященника Алекандра Янная (103–76 гг. до н. э.). Обе системы имели не только сходные структуры (десятичную и цифирно-аддитивную), но и алфавитный принцип формирования цифр-знаков.

Возникает впечатление, что, по мысли автора «Книги Созидания», «вещественная» составляющая мироздания *в конечном счете* создается и зиждется на səfîrôṯ-«цифрах», а «ментальная» — на ’ôṯiyyôṯ-«буквах». С другой стороны, согласно написанной на иврите «Книге небесных Дворцов» (вероятно, V–VI вв.), гл. 13, 41, все мироздание — «небо и земля», «все основы мира и все порядки Творения», «потребности мира», вышние силы, «мудрость и разумение», знание и разум — *возникает посредством именно «букв»*, «которыми поддерживается весь мир».

Если мистика чисел (как основы мироздания) в «Книге Созидания» и испытала определенное внешнее влияние (прежде всего неопифагореизма), то, с другой стороны, это произведение содержит аутентичные еврейские идеи о тайне букв, простейших элементов, из которых складываются все слова языка, а также — главное — о *взаимосвязи* предвечных букв еврейского алфавита и простых чисел в процессе созидания мироздания, равно как и позиционирование их в качестве всеобщих основ вселенной.

Igor Tantlevskij, DSc in Philosophy, Professor; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Head of Department of Jewish Theology and Culture

Letter and number as Jewish civilizational "codes"*

By the time of the self-identification of the Judahites in Canaan, writing had become widespread among them — linear "early Canaanite" alphabetic writing, from which the so-called Paleo-Hebrew script emerged (but possibly developed in parallel). In the 8th century BCE, the ancient Greeks borrowed the Canaanite alphabet and the alphabetic principle of writing texts and modified them to suit their linguistic needs. The understanding that words denoting things, phenomena, and processes in

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-18-00479, https://rscf.ru/en/project/24-18-00479/

the universe, when written in alphabetical script, consist of indivisible units — letters (and, from the point of view of their sound qualities, phonemes) — is extrapolated to the surrounding world at a certain stage — the universe may also consist of simple indivisible particles, which the ancient Greeks, traditionally considered to be at the origins of this teaching (Leucippus, Democritus), designated as "atoms." On the other hand, evidence of atomism can also be found in Proverbs 8:24–26, traditionally attributed to King Solomon (cf., e. g., *Prov.* 1:1, 10:1, 25:1) and which mentions the "initial dust particles of the world (*rō'š 'āfərôṯ tēḇēl*)." At the beginning of our era in the Jewish society, a fundamentally new approach to interpreting all processes — starting with the creation of the world — as well as the entities and things of the universe crystallized, namely, the doctrine that ultimately the world is based on letters (in their combinations) and simple numbers. In this regard, it should be noted that Hebrew letters and their combinations have numerical values. This doctrine finds its classical expression in the "Book of Abraham, called the 'Book of Formation' " (probably 3rd–6th centuries CE). It seems that, according to the author of the "Book of Formation," the "material" component of the universe is ultimately created and based on *səfîrôṯ*-"numbers," while the "mental" component is based on *'ôṯiyyôṯ*-"letters." On the other hand, according to the Hebrew "Book of Heavenly Palaces" (probably 5th–6th centuries), ch. 13, 41, the entire universe — "heaven and earth," "all the foundations of the world and all the orders of Creation," "the needs of the world," the higher powers, "wisdom and understanding," knowledge and reason — *arises precisely through "letters,"* "which sustain the entire world." If the mysticism of numbers (as the basis of the universe) in the "Book of Formation" was influenced by certain external factors (primarily neo-Pythagoreanism), then, on the other hand, this work contains authentic Jewish ideas about the mystery of letters, the simplest elements that make up all the words of a language, as well as — most importantly — about the *interconnection* between the primordial letters of the Hebrew alphabet and simple numbers in the process of creation of the universe, as well as their positioning as overall foundations of the world.

Keywords: Jewish civilizational "codes," "Book of Formation," *Proverbs*, letters and snumbers as foundations of the world

Круглый стол «Актуальность Аристотеля. Основные проблемы отечественного аристотелеведения»

Караваева Светлана Викторовна, кандидат философских наук; Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Традиция чтения Псевдо-Аристотеля: «Тайная Тайных» как specula principum*

Доклад посвящен одному из самых известных сочинений псевдо-Аристотеля — «Тайная Тайных» (Secretum secretorum). Популярность сочинения, помимо славы, которой пользовались в то время его предполагаемый автор — Аристотель, и его адресат — Александр Македонский, была также связана с его будоражащим эзотерическим содержанием, приоткрывавшим знания о тайных силах природы: алхимии, астрономии, физиогномике и др. А также — и это станет главной темой нашего доклада — с его принадлежностью к такому популярному в средневековой дидактической литературе жанру, как specula principum (в древнерусской традиции известному как «княжеские зерцала»), где Secretum secretorum считался если не первым по значимости, то, во всяком случае, оказавшим заметное влияние на развитие самого этого жанра.

Ключевые слова: Аристотель, Псевдо-Аристотель, «Тайная Тайных», «княжеские зерцала»

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01107, https://rscf.ru/project/24-28-01107/; Русская христианская гуманитарная академия им.Ф. М. Достоевского

Svetlana Karavaeva, CSc in Philosophy; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov, Associate Professor; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

The Tradition of Reading Pseudo-Aristotle: "The Secret of Secrets" as *Specula principum**

The paper is devoted to Secret of Secrets (*Secretum Secretorum*), one of the most famous works of pseudo-Aristotle. The popularity of this work, aside from the fame it enjoyed at that time by its hypothetical author — Aristotle, and its addressee — Alexander the Great, was also associated with its enthusing esoteric content, which revealed knowledge about the secret forces of nature — alchemy, astronomy, physiognomy, etc. Another factor of its popularity, which will be the central topic of this paper, is its belonging to *specula principum* (known as "princely mirrors" in the Old Russian tradition), a popular genre of medieval didactic literature where Secretum Secretorum was considered as having exerted noticeable influence on the development of this genre, if not of key importance.

Keywords: Aristotle, Pseudo-Aristotle, *Secretum secretorum*, *specula principum*

Выскубов Станислав Павлович, кандидат исторических наук; Дворец учащейся молодежи Санкт-Петербурга, главный хранитель музейных предметов; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

«Серая лошадь»: Аристотель в советских учебниках и философская дискуссия 1940-х годов**

В докладе рассматривается раздел о жизни и учении Аристотеля в 7-томном всесоюзном учебнике «История философии», подготовленном в Институте философии АН

* The research was carried out at Russian Christian Academy for the Humanities with the support of the Russian Science Foundation, project No 24-28-01107, https://rscf.ru/en/project/24-28-01107/

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01107, https://rscf.ru/project/24-28-01107/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

СССР коллективом авторов (Г. В. Александров, В. Ф. Асмус, М. А. Дынник и др.). Первые три тома, опубликованные в 1941–1943 гг., были удостоены Сталинской премии. В разделе об античном периоде первого тома больше всего места занимает изложение об Аристотеле, в сравнении с другими философами древности. Текст о философе анализируется с точки зрения структуры изложения, понятийного аппарата и идеологического наполнения. Данное издание, подвергнутое жесткой критике со стороны правительства и партии в середине 1940-х гг., спровоцировало всесоюзную философскую дискуссию в июне 1947 года в ЦК ВКП (б) под руководством А. А. Жданова. Стенограмма дискуссии также позволяет лучше понять место философии Аристотеля в социально-культурном контексте, рассматриваемого периода советской истории.

Ключевые слова: Аристотель, учебник «История Философии», философская дискуссия 1947 года в СССР, диалектический материализм, идеализм, рецепция

В докладе рассматривается раздел о жизни и учении Аристотеля в 7-томном всесоюзном учебнике «История философии», подготовленном в Институте философии АН СССР коллективом авторов (Г. В. Александров, В. Ф. Асмус, М. А. Дынник и др.). Первые три тома, опубликованные в 1941–1943 гг., были удостоены Сталинской премии. Однако многотомное издание завершено не было. В 1944 году третий том был раскритикован правительством и лишен присужденной ранее премии.

В разделе «Философия античного рабовладельческого общества» первого тома больше всего места занимает изложение об Аристотеле. В сравнении с другими философами древности, текст об Аристотеле разделен на 10 главок, каждая из которых раскрывает один из основных вопросов его учения: о бытии; о движении; о душе; о познании; о логике и диалектике; о природе; о государстве; о нравственности; об искусстве. Несмотря на внешнее соответствие идеологическим установкам и подаче материала через призму диалектического материализма, Г. В. Александрову и другим авторам раздела

пришлось публично признавать факт уклонения от материализма, недостаточного критического отношения к философам-идеалистам, возведения Аристотеля в статус «величайшего ума древности».

Публичная всесоюзная дискуссия по поводу работы авторов над «Историей философии» состоялась 16–25 июня 1947 года в ЦК ВКП (б) под руководством А. А. Жданова. Стенограмма дискуссии также позволяет лучше понять основные вопросы методологические и идейные основы философии Аристотеля в контексте политической и научной жизни СССР рассматриваемого периода. В ходе дискуссии участники выдвинули целый ряд замечаний:

А. О. Маковельский — «Совершенно иную характеристику роли Аристотеля в развитии античной науки дают К. Маркс, Фр. Энгельс и В. И. Ленин, отмечающие его материалистические тенденции и называющие его всеобъемлющим, универсальным гением древнегреческой науки». К вопросу о линиях Платона и Демокрита.

Г. М. Гак — «Очевидно, что история философии, написанная с марксистских позиций, на деле проводящая большевистскую партийность, должна суметь извлечь из этой истории средство укрепления позиций марксистского мировоззрения. <…> Основной недостаток книги т. Александрова в слабом показывании силы материалистического миросозерцания». Она не «бьёт с должной энергией по идеализму. Критика скупа. «О Сократе, например, сказано, правда, немного, но ни звука критики. Платон критикуется, но только через Аристотеля. О философии самого Аристотеля говорится, что она явилась вершиной древней философии. Я лично с этим не согласен. Аристотель, колебавшийся между материализмом и идеализмом, здесь, по-моему, переоценивается в сравнении с Демокритом, хотя как личность Аристотель был крупнее».

Анализ мнений в дискуссии и некоторых современных советских исследований по истории античной философии, позволят лучше раскрыть особенности усвоения идей Аристотеля в советской науке указанного периода.

Stanislav Vyskubov, CSc in History; Palace of Student Youth of St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), a chief curator of the museum; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Researcher

"The Gray Horse:" Aristotle in Soviet Textbooks and Philosophical Discussion of the 1940s*

The report examines the unit of the life and doctrine of Aristotle in the all-Union textbook "History of Philosophy," prepared by the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR by a team of authors (G. V. Aleksandrov, V. F. Asmus, M. A. Dynnik, and others). The first three volumes, published in 1941–1943, were awarded the Stalin Prize. In the chapter on the ancient period of the first volume the most space is occupied by the presentation of Aristotle, in comparison with other ancient philosophers. The text about the philosopher is analyzed from the standpoint the structure of presentation, the conceptual apparatus, and the ideological content. This textbook has been heavily criticized from the government and the Communist party in the mid-1940s, provoked an all-Union philosophical discussion in June 1947 in the Central Committee of the CPSU under the leadership of A. A. Zhdanov. The transcript of the discussion also allows for a better understanding of the place of Aristotle's philosophy in the social-cultural context of the period of Soviet history under consideration.

Keywords: Aristotle, textbook "History of Philosophy," philosophical discussion of 1947 in the USSR, materialism, idealism, reception

Махнов Арсений Дмитриевич; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

О поэтическом в размышлении В. В. Бибихина о «лесе» Аристотеля**

Доклад посвящён анализу поэтического измерения размышлений В. В. Бибихина о понятии "ὕλη" в аристотелевской фи-

* The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-01107, https://rscf.ru/en/project/24-28-01107/; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01107, https://rscf.ru/project/24-28-01107/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

лософии. В центре внимания не столько строго философское истолкование термина, сколько способ, которым В. В. Бибихин раскрывает смысл “ὕλη” посредством метафор, ассоциаций и внимания к слову. В докладе исследуется, как поэтический подход позволяет превратить философский анализ в пространство живого мышления, в котором философские понятия показывают себя всегда актуальными. Подчёркивается, что поэтическое мышление у В. В. Бибихина не украшение, а необходимое условие подлинного понимания философии. Таким образом, доклад стремится показать, каким образом В. В. Бибихин работает на грани между философией и поэзией, позволяя по-новому увидеть аристотелевские понятия и заново открыть их глубину в контексте нашего собственного мышления.

Ключевые слова: Аристотель, поэзия, В. В. Бибихин, «лес», материя

Arsenij Makhnov; Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

On the poetic in V. V. Bibikhin's reflection on Aristotle's "forest"*

The report is devoted to the analysis of the poetic dimension of V. V. Bibikhin's reflections on the concept of "ὕλη" in Aristotelian philosophy. V. V. Bibikhin's reflections on the concept of "ὕλη" in Aristotelian philosophy. The focus is not so much on the strictly philosophical interpretation of the term, but rather on the way in which V. V. Bibikhin reveals the meaning of forest through metaphors, associations, and attention to the word. The paper explores how the poetic approach makes it possible to turn philosophical analysis into a space of living thought, in which philosophical concepts show themselves to be always relevant. It is emphasized that V. V. Bibikhin's poetic thinking is not an ornament, but a necessary condition for a genuine understanding of philosophy. In this way, the paper seeks to show how V. V. Bibikhin works on the boundary between philosophy and poetry, allowing us to see Aristotle's concepts in a new way and rediscover their depth in the context of our own thinking.

Keywords: Aristotle, poetry, V. V. Bibikhin, "forest," matter

* The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24-28-01107

Собольникова Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский Государственный химико-фармацевтический университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Собольникова Мария Дмитриевна; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия), бакалавр

Влияние аристотелизма на формирование традиции исихазма

В греко-византийском богословии, идеи Платона через посредничество Ареопагитик оказывают влияние на формирование и развитие мистики исихазма. Учения о стяжании благодати, синергии, об обожении, тесно переплетенные между собой образуют единое ядро православного энергетизма. св.Григорий Палама, стремясь к примирению непознаваемости и непричастности Бога с возможным отчасти приобщением к Ему, прибегает к терминам классической философии: сущность, действование и акциденция. И хотя понятие энергии имеет в исихастской практике классический аристотелев смысл, как актуализации потенций сущего, процесс, движение, деятельность, но не ее результат — это понятие оказывается синонимично идеям платоновской философии, как действования, выступления, воления, что указывает на рецепцию неоплатонической и аристотелевской философии, наполненных новым содержанием христианского богословия.

Ключевые слова: исихазм, неоплатонизм, аристотелизм, Григорий Палама

В греко-византийском богословии, идеи Платона через посредничество Ареопагитик оказывают влияние на формирование и развитие мистики исихазма. Употребление понятия «исихазм» (от греческого *hesychia* — покой,

безмолвие, отрешенность) имеет несколько общих смыслов. Первый, наиболее древний и, первоначально, единственный смысл подразумевает созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в кон. III — нач.IV столетия. Не исключая внешних правил, жизнь монаха — исихаста определялась внутренней молитвой, «умным деланием», стремлением к личному «обожению» как началу преображения всего мира. Поэтому, в данном контексте, под исихазмом будет пониматься опыт индивидуального отшельничества, по своему принципу отличного от общежительного монашества, благодаря которому и возникла практика мистического постижения Абсолютного.

Сохраняя апофатическую тенденцию, исихастская традиция допускает, что сущность Бога остается непостижимой для человека, но в энергиях или деяниях Своих Бог общается с человеком, а, следовательно, может быть познан им. Эта проблема была осмыслена св. Григорием Паламой и получила свое выражение в философских понятиях — сущность, ипостась и энергия. Возможность познания Бога, по учению Г. Паламы, не отнята у человека, но само познание не может быть рассудочным. Постижение Бога предполагает «онтологический катарсис», полное очищение души, углубление в себя, стремление к уподобление познаваемому. Отсюда, ключевым понятием исихазма становится понятие *синергии* — соработничества, сообразования свободной воли человека и Божественной благодати. Основой для синергии служит стремление к нравственному и физическому обновлению через общение с Богом. Данные положения можно свести к трем основным: первое указывает на непричастность, неприступность и непознаваемость сущности Бога; второе — на причастность энергии Богу; и третье положение гласит о несозданности и вечности энергии. Учения о стяжании благодати, синергии, об обожении, тесно переплетенные между собой образуют единое ядро православного энергетизма. Архимандрит Киприан (Керн) отмечает, что св.Григорий Палама, стремясь к примирению непознаваемости и непричастности Бога с возможным отча-

сти приобщением к Ему, прибегает к терминам классической философии: сущность, действование и акциденция. И хотя понятие энергии имеет в исихастской практике классический аристотелев смысл, как актуализации потенций сущего, как процесс, движение, деятельность, но не ее результат — это понятие оказывается синонимично идеям платоновской философии, как действования, выступления, воления и т. д., что указывает на рецепцию аристотелевских понятий и неоплатонических идей, наполненных новым содержанием христианского богословия.

Elena Sobolnikova, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State Chemical Pharmaceutical University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Maria Sobolnikova; Peter the Great St Petersburg Polytechnic University (Saint Petersburg, Russia), BA

The influence of Aristotelianism on the formation of the Hesychasm tradition

In Greek-Byzantine theology, Plato's ideas influence the formation and development of the mysticism of hesychasm through the mediation of the Areopagitics. The teachings of synergy and deification, closely intertwined with each other, resemble the single core of Orthodox energetism. St. Gregory Palamas resorts to the terms of classical philosophy: essence, action and accidentia. And although the concept of energy in Hesychasm has a classical Aristotelian meaning, as actualization of the potencies of existence, process, movement, activity, but not its result, this concept turns out to be synonymous with the ideas of Platonic philosophy, as action, speech, volition, which indicates the reception of Neoplatonic and Aristotelian philosophy, filled with new content of Christian theology.

Keywords: hesychasm, Neoplatonism, Aristotelianism, Gregory Palamas

Слободковский Сергей Владимирович;
Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург, Россия), ассистент

Идея катарсиса в поэме «Энеида»

В докладе представлена интерпретация «Энеиды» Вергилия, основанная на концепции катарсиса, описанной в «Поэтике» Аристотеля. Выбор, который Вергилий предлагает своему герою и его трагическая судьба, создают в поэме атмосферу большой трагедии. Эней стоит перед сложным выбором: долг перед историей и будущим своего народа или личное счастье. Это противоречие, которое Вергилий ярко подчёркивает, можно рассматривать не только как литературный приём, но и как философскую проблему. Напряжение, которое испытывает Эней, невозможно разрешить не затронув темы свободы, долга и блага. Именно перед этими вопросами Вергилий ставит своего героя, заставляя его пройти путь от осознания и переживания трагизма своей судьбы, до обретения свободы от оков рока.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, Катарсис, Вергилий, Античность, Поэзия

Sergey Slobodkovsky; North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov (Saint Petersburg, Russia), assistant

The idea of catharsis in the epic poem *Aeneid*

In this study, we propose exploring Virgil's "Aeneid" based on the concept of catharsis, as described in Aristotle's "Poetics." The choices that Virgil presents to his hero, and his tragic fate, create an atmosphere of true tragedy in the poem. Aeneas faces a difficult decision: duty to the history and future of his people, or personal happiness. This conflict, which Virgil emphasizes vividly, can be seen not only as a literary device, but also as a philosophical issue. The tension that Aeneas experiences cannot be resolved without addressing the themes of freedom, duty, and the good. It is before these

questions that Virgil places his hero, forcing him to move from realizing and experiencing the tragedy of his fate, to gaining freedom from the chains of fate.

Keywords: Plato, Aristotle, Catharsis, Virgil, Antiquity, Poetry

Макарова Галия Михайловна; Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия), студент

«О Троице»: философско-богословский дискурс и проблема универсалий

Трактат Августина «О Троице» является основополагающим для западной христианской догматики. В нем богословским языком представлена проработка проблемы отношений трех лиц Троицы, направленная против арианской ереси. Постулируя равенство Отца и Сына по их «сущности», Августин отводит Святому Духу роль отношения, связи, между Отцом и Сыном. В то же время в этом рассуждении Августина можно обнаружить и имплицитно заложенную глубокую философскую проблему, а именно — проблему универсалий: каким образом Бог один, но в трех Лицах. Ключевым понятием, введенным Августином, оказывается концепт бытия как то, что связывает Отца и Сына. Данная тема является актуальной, так как в ней раскрывается тесное переплетение философского и религиозного дискурсов, что соответствует тезису Г. В. Ф Гегеля о том, что религия и философия есть одно — форма объективации абсолютного духа в его самораскрытии.

Ключевые слова: Августин Аврелий, Троица, сущность, универсалия

Перед Августином стоит вопрос: что есть Бог? «Он все же, несомненно, есть субстанция (substantia) или, если сказать точнее, сущность (essentia), что по-гречески οὐσία. Ибо как «мудрость» производится от «мудрого», а «знание» от «знать», так от «сущего» [esse] производится «сущность»» (кн.5, гл.2). Так, sustantia означает «тот, что подлежит и является основанием для самого себя». По-гречески это было

бы выражено ὑποκείμενον и на латынь вернее перевести как subjectum; и в этом смысле она, substantia, предполагает предикаты. Essentia — то, что выражает собственную сущность, и в греческом ее понимании (аристотелевском) такая сущность также подразумевает предикаты, но мыслится без них. Вводя ряд терминов, Августин хочет создать такой дискурс, который соответствовал бы складывающейся догматике и христианскому мировоззрению. Таким образом, бог как сущность = субстанция = οὐσία мыслится без предикатов. Поэтому ей предполагает просто быть сущей, то есть просто быть. Отчего и возникает само название сущности, «ибо то, что изменяется, не сохраняет самого существования, и то, что может изменяться, даже если не изменяется, может не быть сущим так, как было. А поэтому то, что не только не изменяется, но вообще даже не может измениться, несомненно, подпадает под то, что истиннейшим образом называется сущим». К тому же substantia как ουσια предполагает «быть» в пределе, как существовать, то есть в Боге совпадает сущность, сущее и существование.

Августин спорит с арианами, которые, по его мнению, говорят о боге через предикаты, в частности, относительно рожденности / нерожденности: «Поэтому нерожденность относится к сущности Отца, а рожденность — у сущности Сына. Поскольку же нерожденность и рожденность суть отличие, постольку различны и сущности Отца и Сына». Августин настаивает на обратном: да, рожденность / нерожденность высказываются относительно сущности, но не являются предикатами, так как их мы из этой сущности и извлекаем, ибо в ней все потенциальное уже актуализировано. «Мы же отвечаем им, что если все, что говорится о Боге, говорится о Его сущности, то слова «Я и Отец одно» сказаны в отношении сущности. Следовательно, у Отца и Сына одна сущность» (гл.3).

В то же время внутри единой сущности отца-сына есть различенность, так как есть отношение отцовства-сыновства. «Вот почему хотя бытие Отца отличается от бытия Сына, их сущность, однако, не различается, ибо эти [определения] высказываются не в отношении сущности, но во взаимном отно-

шении; причем это отношение не есть привходящее, ибо оно неизменно» (кн.5, гл.5). Таким образом, у нас есть patrem esse и filium esse, esse — то, что является общим для отца и сына, essentia. То есть здесь впервые появляется концепт «бытия», которого античная мысль не знала.

Связь отца и сына должна быть артикулирована, так как сыновство и отцовство — это относительные понятия. Сын предполагает отца, отец предполагает сына. Причем эта относительность не затрагивает их сущностной связи. Пытаясь развернуть эту связь, Августин говорит, что «посредством одного представления нами мыслится родитель, посредством, другого — нерожденный». Таким образом, о боге можно вести два дискурса: как об отце (который имеет Сына), как о нерожденном. Когда говорим о боге как нерожденном, то это бог-в-себе-и-для-себя. Как только появляется сын, то в тождественном появляется иное, и тогда мир разворачивается и становится для-нас.

И эта разверстка становится возможной благодаря святому духу, который есть «некоторое невыразимое общение Отца и Сына; и, возможно, поэтому Он называется так, что это самое название подходит и к Отцу, и к Сыну. Ибо Он называется собственно так, как Они называются сообща, поскольку и Отец — дух, и Сын — дух, и Отец свят, и Сын свят» (кн.5, гл.11). Таким образом, святой дух относится к Отцу и Сыну одинаково, он — связь между ними.

Galiya Makarova; Saint Petersburg State University,
Institute of philosophy (Saint-Petersburg, Russia), Student

"On the Trinity:" philosophical and theological discourse and the problem of universals

The Treatise of Augustine "on the Trinity" is a fundamental Western Christian dogma. It presents a study of the problem of the relationship of the three persons of the Trinity in theological language, directed against the Arian heresy. Augustine, postulatied the equality of the Father and the Son in their "essence," assigns to the Holy Spirit the role of

a relationship between Father and Son. At the same time, in Augustine's reasoning, one can also find an implicit deep philosophical problem — the problem of universals: how God is one, but in three Persons. The key concept introduced by Augustine turns out to be the concept of being as that binds Father and Son. This topic is relevant because it reveals the close intertwining of philosophical and religious discourses, which corresponds to the thesis of G. W. F Hegel that religion and philosophy are one thing — a form of objectification of the absolute spirit in its self-revelation.

Keywords: Augustine Aurelius, the Trinity, essentia, universal

Шемякина Мария Александровна; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

Проблема языка философии в горизонте сюжетообразования: повествование Платона в свете поэтики Аристотеля

В докладе предлагается постановка проблемы языка философии, цель которой — обозначить концептуальное поле, раскрывающее неизбежную обусловленность ситуации философствования и формы его выражения, и эксплицировать способ конституирования внутренней формы языка философии. В исследовании методологическое основание для исторического рассмотрения проблемы формулируется с опорой на герменевтические проекты Г. Г. Шпета, М. М. Бахтина, А. Ф. Лосева, В. В. Бибихина, П. Рикёра и др. Также принимается во внимание общая линия формирования проблематики русской сюжетологии и нарратологии в XX веке от формалистских типологий сюжетов к структурно-семиотическим типологиям субъектов повествования, в которой имманентно выражено необходимое сближение понятий внутренней формы и сюжета. Анализ проблемы языка философии предполагает очерчивание его функций на нескольких уровнях: 1) специфика языка философии по отношению к языку вообще как любой формы выражения — соотношение части и целого; 2) определение язы-

ка философии как формы реализации существа самой философии — соотношение вещи (мира), мысли и слова; 3) связь языка философии и художественного языка в горизонте их смыслотворческих возможностей — соотношение логики и алогизма. Эти три проблемных разреза рассмотрены в рамках магистрального тезиса о соотношении методов диалектики и диалогики применительно к вопросу о связи истока и итога события слова, образующего смысловое напряжения между реконструкцией праязыка образов и конструированием метаязыка понятий. Способ соединения этих векторов раскрывается в философском анализе художественного сюжетообразования. Показательным материалом для анализа является античная традиция: тип повествования, который представлен в диалогах Платона, рефлексивно осмысляется в концепциях поэтики мифа и онтологии формы в системе Аристотеля — на раскрытии значимости этого соотношения сфокусирован данный доклад.

Ключевые слова: язык философии, сюжет, повествование, поэтика, Платон, Аристотель

Maria Shemyakina; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

The problem of the language of philosophy in the horizon of plot formation: Plato's narrative in the light of Aristotle's poetics

The paper proposes a formulation of the problem of the language of philosophy, which aims to designate a conceptual field that reveals the inevitable conditionality of the situation of philosophising and the form of its expression, and to explicate the way of constituting the internal form of the language of philosophy. The analysis of the problem implies outlining its functions at several levels: 1) the specificity of the language of philosophy in relation to language in general as any form of expression — the correlation of part and whole; 2) the definition of the language of philosophy as a form of realisation of the essence of philosophy itself —

the correlation of thing (world), thought and word; 3) the relationship between the language of philosophy and artistic language in the horizon of their meaning-making possibilities — the correlation of logic and alogism. These three sections are considered within the framework of the main thesis on the correlation of the methods of dialectics and dialogics in relation to the question of the semantic tension between the reconstruction of the protolanguage of images and the construction of the metalanguage of concepts. The way these vectors are connected is revealed in the philosophical analysis of artistic plot formation. Ancient tradition is an illustrative material for analysis: the type of narrative presented in Plato's dialogues is reflexively comprehended in the concepts of poetics of myth and ontology of form in Aristotle's system — this paper is focused on revealing the significance of this correlation.

Keywords: language of philosophy, plot, narrative, poetics, Plato, Aristotle

Гоглева Екатерина Андреевна; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

"The History of Philosophy: containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of Every Sect" (1655–1662) Томаса Стэнли: к вопросу о роли автора в формировании историко-философского канона (на примере работы с фигурами Аристотеля, Платона и Сократа)

Томас Стэнли (1625–1678 гг.) — автор первой англоязычной истории философии. После выхода в свет первого тома «Истории философии» в 1655 году его фундаментальный труд стал определенным стандартом для историй философии в Англии и на континенте. Вынужденный жить в трудное и жестокое время, Стэнли ищет в истории философии опоры и примера. Все, что играет для него роль, это люди, их отношения, их харизма и влияние друг на друга. Именно по этой причине, кажет-

ся, в области же собственно философских проблем он более всего заинтересован в этических вопросах, в практической мудрости и философии как способе быть цельным. Отсюда его огромная любовь к Сократу, стоикам, Эпикуру, скептикам, которая прочитывается даже через его старательное авторское молчание.

Ключевые слова: Томас Стэнли, История философии, автор, канон, Новое время

Ekaterina Gogleva; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

"The History of Philosophy: containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of Every Sect" (1655–1662) of Thomas Stanley: the question about the author in the history of philosophy (the example of working with Aristotle, Plato and Socrates heritage)

This article draws a parallel between Thomas Stanley's activity during the Civil War (especially 1646–1649) and his researcher's attitude, that makes itself felt in his main work "The History of Philosophy" (the first volume was published in 1655). As a historian of philosophy Stanley pays considerable attention to philosophers' way of living and this moral part of philosophers' biographies often becomes more important for him, than theoretical one. This article finds out the possible reason of such attitude in Stanley's biographical pages. It can be find out that he pays attention on such figures as Socrates, Epicurus and so on.

Keywords: Thomas Stanley, The History of Philosophy, the author, the canon, Modern philosophy

Статьи

Приходько Максим Александрович, кандидат философских наук; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), научный сотрудник

Природа и число в трактовке фигуры патриарха Еноса у Филона Александрийского*

Рассматривается экзегеза фигуры ветхозаветного патриарха Еноса у Филона Александрийского. Прослеживается как Филон, применяя аритмологию четверицы и пифагорейское учение о тетрактисе, формулирует основы этической теории, в основании которой стоит добродетель надежды, которая, в свою очередь, формирует правильный взгляд на мироустройство, в котором гармония и разумность высших сфер формирует правильное устройство души человека. Связь теоретического осмысления мира и практического возрастания души в добродетели, Филон обращает в особое возвышенное богослужение, в котором творение прославляет Творца в акте благодарения, совершаемого душой, созерцающей гармонию мироустройства.

Ключевые слова: Енос, число, природа, пифагорейство, космос, душа, этика, тетрактис

Maxim Prikhodko, CSc in Philosophy; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Associate Research Fellow

Nature and Number in Philo of Alexandria's Interpretation of the Figure of the Patriarch Enos**

The study focuses on Philo's exegesis of the Old Testament patriarch Enos. It traces how Philo, applying the arrhythmology and the Pythagorean doctrine of the tetractys, formu-

* Исследование выполнено в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена за счёт гранта РНФ № 25-28-00702, https://rscf.ru/project/25-28-00702/

** The research was carried out at the Herzen State Pedagogical University of Russia with the support of the Russian Science Foundation, project No 25-28-00702, https://rscf.ru/en/project/25-28-00702/

lates the foundations of an ethical theory based on the virtue of hope, which, in turn, shapes a correct view of the world order, in which the harmony and rationality of the higher spheres shape the proper structure of the human soul. Philo transforms the connection between theoretical understanding of the world and the practical growth of the soul in virtue into a special, sublime praise, in which creation glorifies the Creator in an act of thanksgiving performed by the soul contemplating the harmony of the world order.

Keywords: Enos, nature, number, Pythagoreanism, cosmos, soul, ethic, tetractys

Вопрос о соотношении закона природы и законов, которые предписываются законодателями людям, был одним из ключевых проблемных моментов, о котором размышляли античные философы. Важность этого вопроса объясняется тем, что ответ на него дает понимание самой основы законотворчества — принципа, начала этического действия и уразумения того, в чем заключается счастье, как цель и наивысшее благо, к чему стремится разумное существо. Идеальные законы, которые философы предписывали для руководства людям в личной и общественной жизни (интеллектуальной и моральной сфере, теории и практике) предлагались в формулировках: «в согласии с разумом», «в согласии с добродетелью», «в согласии с природой». Сами законы разделялись в греческой мысли на «писанные» и «неписанные». Считалось, что писанное законодательство, составленное в соответствии с высшими устремлениями разумных потенций души, призваны расположить последнюю к усвоению высшей, вечной истины в неписаных законах природы.

В эллинистическом мышлении, царь представлялся как связующее звени между человеком и обществом, также как и между человеческим и космическим, или божественным законом (Goodenough 1969: 87). Естественной тенденцией в эллинистической мысли (у стоиков и пифагорейцев) была разработка теории, согласно которой писаный закон был лишь отражением или образом Идеи-Закона. Эллинские философы были склонны считать писаный закон ценным только для тех низших натур, которые не могли подняться до идеала и руко-

водствоваться им. Высший же идеал закона уже не фиксируется в законодательных актах, но он достигается в опыте теоретической и практической добродетели, причем сам праведный человек, достигший исполнения высшего закона, становится его живым носителем.

Согласно александрийскому иудейскому философу, Филону Александрийскому, закон Моисея — это актуальная копия высшего Закона природы-Логоса и потому, как писаный закон он ниже своего Архетипа.[1] Писаный закон, по мысли Филона, делается адекватным неписаному Закону-Логосу в живом религиозном опыте, или в жизненном осуществлении, в святости. Отсюда и ведет свое начало учение о домоисеевых патриархах (и Моисее, в том числе) как «живых воплощениях» закона.[2] Сам Моисей, в интерпретации Филона, является идеалом «живого закона и разума» (νόμος ἔμψυχος τε καὶ λογικός, *De Vita Mos.* 1.162), архетипом, образцом (ἀρχέτυπον παράδειγμα, *Virt.* 70) для других правителей, поскольку и те, в свою очередь, являются живыми скрижалями закона (γράφονται δήπου καί νόμοι, *Det.* 141).

Сам Моисей, по Филону, как и другие патриархи, но в степени, полностью превосходящей остальных, сам был воплощением божественных добродетелей, νόμος ἔμψυχος, и добродетели, которые, будучи в нём, делали его νόμος ἔμψυχος. Законодательство Моисея было лишь проекцией ἀπεικονίσματα καὶ μημήματα этих добродетелей или законов, которые, как образцы для законодательства, он носил в своей душе, подобно образам (*Mos.* II, 4–11). В другом отрывке, Сам Бог является παράδειγμα ἀρχέτυπον законов, умным солнцем за видимым солнцем, испускающим из невидимого источника видимые лучи (*Spec.* 1.279).

В трактате *De Abrahamo* Филон подробно излагает свою концепцию Патриархов–«живых законов». В Пятикнижии выделяется семь великих типов природных добродетелей. Енос, Енох и Ной составляют первую триаду, Авраам, Исаак и Иаков — вторую, а Моисей выделяется сам по себе превращая шесть в семь (Goodenough 1969: 129).

[1] *Opif.* 3,69,71; *Abr.* 3; *De Vita Mos.* 2.11,13,48.

[2] *Abr.* 5: ἔμψυχοι νόμοι (Martens 2003: 91, 107).

Енос — Надежда

Филонова экзегеза патриарха Еноса строится на основе следующего отрывка Септуагинты:

καὶ τῷ Σηθ ἐγένετο υἱός, ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ενως· οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ. (*Gen*. 4:26)	И Сифу бысть сын: именова же имя ему Енос: сей упова призывати имя Господа Бога. (*Быт*. 4:26)

Имя Енос Филон переводит как «Человек», находя существо этого имени присущем добродетели этого патриарха. Добродетель Еноса, по Филону, — это надежда. Именно надежда является первым шагом к воплощению в жизни природного Закона. «Человек надежды» есть человек как таковой, это животное, которое надеется.[3] «Истинный человек — тот, кто ожидает доброго и прочно обосновался в благих надеждах».[4] Надежда же — самое дорогое, чем обладает человеческая душа (*Abr*. 8). Енос, поясняет Филон, заслуживает высшей похвалы, поскольку он возложил надежду на Безначальное Начало — Отца и Создателя всего, а не на тех отцов и праотцов, которые пришли в бытие. Такой человек, лелеющий надежду, по преимуществу, заслуживает звание «человек» (*Abr*. 10). Кроме того, «человек надежды» заслуживает и памятной записи, но не на тленных листах папироса, а на самой вечной природе, на которой запечатлены не письмена, а сами благие дела.[5]

Здесь мы видим у Филона переход к концепту природных, неписанных законов. Замечательным моментом этой доктрины является полный семантический реализм природного

[3] Так можно перефразировать филоново выражение: «Без надежды человек — лишь животное в человеческом образе» (ότι τον δύσελπιν ούκ άνθρωπον άλλ› ανθρωποειδές ηγείται θηρίον, *Abr*. 8).

[4] *Abr*. *7–8*: ὡς μόνου πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου τοῦ τὰ ἀγαθὰ προσδοκῶντος καὶ ἐλπίσι χρησταῖς ἐφιδρυμένου.

[5] *Abr*. 11. Противопоставление памятной записи на тленном папирусе и неписанной записи на бессмертной природе. Евсевий Кесарийский буквально это повторяет во вступлении к «Жизни Константина».

закона. Здесь нет опосредованности текстом закона, кодексом: законом является сама жизнь праведного патриарха. По мысли Филона, природный закон уже является добродетелью; жизнь праведного патриарха и есть живая хартия закона. Другим замечательным моментом филоновой экзегезы Быт. 4:26 является похвала Еносу за его надежду. Это вовсе не риторическая ремарка, а важное развитие смысла надежды как неписанной, природной добродетели, о чем речь пойдет ниже.

Енос и четверица

В связи с концептом «природного закона», особую значимость приобретает аритмология, применяемая Филоном к каждому из патриархов: являя законы природы, патриархи воплощают (выявляют) и определенные числа, или смыслы, заключенные в тех или иных числах. Так, добродетель Еноса — надежда являет собой число четверицу:

Если мы отсчитаем поколений от первого, земнородного человека, то обнаружим, что он, которого халдеи называют Еносом, а на нашем языке — Человеком (ἄνθρωπον), — четвёртый.[6] Число четыре пользовалось большим почётом у других философов, посвятивших себя изучению нематериальных и умных сущностей (τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς), и особенно у премудрого Моисея, который, прославляя это число, называет его «святым и похвальным» (ἅγιος ἐστι καὶ αἰνετός, *Abr.* 12–13).

Надежда, по Филону — ожидание/предчувствие (προσδοκία) добра, тогда, как страх — зла. Твердо надеющийся человек (ὁ εὔελπις) «свят и достоин похвалы (ἅγιος ἐστι καὶ ἐπαινετός)» (*Abr.* 14). Прилагательные ἅγιος и ἐπαινετός определяющие у Филона человека надежды, также характеризуют и существо

[6] Енос, внук Адама, естественно, был бы третьим, а если считать Авеля и Каина, то пятым. Филон мог получить необходимое ему число, опустив либо Авеля, поскольку в Быт. 4:25 о Сифе говорится как о его замене, либо Каина как о проклятом. То, что Филон, скорее всего, опускал в перечислении Каина, видно из *Quaest. in Gen.* 1.81 "quare neque terrigena patris successorem eum (i. e. Cain) indicat neque caput osteriorum generationum."

числа четыре, которое он называет «святым и похвальным» (ἅγιος ἐστι καὶ αἰνετός, *Abr.* 13).

На словах ἅγιος ἐστι καὶ αἰνετός Филон фокусирует внимание в своем трактате *De Plantatione*. Здесь иудейский философ истолковывает четверицу, выводя ее значение из экзегеэы Лев. 19:23–24, где число четыре упоминается в связке с прилагательными определениями ἅγιος и αἰνετός:

Ὅταν δὲ εἰσέλθητε εἰς τὴν γῆν, ἣν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν δίδωσιν ὑμῖν, καὶ καταφυτεύσετε πᾶν ξύλον βρώσιμον καὶ περικαθαριεῖτε τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτοῦ· ὁ καρπὸς αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται ὑμῖν ἀπερικάθαρτος, οὐ βρωθήσεται· καὶ τῷ ἔτει τῷ τετάρτῳ ἔσται πᾶς ὁ καρπὸς αὐτοῦ ἅγιος αἰνετὸς τῷ κυρίῳ· (Lev. 19:23–24)	Егда же внидете в землю, юже Господь Бог ваш дает вам, и насадите всяко древо снедное, и очистите нечистоту его, плод его три лета нечист да будет вам, да не снестся: в лето же четвертое будет всяк плод его свят, похвален Господу (Лев. 19:23–24).

Согласно Лев. 19:23–24, четвертый год — время, к которому дерево «очищается» для принесения плодов Господу, плод этого дерева становится «свят и похвален для Господа» (ἅγιος αἰνετὸς τῷ κυρίῳ), или «достойный посвящения Господу», если переводить не дословно. В *De Plant*. Филон, интерпретируя это место книги Левит, останавливается на смысле числа четыре как принципе полноты. Философ замечает, что Моисей описывает сотворение светил в четвертый день творения мира (Быт. 1:14). От светил, чувственного света зависит главная способность души — зрение. Посредством зрения мы созерцаем космос, в котором мы наблюдаем «родителей света» — солнце, луну и целый «хор звезд». Все эти светила своими равномерными и правильными движениями отмеряют дни, месяцы и годы, чем и обнаруживают природу числа (*De Plant*. 117–118). Число четыре, по Филону, есть то, что, в первую очередь нам дается понять через зрение: это четыре первоэлемента, из которых состоит чувственный мир (земля, вода, воздух, огонь); это четыре времени года, определяющих годичный круг времени (*De Plant*. 120).

Из вышесказанного Филон делает важный вывод: число четыре, включает в себя основополагающие принципы при-

роды и ее восприятия человеком, принципы физики и этики, теории и практики в их взаимосвязи. Число четыре:

> это первое из чисел, получаемых возведением в квадрат другого числа, оно предстаёт перед нами именно в виде прямых углов, как это видно из геометрической фигуры. Прямые углы — это ясные образы правильности разумной мысли (αἱ δ ‘ εἰσϊν ὀρθότητος λόγου σαφῆ δείγματα), а правильный разум — неиссякаемый источник добродетели. (*De Plant*. 121)

Тем самым, Филон развивает учение греческой философии о добродетели как равенстве, правильности, соразмерности[7]. Правильная геометрическая фигура, состоящая из прямых углов, являет образ «правильности», который усваивается умом, который, в свою очередь, формирует правильное поведение человека. В *De Opif*. Филон говорит об этом весьма определенно:

> четыре первым из чисел являет равносторонний четырехугольник, меру справедливости и равенства, и что оно единственное из них получается и в сумме, и в произведении, в сумме из двух и двух, а в произведении также из двух умножением на два, являя некий образ совершеннейшего согласия, чего не получается ни с каким другим числом (*De Opif*. 51).

В *De Plant*. мы читаем:

> Стороны квадрата обязательно равны: а равенство — мать справедливости, царица и царица добродетелей. Таким образом, пророческое слово показывает, что это число — символ равенства, праведности и всякой добродетели,

[7] Как и Филон, пифагорейцы считали число четыре символом справедливости (δικαιοσύνη), как пояснил Александр Афродисийский: «Они полагали, что отличительной чертой справедливости являются взаимность и равенство, поэтому они искали это в числах и по этой причине говорили, что справедливость — это первое число, равное умножению самого себя… Некоторые говорили, что это четыре, поскольку это было первое квадратное число, которое делилось на равные части и было равным» (*Comm. Met*. 38.10–16).

в отличие от других чисел (ὥστε ἰσότητος καϊ δικαιοσύνης καϊ πάσης αρετῆς χωρίς τών ἄλλων ἐπιδείκνυται τον αριθμόν είναι σύμβολον). (*De Plant.* 122–123)

Таким образом, мы видим, что, с помощью аритмологии четверицы Филон проводит важную для его системы связь устройства мира и устройства человеческой души, связывает физику и этику.

Прославление Творца

В своем последующем толковании *De Plant.* 123–125, Филон фокусирует внимание на словах πᾶς ὁ καρπός из Лев. 19:24 и сравнивает эту строку с природой четверицы, которая есть полнота — πᾶς в возможности, — та полнота, которую охватывает (περιέχει) десятерица[8] в действительности. Филон замечает, что число *четыре* входит в каждую сумму чисел, которая дает от 5 до 10. Это символизирует полноту плода четырехлетнего дерева, который посвящается Господу. Здесь мы видим, что в экзегезу библейского текста иудейский философ вплетает пифагорейское учение о тетрактисе.[9] Совершенная арифметическая полнота тетрактиса отражает, по Филону, святость и похвальность плода, посвящаемого Господу на четвертый год:

Вполне уместно Моисей говорит о плоде наставления как о не только «святом», но и «дохвальном» (τὸν τε παιδείας καρπὸν οὐ μόνον ἅγιον, ἀλλὰ καὶ αἰνετὸν εἶναι φησι προσηκόντως); Ибо каждая из добродетелей (τῶν αρετῶν) есть дело святое (ἐστι χρῆμα ἅγιον), но благодарение (εὐχαριστία) — дело святое прежде всего. (*De Plant.* 126)

В созревшем плоде дерева Филон находит образ добродетели — «плод наставления» (ὁ παιδείας καρπός). Этот плод не только ἅγιος, но как αἰνετός, по преимуществу. Тем самым,

[8] О совершенном числе 10 см. *Congr.* 90; *Mut.* 226 sqq.; *Decal.* 27.

[9] В *Opif.* 47 и *Decal.* 26 Филон также связывает число четыре с числом десять. Ср. *Mos.* 2.84 и *Spec.* 2.4. Связь между четырьмя и десятью, то есть 1 + 2 + 3 + 4 = 10, также регулярно встречается в арифмологических справочниках, например, у Теона Смирнского (93.18–20).

мыслитель указывает на то, что Бога невозможно вполне прославлять (благодарить) в религиозных зданиях и обрядах, как это вошло в обычаи большинства людей; ведь даже весь мир не может быть храмом, дающим должную честь и хвалу Создателю. Такая хвала должна быть выражена в хвалебных гимнах, но «не в том, что громогласным звуком будет воспеваться, а в том, что незримый и чистейший ум отразит и воспоет (ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει)» (*De Plant*. 126). Здесь мы видим важный переход к теме религии, а именно, к пифагорейскому восприятию религии.

Эта тема развивается далее, когда Филон ссылается на услышанное им предание (παλαιὸς λόγος, *De Plant*. 127) о том, что, когда Творец закончил творение мира,

> Он спросил у одного из своих глашатаев-прорицателей (ἑνὸς τῶν ὑποφητῶν) не пропустил ли Он как не сумевший создать что-либо под землей, или под водой, или что-либо найденное в высших воздушных сферах, или на небесных, самых дальних из существующих сфер. Он, как говорят, ответил, что все совершенны и завершены во всех своих частях, и что нужно найти лишь одно, а именно достойное хвалы слово (хвалебное слово, τὸν ἐπαινέτην αὐτῶν λόγον), чтобы вознести этим словом хвалу, которое сделало бы те непревзойденные совершенства (ὑπερβολάς), которые представляются даже в самых незначительных и незаметных из частей мира, предметом скорее возвещения, чем восхваления (οὐκ ἐπαινέσει μᾶλλον ἢ ἐξαγγελεῖ), ибо одно лишь перечисление деяний Божиих само по себе было для них самодостаточнейшей (αὐταρκέστατον) хвалой, ибо они не нуждались в украшении извне, но обладали истинной, совершеннейшей похвалой в (самой) реальности (ἀλλὰ τὸ ἀψευδὲς τῆς ἀληθείας τελειότατον ἐχόντων ἐγκώμιον). История гласит, что Создатель вселенной, услышав это, одобрил сказанное, и что вскоре явилось новое рождение, семья Муз и гимнов, возникших из лона одной из Его сил, девственной Памяти, имя которой большинство людей слегка меняют и называют «Мнемозиной». (*De Plant*. 127–129)

Текст Филона напоминает речь платоновского Демиурга из *Tim*. 41ad,[10] в котором Творец обращается к богам поручая им создание рода смертных существ, дабы мир получил полное завершение. Филон как будто перелагает это рассуждение из онтологической в этическую плоскость, или выявляет этическое звучание в онтологии, говоря о «благодарении» творением Творца как завершающем моменте творческого акта Бога, единственном благе, которое тварь может воздать Творцу. Этим благим действием все творение приходит к завершению и совершенству. В пассаже Филон демонстрирует существо хвалы Творцу. Эта хвала рождается не со стороны, а из самого творения и представляет собой скорее естественное возвещение славы Творцу в совершенстве, или премудрости, а не восхваление, наподобие сочиненных хвалебных гимнов. Это естественный гимн Творцу, провозглашаемый самим космосом. Здесь виден и пифагорейский идейный подтекст,[11] и библейское представление о прославлении-возвещении Творца всем творением.[12]

«Древняя история» (παλαιὸς λόγος), которую приводит Филон в *De Plant*. 127–131, как указывает Руния (Runia 1986: 114–115) по мнению одних исследователей, имеет происхождение из «Теогонии» Гесиода (Hes. *Theog*. 50), а по мнению других, это "theologie syncretique," в которой совмещаются иудейская ангелология и греческая мифология (Pépin 1976: 237).

В приведенном отрывке также наблюдается связь с Филон с *Tim*. 29a (Runia 1992: 12), где говорится о том, что Демиург, при создании космоса, взирает не на что-то «имевшее

[10] На это обращает внимание Дэвид Руния (Runia 1992: 11).

[11] P. Boyance видит в этой истории пифагорейское происхождение и находит в ней неопифагорейскую теологию Муз, творца — Зевса и подвластного ему бога Апполона (Boyance 1946: 6–7, следуя Cumont 1919).

[12] Ср.: «Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь. День дни отрыгает глагол, и нощь нощи возвещает разум. Не суть речи, ниже словеса, ихже не слышатся гласи их. Во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их» (Пс.18:2–5).

возникновение», а на «образец тождественный и неизменный». Тот же самый принцип действует в «Тимее», и в отношении человек — космос:

> чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, с небесным, … мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас. (*Tim*. 47bc)

Несомненно, что Филон тут имплицитно проводит связь с Еносом, с которого и началось прославление Господа. Добродетель этого патриарха Филон понимает в библейском и пифагорейском аспектах, которые преломляются в интерпретации числа четыре, применительно добродетели патриарха. Только взирая на Первообраз можно достичь благого подобия. Первообраз же — Сам Бог, или Божественный Логос. «Призывание Бога», которое началось с Еноса, отражает, в интерпретации Филона, платоновский принцип подражания «вечному», а не «имевшему возникновение». В свете этой идеи, Филон пишет о «благодарении», как том единственном, что «дается взамен» творением Творцу, ибо нет ничего поистине благого, что не принадлежало бы Творцу и не было бы Его даром.

Хвала творения Творцу — еще один мотив, в котором Филон связывает физику и этику. Отсылки к платоновскому Тимею здесь очень важны. Как замечает Д. Руния, Платон в Тимее использует специфический «язык совершенства». Этот язык выражается, во-первых, в доминирующих в тексте превосходных степенях — ἄριστος и κάλλιστος, обозначающих функциональное и эстетическое совершенство соответственно. Во-вторых, понятие «совершенство» связывается, в частности, с ключевым греческим словом ἀρετή — то, чем обладают существа, описываемые в превосходной степени. Таким образом, замечает исследователь, Платон старается показать, что и космос, и его душа обладают ἀρετή в исключительной степени (Runia 1992: 14).

Очевидно, что у Филона ἀρετή патриархов понимается и описывается в русле, близком платонизму: как совершенство

соответствия Природе (смертной и бессмертной природы), совершенному организму-космосу, Божественному Логосу как высшей Природе всего творения.

Еще одно космологическое описание ἀρετή у Филона мы встречаем в *De Som*. 1.33–37. Здесь Филон говорит о том, что благодарение Творцу — Отцу всего сущего в четырехчастном составе космоса (воздух, вода, земля, огонь) это совершается в огне, пребывающем на небесах, а в четырехчастном составе человека (тело, чувственное восприятие, звучащая речь, ум) это производит ум. Только высшие, четвертые, непостижимые (ἀκατάληπτοι) элементы космоса и человека — небеса и ум способны воздать хваление Творцу. Небо совершает этот акт в правильных движениях небесных тел, представляющих собой совершенную гармонию и гимническое пение, как пение Муз; человек же наделен особым даром поклоняться и чтить (θεραπεύειν) Творца (в религии, культовом действе, молитве). Восприятие умом — божественным началом в человеке гармонии небесных сфер рождает возвышенное богослужение — прославление Творца.

В пассаже отчетливо прослеживается пифагорейско-религиозный мотив, а именно религиозное восприятие небесной гармонии сфер, в акте благодарения-прославления умом Творца–Создателя. Отрывок дополняет ранее приведенный *De Plant*. 127–131, а также и рассуждение Филона в *De Opif*. 77–88 о том, почему человек создан последним из всего творения. Филон приводит несколько причин: 1) Бог приготовляет для человека — главного своего создания весь мир, со всеми творениями, 2) для научения потомков, показывая изобилие и непринужденность жизни без греха, 3) для сочетания начала и конца во всех творениях:

> начало — небо, конец — человека, первое — начало как самое совершенное из чувственных неразрушимых сущностей, а последний — конец, как «прекраснейшее из земных и разрушимых, поистине сказать, как малое небо, обнимающее в себе множество звездоподобных природ посредством приобщения к искусствам, наукам и славным созерцаниям каждой добродетели». (*De Opif*. 82)

Последняя причина самая главная. Человеку надлежало «привести в изумление все прочие живые существа, ибо они, увидев его, должны были сразу поклониться и подчиниться ему как главе и владыке по природе» (*De Opif.* 83). Речь идет о подлунном мире, в котором человеку в универсуме дано место кормчего, возничего и царя, управляющего всей тварью (*De Opif.* 87–88). В трактате *De Som.* 1.33–37 Филон дополняет свою мысль о человеке, соединяющем конец с началом, земное с небесным. Этот акт происходит восприятии умом небесной гармонии для вознесения ее как хвалы Творцу. Можно сказать, что человек переводит небесную гармонию в религиозное действие — приношение, благодарение.

* * *

В нашем рассмотрении разных аспектов природной добродетели патриарха Еноса, мы вернулись к именованию «человек» — тому именованию, с которого начинали рассматривать учение Филона о законе природы. Енос — это человек, в котором объединяются начало и конец. Его добродетель — надежда — суть начало, основание этики — это «первое, что посеяно», «семя» — «источник жизни» (*De Praem.* 11–12). Надежда — начало и основания счастья. Надежда счастья, начаток, семя добродетели, побуждает ревнителей добродетели философствовать — в этом и заключается стремление к счастью. Это стремление к наилучшей жизни осуществляется в процессе познания-рассмотрения природы сущего и делания-практики в согласии с природой. Рассмотрение природы, это и соединение с ней, прославление Творца. Здесь вновь у Филона соединяется теоретическая и практическая добродетель в благодарении Отца всего. Здесь же и раскрытие природы тетрактиды, как четверки-начала, включающего в себе все числа, отношения и равенства. Енос — человек, который надеется и призывает имя Господа и есть воплощение начала и конца, которое происходит в совершенном объединении теории и практики, движения космоса и движения души.

Литература

Boyance, P. (1946) "Les Muses et l'harmonie des spheres" in: *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, t. I. Paris: 3–16.

Cumont, F. (1919) "Un mythe pythagoricien chez Philo," *Revue de philologie, de litterature et d'histoire anciennes* 43: 78–85.

Goodenough E. R. (1969) *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. Amsterdam: Philo Press.

Martens J. W. (2003) *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Boston: Brill.

Pépin J. (1976) *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris : Éditions Montaigne.

Runia, D. T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

Runia, D. T. (1992) "The language of excellence in Plato's Timaeus and later Platonism," in: S. Gersh, C. Kannengiesser, eds., *Platonism in Late Antiquity*, vol. 8. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press: 11–38.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, кандидат философских наук; Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), доцент; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), старший научный сотрудник

«Столп света, похожий на радугу» из видения Эра в «Государстве» и его неоплатонические интерпретации*

В мифе о видении Эра в «Государстве» Платона упоминается столп света, «протянувшийся через все небо и землю, очень похожий на радугу». По сравнению с другими деталями платоновского мифа, этот образ мало комментировался в платонической традиции. Среди сохранившихся текстов основным источником для нас оказывается комментарий Прокла на «Государство», в котором «столп света» осмысливается как особое неподвижное световое тело, вмещающее тело космоса и сопрягающее его с мировой душой. В свете комментария Прокла обнаруживается, что и Плотин предлагал схожий взгляд на этот образ, который, однако, весьма трудно вычленить из текста «Эннеад» вне контекста последующих неоплатонических прочтений. Однако толкования и Плотина, и Прокла уходят довольно далеко от первоначального смысла платоновского текста. Дистанция между исходным текстом и его интерпретациями раскрывает особенности экзегетического метода Плотина и Прокла.

Ключевые слова: Платон, «Государство», видение Эра, Плотин, Прокл, неоплатонический комментарий, античная космология

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Dmitry Kurdybaylo, CSc in Philosophy; Saint Petersburg State University, Institute of Theology (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor; Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russia), Major Research Fellow

"A straight column of light like a rainbow" in Er's vision of Plato's *Republic* and its Neoplatonic interpretations*

The vision of Er in the *Republic* of Plato contains a picturesque image of "a straight column of light that stretched over the whole of heaven and earth, more like a rainbow than anything else." In contrast to other details of Er's myth, this imagery was rarely commented on by Platonists, either pagan, or Christian. The most comprehensive discussion is provided by Proclus in his Commentary to Plato's *Republic*, where the "column of light" is conceptualized as a unique unmovable light body that encompasses the body of cosmos and coordinates it with the world Soul. In the light of Proclean interpretation, more details of Plotinus' views become clear. It appears that the *Enneads* also contain seminal concepts of Proclus' arguments, though expressed in a rather obscure way. However, the interpretations of both Plotinus and Proclus stray rather far from original Plato's narrative. The distance between Plato's myth and its Neoplatonic readings reveals the exegetical method of Plotinus and Proclus.

Keywords: Plato, the *Republic*, vision of Er, Plotinus, Proclus, Neoplatonic commentary, ancient cosmology

Миф о загробном видении Эра в десятой книге «Государства» Платона (614b2–621b7) много раз комментировали и в языческой, и в христианской среде. Повествование о загробном суде, воздаянии и выборе жребиев душами перед новым воплощением для средних платоников и неоплатоников рассматривалось как развитие мифа о колеснице души в «Федре» (246a3–256e2), проясняло вопросы о причинах попадания душ

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

в те или иные тела, решало вопрос о теодицее. Христианские читатели Платона находили много близких им мыслей — также связанных с загробным судом и воздаянием,[1] а также ярко выраженным принципом свободы человека и невозможности перенести на Бога ответственность за существование зла в мире — «это вина избирающего: бог невиновен» (*RP* 616e4–5). Кроме этической составляющей, огромную роль играет космологический образ веретена Ананки и вложенных друг в друга его вращающихся частей, изображающих движение семи небесных светил с максимальными подробностями, насколько они были известны астрономии того времени (*RP* 616c7–617b7). Наряду с трактатом Аристотеля «О небе» и космологией «Тимея», это повествование входило в базовый астрономический куррикулум как языческих, так и христианских писателей поздней античности и раннего Средневековья.[2]

На фоне этих важнейших сюжетов некоторые детали из мифа об Эре уходят на задний план, и им почти не уделяется внимание. Об одной из таких деталей и пойдёт сейчас речь. Упоминается она в следующем отрывке:

> Всем, кто провёл на лугу семь дней, на восьмой день надо было встать и отправиться в путь, чтобы за четыре дня прийти туда, откуда сверху виден [луч] света (φῶς), протянувшийся через все небо и землю, словно столп (οἷον κίονα), очень похожий на радугу (τῇ ἴριδι), только ярче и чище. К нему они прибыли, совершив однодневный переход, и там увидели, посредине этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей: ведь этот свет — узел неба (τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ); как брус на кораблях (ὑποζώματα τῶν τριήρων), так он скрепляет небесный свод (πᾶσαν συνέχον τὴν περιφοράν).[3]

---

[1] Ср. напр., многократные обращения к этому мифу Климента Александрийского: *Strom*. 1.15.69.2, 5.14.90.5–94.6, 5.14.103.4, 5.14.106.2, 5.14.136.4 (Stählin et al. 1960–70).

[2] Ср., напр., первую беседу на Шестоднев Василия Великого и дальнейшую традицию истолкования первой главы книги Бытия.

[3] Plato, *RP* 616b1–c4, перев. А. Н. Егунова с изменениями.

«Столп света, похожий на радугу», вытянутый вертикально и соединяющий небо и землю, — яркий образ, который, по всей видимости, был загадочным для большинства толкователей Платона. По крайней мере, не только толкования, но даже просто упоминания его редки в античной литературе.

Из тех упоминаний этого сюжета, которые мне удалось найти, самое раннее принадлежит Теону Смирнскому, который, как он утверждает, разбирает его в своём комментарии на «Государство» Платона,[4] — но работа эта не дошла до нашего времени даже фрагментарно. В «Изложении математических предметов» он приводит дословную цитату из «Государства», предваряя её кратким замечанием: Платон «говорит, что ось, соединяющая полюса, подобна столпу (ἄξονα μέν τινα διὰ τοῦ πόλου διήκοντα οἷον κίονα); другая же, словно позвоночник и веретено, содержит в себе полые валы, к которым прикреплены позвоночные диски звёздных сфер, из которых семь относятся к планетам, а восьмая, охватывающая остальные, — к неподвижным звёздам».[5] Как видим, далее обычного пересказа Теон не продвигается, и его дальнейшее рассуждение касается уже чисто астрономических вопросов.

Второй в хронологическом порядке автор, обращающийся к этому сюжету, — Плотин. Хотя к мифу об Эре он обращается много раз на страницах Эннеад, прямой речи о «столпе света» он не ведёт нигде. Лишь в трактате 2.1 «О небе» он обсуждает природу света, который мы наблюдаем исходящим от небесных светил. Отдельные краткие фразы, которые он использует здесь, заимствованы из интересующего нас отрывка «Государства», но, что более важно, его аргументация в этом трактате будет впоследствии использована Проклом при обсуждении этого же платоновского сюжета (об этом прокловском комментарии мы будем говорить немного ниже).

Итак, Плотин начинает рассуждение о природе солнечного света, но далее восходит от него к свету высшего рода и более тонкой природы:

[4] Theon Smyrn., *De utilitate mathematicae* 146.3–4.

[5] Ibid. 143.9–11; рус. перев.: Щетников 2009: 531.

[Платон] уводил нас от мнения, что Солнце состоит из чего-либо иного, нежели огонь, а этот солнечный огонь [он учил нас считать] не разновидностью нашего земного огня (ἕτερον φλογός) … Этот [солнечный] свет есть тело; то же имя носит и исходящий от него свет, который мы называем бестелесным (ἀσώματον). Он, этот свет, исходит от того первого [света-тела], высвечивая из него нечто сияющее и наиблестящее; а тот, первый, свет есть сущностно чистое тело. Мы [обычно] берём термин «земля» (τὸ γεηρόν) в низком, просторечном смысле, Платон же употреблял это слово, обозначая чистую объёмность (στερεότητα); мы употребляем термин «земля» в одном и том же смысле, Платон же [чётко] различал разные виды «земли». [Так же и] этот огонь, излучающий чистейший свет, расположен в горнем месте (ἐν τῷ ἄνω τόπῳ) и находится (ἱδρυμένου) там согласно своей природе, однако не должно считать, что к нему там примешивается наше [земное] пламя. … Тот небесный свет, становясь разнообразным (ποικιλθέν) в логосе, делает звезды различающимися величинами и цветом, и все остальное небо состоит из этого света — невидимого как в силу тонкости, прозрачности и отсутствия сопротивления [его тела] (οὐκ ἀντιτύπῳ), в чем он подобен чистому воздуху, так и в силу большой отдалённости.[6]

Аргументация Плотина здесь может показаться несколько запутанной. Исходная точка его рассуждения: подобно тому, как можно различать «разные виды земли», так же можно говорить и о разных видах света. Свет в обычном, привычном для нас виде сопровождает горящий огонь, возникая из веществ и предметов земного мира. Другой вид света — более тонкий и обладающий чистой, высшей природой. С одной стороны, благодаря ему звёзды источают свой свет, тогда как сам он невидим, и при этом невидимо наполняет всё небо. С другой стороны, Плотин не отрицает его телесной природы, хотя его материальность и особая — лишённая свойственной

[6] Plotinus, *Enn*. 2.1.7.22–49; рус. перев.: Сидаш 2004: 99–100 с моими изменениями.

земным телам «антитипии».[7] Будучи распространённым по всему небу, этот свет, как и все вещественные тела, обладает пространственностью (это особо подчёркивается стоящими рядом τόπος и ἱδρύω — специфически пространственными понятиями в философском лексиконе Плотина).[8]

Весьма примечательно, что Плотин не вводит какого-то особого названия или обозначения для этого света. Более того, если и говорить о свете, то это — свет в самом чистом виде и самой совершенной природы. Скорее, свет, привычный для нашего повседневного восприятия, менее соответствует этому имени — в той мере, в которой отличается от первого небесного света. По крайней мере, такой вывод можно сделать из Плотинова сравнения с двумя видами земли. Характерно, что землю, данную в повседневном опыте он называет τὸ γεηρόν, а землю в её чистом виде — γῆ, то есть во втором случае он использует базовую форму существительного, а в первом — вторичную, производную от него форму субстантивированного прилагательного.

Наконец, обратимся к наиболее подробному обсуждению платоновского «столпа света, похожего на радугу» дошедшего до нас в комментарии Прокла на «Государство» Платона.[9]

[7] Стоический термин, который Плотин использует критически, ср. его рассуждение в *Enn*. 6.1.26. С этим термином тесно связано стоическое учение о всеобщем проникновении (слиянии), критике которого целиком посвящён трактат *Enn*. 2.7.

[8] Sambursky 1982: 38–39; Harrington 2004: 52–100; Курдыбайло 2013.

[9] Ниже обсуждается часть комментария Прокла на «Государство», которая, насколько мне известно, не публиковалась в переводах на современные языки. В 2018 г. вышел в свет первый том перевода этого комментария на английский язык, подготовленный Дирком Балтцли, Джоном Финамором и Грэемом Майлзом; в 2022 г. вышел второй том этого издания. Третий же том, в котором должна быть опубликована интересующая нас часть комментария, до сих пор не вышел. Однако в сети доступен черновик перевода, подготовленного Брайаном Дьювиком для будущего третьего тома: https://www.academia.edu/45112950/ Эта рукопись была использована мной в качестве дополнительного источника для анализа текста Прокла.

Прокл выделяет фрагмент 616b1–c4 точно так же, как приведено в цитате выше и далее разбирает его подробно на протяжении 17 страниц.[10] Что касается собственно «столпа света», Прокл строит своё рассуждение по следующему плану:

— *in Rem pub.* 2.193.21–2.195.23: прежде всего, сам столп света и его вид, напоминающий радугу, был увиден Эром — но телесный ли это свет и, соответственно, телесное ли зрение или же оба они бестелесны?[11] Либо же возможен третий, промежуточный вариант: Эр видит бестелесный свет, но воспринимает и описывает свой опыт символически, то есть через образы телесных предметов.[12] При этом Прокл напоминает, что среди телесных предметов существуют как те, которые видимы для наших телесных глаз, так и те, что невидимы. Тот свет, который видел Эр, точно не может быть отнесён к категории телесного и видимого телесными глазами, — иначе Эру и его спутникам не нужно было совершать длительный переход: этот свет был бы прекрасно виден уже издалека. Вместе с этим Прокл утверждает и то, что этот свет не был совершенно бестелесным, то есть умопостигаемым — иначе его нельзя было бы характеризовать в категориях яркости и цвета или сравнивать с радугой. Таким образом, остаётся, что свет, о котором говорит Эр, имеет телесную природу, но притом невидимую для телесного зрения — именно поэтому Эр только *сравнивает* свет с радугой, но *не отождествляет* с ней. Радуга, состоящая из разных цветов, для Прокла — предмет, имеющий сложную, множественную природу. При этом чистый небесный свет, даже будучи телесным, должен быть единым и простым, так что образ радуги возникает как следствие слабости человеческого зрения,[13] не способного эту простоту вместить, — как своего рода аберрация восприятия;[14]

[10] Proclus, *in Rem pub.* 2.185.19– 2.202.2 (Kroll 1965).

[11] Ibid. 2.194.10: σωματικὸν ἢ ἀσώματον.

[12] Ibid. 2.194.10–11: ὡς φαινόμενον δὲ συμβολικῶς ἀφερμηνεύει τὸ ἀσώματον. О символе и символизме Прокла см.: Dillon 1975; Trouillard 1981; Cardullo 1985; Kurdybaylo 2019.

[13] Proclus, *in Rem pub.* 2.195.18–19: τῶν ὁρώντων ἀσθένειαν.

[14] Возможно, Прокл здесь руководствуется реальным опытом наблюдения хроматических аберраций в оптических устройствах.

— *in Rem pub.* 2.195.24–2.196.21: далее Прокл выясняет, как «столп света» соотносится с небом: что из этого может быть целым, а что — частью, и, соответственно, что может быть объемлющим, а что — объемлемым. Здесь ключевые слова — «протянувшийся через все небо и землю»:[15] они означают, что этот столп либо объемлет вместе небо и землю, либо соединяет их между собой. «Но невозможно, чтобы то, что объемлет собой [иное] или соединяет [иное между собой] было менее совершенным, чем то, им объемлется».[16] Затем Прокл добавляет, что «столп света» не может быть просто соединяющим началом, ибо он объемлет и землю, и небо, и то, что находится между ними, и вообще все пределы космоса.[17] Таким образом, свет, о котором пишет Платон, превосходит совершенством самое небо и, конечно, не может быть видимым для обычных телесных глаз, но только для «менее материальных и более чистых».[18] Прокл добавляет, что есть вещи, которые невидимы из-за недостаточности света в них, но есть и такие, которые невидимы в силу такого преизбытка света, что видящий не может его вместить;[19]

— *in Rem pub.* 2.196.22–2.197.16: наконец, Прокл подводит нас к итоговым формулировкам, объясняющим природу «столпа света». В качестве первого приближения Прокл указывает на учение Порфирия о «колеснице души» — образе из платоновского мифа в «Федре», который у Порфирия приобретает вполне отчётливую философскую концептуализа-

[15] Plato, *RP* 616b4–5: διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς.

[16] Proclus, *in Rem pub.* 2.196.2–4: ἀλλ᾽ ἀδύνατον ἢ χεῖρον εἶναι τοῦ συνεχομένου τὸ συνέχον ἢ σύστοιχον.

[17] Ibid. 2.196.5–6: συνέχει τὴν περιφορὰν καὶ συνδεῖ τὰ ὅλα πρὸς ἄλληλα.

[18] Ibid. 2.196.12–13: ἀϋλοτέροις καὶ καθαρωτέροις.

[19] Ibid. 2.196.15: ἀσύμμετρον τοῖς ὁρῶσιν — букв.: асимметрия света и зрения. Ср. с рассуждением пс.-Дионисия Ареопагита о божественной «справедливости», которая понимается в терминах равенства и симметрии: *De div. nom*. 1.1, 8.9; Suchla 1990: 109.2–6, 206.20–207.5.

цию.[20] При этом речь идёт о мировой Душе, то есть «столп света» в «Государстве» может быть сопоставлен с *колесницей мировой Души*.[21] Согласно реконструкции взглядов Порфирия, выполненной Дж. Финамором, колесница души (любой, как человеческой, так и мировой) занимает промежуточный уровень между собственно умной природой души и материальной природой тела: её природа телесна и материальна, но при этом обладает простотой и единством, свойственными умному миру.[22] Прокл, однако, на этом не останавливается: видимо, модель Порфирия недостаточна;

— *in Rem pub.* 2.197.16–2.199.21: Прокл рассуждает о движении космоса — и космоса как единого целого, и отдельных частей внутри него, вплоть до частных предметов, меняющих свои места в пространстве. Всё небо как целое, пребывая в круговом движении, также находится на своём месте[23] — здесь Прокл точно следует Аристотелю как в отношении неба, так и понятия места.[24] Далее, следуя путём последовательной диерезы, выясняется, что «место неба», выбирая из телесного и бестелесного, должно быть телесным; из альтернативы движущегося и неподвижного Прокл выбирает неподвижное; неподвижное, в свою очередь, может быть делимым или неделимым — здесь Прокл настаивает на том, что оно неделимо, едино и цельно. Таким образом, это тело — «наиболее нематериальное и наиболее божественное среди всех тел»,[25] оно вечно, никогда не возникало и не погибнет, и, в отличие от небесных светил, оно неподвижно. «И если среди всех движущихся тел самые божественные — это светила, то тем более и это тело есть

[20] Основополагающее исследование по этой теме написано Дж. Финамором, где первая глава посвящена Порфирию и Ямвлиху: Finamore 1985: 11–32; из недавних работ ср.: Cox 2022: 10–14.

[21] Proclus, *in Rem pub.* 2.196.24–29.

[22] Cox 2022: 10.

[23] Proclus, *in Rem pub.* 2.198.2–3: τὴν ἕδραν τοῦ οὐρανοῦ, … τὸν τόπον … τοῦ σώματος.

[24] Кроме четвёртой главы «Физики», см. также: Morison 2002.

[25] Proclus, *in Rem pub.* 2.198.23.

свет».[26] Итак, «столп света, протянувшийся через все небо», для Прокла — это простое и единое «неподвижное тело, сущность которого — свет».[27] То, что в «Государстве» этот свет сравнивается со столпом, означает неподвижность этого тела; то, что оно распространяется «через всё небо и землю», означает, что оно — ближайшая причина единства всех частей космоса как целого. Сравнение с радугой обусловлено не природой этого светового тела, но слабостью человеческого зрения.[28] Наконец, и сама возможность видеть этот свет обусловлена не телесным зрением, а способностями колесницы человеческой души — именно она, будучи по природе родственной колеснице Души мировой, позволяет человеку, пусть несовершенным образом, но созерцать свет этого сверхнебесного вместилища.

Подытоживая это рассуждение, Прокл пишет: «впрочем, о природе места нами написано особо [в другой работе]».[29] Возможно, это те рассуждения об «сверхнебесном месте» из платоновского «Федра»,[30] которые легли в основу соответствующих глав «Платоновской теологии».[31]

Выходит, что истолкование образа из платоновского мифа у Прокла приводит к тому, что «столп света, похожий на радугу» — вовсе не столп и по своей природе с радугой имеет мало общего. На самом деле — это единое неподвижное световое тело, вмещающее в себя весь космос и связующее его с мировой Душой. «Столп» и «радуга» — лишь мифологические образы, нуждающиеся в иносказательном толковании.

[26] Ibid. 2.198.25–26.

[27] Ibid. 2.198.28–29.

[28] Ibid. 2.199.1–8.

[29] Ibid. 2.199.22: περὶ τῆς τοῦ τόπου φύσεως.

[30] Plato, *Phaedrus* 247c3: ὑπερουράνιος τόπος.

[31] Proclus, *Theol. Plat.* IV.6–16, 4.22.10–50.28 (Saffrey, Westerink 1981). Большинство исследователей склоняются к тому, что «Платоновская теология» — последний труд Прокла по хронологии его написания, по крайней мере, из тех, что дошли до нас. Поэтому маловероятно, что в комментарии на «Государство» Прокл ссылался бы непосредственно на «Платоновскую теологию». Однако по логике рассуждения эти тексты довольно тесно связаны между собой.

Оказывается, что отсылка к символическому языку в истолковании мифа была дана Проклом не случайно: именно этот способ прочтения он использует для объяснения обсуждаемого нами фрагмента «Государства».

Теперь вернёмся к Плотину: как видим, его слова о телесном характере света, недоступности для телесного зрения, распространении по всему небу и связь с понятием места не только принимаются Проклом, но и тщательно развиваются, получая обоснование в виде стройной последовательности аргументов.

Обратимся снова к мифу Платона, но взглянем на него с другой стороны. Столп света, «протянувшийся через все небо и землю», «узел неба», который «скрепляет небесный свод» — эти образы довольно явственно отсылают читателя к архаической мифологии оси мира, которая, в свою очередь, выступает одной из модификаций образа мирового древа. Следуя В. Н. Топорову, можно обозначить основные элементы мифологемы *axis mundi*: это вертикальная структура, которая «помещается в сакральном центре мира», членится на три части, соотносимые с «верхней», «нижней» и «промежуточной» частями мироздания, которые она координирует между собой.[32] У Платона, как видим, «верху» и «низу» соответствуют небо и земля, а промежуточной области — всё наполнение чувственного космоса. Выступая основанием, относительного которого располагается веретено Ананки, эта мировая ось приобретает значимость бóльшую, чем сами законы всеобщей справедливости и неизбежного воздаяния, олицетворяемые Мойрами. Здесь же и главный герой мифа Эр, совершивший путешествие в загробный мир и вернувшийся в мир живых, то есть уже находящийся в движении между вертикальными «уровнями» мироздания, оказывается человеком, способным увидеть самое основание этого «вертикального» строя вселенной.

Скорее всего, миф о загробном путешествии Эра хотя и тщательно выстроен Платоном, тем не менее возникает не

[32] Топоров 2010: 326–327.

как чисто синтетическое произведение, образно разворачивающее его философское учение, но имеет под собой гораздо более древнее мифологическое основание. Если допустить, что Платон вдохновляется здесь каким-либо архаическим мифом, связанным с образом мирового древа или мировой оси, то нетрудно заметить, что именно эта «осевая» образность — то главное, что исчезает в истолкованиях Плотина и Прокла. Почему так происходит?

Заметим, что когда речь заходит о «световом теле» как *месте* тела космоса, охватывающем и наполняющем небо, оно должно представляться сферическим (или, возможно, в виде полусферы), но никак не имеющим форму оси или столпа. Более того, именно от Прокла мы узнаём, что «столп» — это не реальная форма светового тела, а символическое обозначение его неподвижности. Парадоксальным образом миф Платона получает истолкование через отрицание буквальности практически всех его элементов — ведь даже свет, который видел Эр — вовсе не свет, который мы обычно видим глазами. Сам принцип истолкования платоновского мифа строится на имплицитной презумпции иносказательности его повествования: ни один из ключевых его элементов не остаётся понятым в прямом смысле в итоговой интерпретации.

В определённой мере это вполне ожидаемо, если продвинуться дальше и начать анализировать описание веретена Ананки — здесь необходимость иносказательного истолкования кажется уже совершенно очевидной. Возможно, именно стремясь к единству применяемого метода интерпретации, и Прокл, и Плотин распространяют его и на «световой столп», увиденный Эром.

Философское истолкование «столпа света, похожего на радугу» построено на тщательном анализе миф Платона, когда миф расчленяется на составные части и смысл каждой из них подробно исследуется. Но всё это в итоге формирует новый философский миф о колеснице мировой Души и вместилище тела космоса, имеющем световую сущность — миф, не менее удивительный и сложный, чем загробное видение Эра.

Библиография

Cardullo, R. L. (1985) *Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon / eikôn / synthêma nel Commentario alla Repubblica*. Catania: Università di Catania.

Cox, S. (2022) *The Subtle Body. A Genealogy*. New York: Oxford University Press.

Dillon, J. (1975) "Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis" in: R. Baine Harris, ed. *The significance of Neoplatonism*. Albany: State University of New York Press: 247–262.

Finamore, J. F. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, CA: Scholars Press.

Harrington, L. M. (2004) *Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism*. New York, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kroll, W., ed. (1965) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii,* 2 vols. Amsterdam: Hakkert.

Kurdybaylo, D. (2019), "On *symbolon* and *synthēma* in the *Platonic Theology* of Proclus," *Schole. Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 13.2: 463–485.

Morison, B. (2002) *On Location. Aristotle's Concept of Place*. Oxford: Clarendon Press.

Saffrey, D., Westerink, L. G., éds. (1981) *Proclus. Théologie platonicienne*, t. 4. Paris: Les Belles Lettres.

Sambursky, Sh. (1982) *The Concept of Place in Late Neoplatonism*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.

Stählin, O., Früchtel, L., Treu, U., eds. (1960–70) *Clemens Alexandrinus,* vols. 2, 3rd edn. and 3, 2nd edn. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), 17). Berlin: Akademie–Verlag.

Suchla, B. R., ed. (1990) *Corpus Dionysiacum i: Pseudo–Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* (Patristische Texte und Studien 33). Berlin: De Gruyter.

Trouillard, J. (1981) "Le symbolisme chez Proclos," *Dialogues d'histoire ancienne 7*, 297–308.

Курдыбайло, Д. С. (2013) «Об «умопостигаемом месте» в метафизике Плотиновых Эннеад» in: И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Свет-

лов, ред. *Платоновский сборник*. Т. 2. М.–СПб.: РГГУ–РХГА: 228–241.

Сидаш Т. Г., перев. (2004) *Плотин. Вторая эннеада.* СПб.: Изд. Олега Абышко.

Топоров, В. Н. (2010) «Дерево мировое» in: В. Н. Топоров. *Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы*. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси: 324–336.

Щетников, А. И. (2009) «Теон Смирнский. Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона», *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 3.2: 466–558.

Цыпина Лада Витальевна, кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Два диалога об истине и познании: проблема концептуального персонажа и не собственно прямой речи автора у Платона и Декарта*

Статья посвящена сопоставлению способов выражения философской мысли в диалогах Платона и Декарта. Автор анализирует понятие «концептуального персонажа», введённое Ж. Делёзом, и его связь с понятием первичного и вторичного автора М. Бахтина, чтобы различить философские и литературные техники диалога. Исследование обращено к «Теэтету» Платона и «Разысканию истины посредством естественного света» —Декарта двум диалогам, в которых три персонажа разыгрывают поиски истины и познания. В обоих случаях первичный автор скрыт за фигурой концептуального персонажа: у Платона это Сократ, отражающийся в Теэтете и других собеседниках, а у Декарта — Евдокс, обсуждающий с Полиандром и Эпистемоном сущность «естественного света». Концептуальные персонажи не только передают готовые концепты, но и совершают движения, описывающие авторский план имманенции. Заключительная часть статьи сопоставляет полученные эпистемологические результаты: у Платона через повивальное искусство знание раскрывается как «знание о незнании», тогда как у Декарта истина выявляется через самостоятельный акт здравого смысла. Эти наблюдения позволяют выявить сходства и различия используемых в диалогах философских и литературных техник и продемонстрировать, как выбранные персонажи организуют пространство мысли.

Ключевые слова: концептуальный персонаж, первичный и вторичный автор, не собственно прямая речь, Платон, Декарт, «Теэтет», «Разыскание истины», Ж. Делёз, М. Бахтин, познание, истина, диалог

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

Lada Tsypina, CSc in Philosophy, Associate Professor; Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

Two Dialogues on Truth and Knowledge: Problem of the Conceptual Personae and the Author's Indirect Speech in Plato and Descartes*

The article compares the ways philosophical thought is expressed in Plato's and Descartes' dialogues. It takes Gilles Deleuze's notion of the "conceptual personae" and Mikhail Bakhtin's distinction between primary and secondary authors as methodological keys for distinguishing metaphysical techniques from purely literary ones. The analysis focuses on Plato's *Theaetetus* and Descartes' *Search for Truth by Natural Light*, two dialogues in which three characters act out the quest for knowledge and truth. In both cases the primary author remains hidden behind a conceptual figure: in Plato's text Socrates mirrors himself in Theaetetus and other interlocutors, while in Descartes' work Eudoxus discusses the "natural light" with Polyander and Epistemon. The author argues that conceptual personae do not merely convey readymade concepts but enact movements that describe the author's plane of immanence. The paper concludes by contrasting the epistemological outcomes: for Plato knowledge emerges as an awareness of one's own ignorance through the maieutic art, whereas for Descartes truth is discovered via an internal act of good sense. These observations highlight both the similarities and the differences in the dialogical strategies and show how the choice of characters organizes the space of thought.

Keywords: conceptual personae, primary and secondary author, indirect speech, Plato, Descartes, *Theaetetus*, *Search for Truth*, Deleuze, Bakhtin, knowledge, truth, dialogue

Горизонт размышления о Платоне и Декарте будет определяться вопросом о способах выражения философской мысли. Как удается «опознать» эту мысль как собственно философскую или собственно литературную с учетом того, что

* The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24-18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

литература и философия характеризуются как «две ближайшие и непереносящие друг друга деятельности человеческого интеллекта» (де Манн 1999: 127). Каждой из них свойственна «установка на выражение» и обращение к широкому языковому регистру выразительных средств, однако комбинирование словесного материала в смысловые, а затем и художественные единства осуществляются философией и литературой своеобычно. Словесный материал, возведенный «в достоинство эстетического факта» (В. М. Жирмунский) преодолевает двойственность выражения и выражаемого, тогда как приобретение им статуса истинности, напротив, сохраняет этот зазор. Способы, какими формируются философские понятия и связи между ними, основаны на особых «метафизических техниках» и служат знаками внеэстетической реальности.

В таком контексте интересно рассмотреть перекликающиеся идеи «концептуального персонажа» Ж. Делёза и первичного автора М. М. Бахтина как методологические ключи к различению указанных метафизических техник от собственно литературных. В качестве примеров воспользуемся аналогией сюжетов двух важнейших для философской традиции диалогов о познании и истине — «Теэтэтом» Платона и «Разысканием истины посредством естественного света» Декарта, которые отвечают на вопросы о том, как человек познает и что делает это познание истинным. Камертоном для такого рассмотрения станет суждение Делёза: «Многие философы писали диалоги, однако есть опасность спутать персонажей диалога с концептуальными персонажами: они совпадают лишь по имени, а роли у них разные. Персонаж диалога излагает концепты <…> препарируя их для критики или изменений, которым собирается подвергнуть их автор. Напротив того, концептуальные персонажи осуществляют те движения, которыми описывается авторский план имманенции, и принимают участие непосредственно в творчестве его концептов» (Делёз 2009: 73–74).

Очертив задачу, еще раз проясним методологическую рамку. «Концептуальный персонаж» — термин Ж. Делёза, которого он считает, автором философского высказывания в силу

того, что тот «интенсивно живёт в мыслителе и заставляет его мыслить» (Делёз 2009: 82). Наличие концептуального (профилософского) персонажа, изобретает и вызывает к жизни сама философия, реализуя собственный необходимый элемент — инсистенцию. Такой персонаж живой участник творчества непосредственно в него погруженный, а не функция изложении концептов. Историю концептуального персонажа Делез справедливо отсчитывает от Платона: «Это опять-таки началось ещё у Платона: заставив Сократа стать философом, он сам стал Сократом» Делёз 2009: 75–76). Заметим ещё одно важное обстоятельство, по смыслу этот термин родственен разграничению первичного (внешнего) и вторичного (внутреннего) автора у М. М. Бахтина, которое появляется во фрагментах «рабочих записей 60-х — начала 70-х годов». Первичный автор подобен демиургу, организующему словесный мир произведения, это не созданный автор, тогда как вторичный автор — образ автора, созданный первичным автором. У Бахтина оба эти автора соотносятся между собой достаточно сложно. «Создающий образ (т. е. первичный автор) никогда не может войти ни в какой созданный им образ. Слово первичного автора не может быть собственным словом; оно нуждается в освящении чем-то высшим и безличным (научными аргументами, экспериментом, объективными данными, вдохновением, наитием, властью и т. п.). Первичный автор, если он выступает с прямым словом, не может быть просто писателем: от лица писателя ничего нельзя сказать (писатель превращается в публициста, моралиста, ученого и т. п.). Поэтому первичный автор облекается в молчание. Но это молчание может принимать различные формы выражения, различные формы редуцированного смеха (ирония), иносказания и др». (Бахтин 2002: 412). Еще один близкий рассматриваемому понятию концепт имплицитного, «подразумеваемого» автора Уэйна Бута, как некоего ««авторского второго я», «подразумеваемой версии себя самого» Имплицитный автор не технический приём или формальный аспект произведения, а источник убеждений, норм и целей, воплощённых в тексте, его смысла» (Лозинская 2018: 170–171). Проанализируем, как вышеописанная методологическая рамка

позволяет сравнивать диалоги мыслителей, принадлежащих разным историческим эпохам.

В избранных нами диалогах есть одно примечательное сходство, в каждом из них участвуют по три персонажа: выразитель авторской позиции, а также антагонист и протагонист этой позиции. У Платона — это Сократ, юноша Теэтет и математик из Кирены Феодор. При этом, по обыкновению Платона, диалог представлен как записанный сократиком Эвклидом из Мегары и, согласно экспозиции сочинения, предложен к прочтению некоему Терпсиону. Причём сама беседа записана не как рассказ с его нарративной линейностью, а как диалог: «Весь разговор я записал не так будто Сократ мне его пересказывает, а так как если бы он сам разговаривал с тем, кто был при этой беседе <…> а чтобы в записи не мешали такие разъяснения как: «а я заметил» или «на это сказал», — когда говорит Сократ <…> я написал так, будто они просто беседуют сами между собой» (Платон 1993: 193). Таким образом первичный автор — Платон надежно защищен тройной дистанцией: самим жанром диалога со свойственным ему реплицированием, где автор может появиться только в облике концептуального персонажа — Сократа. И некогда случившейся беседой, которая была рассказана и услышана, затем записана, а после вновь прочитана. Важно указать вслед за Д. Нейлз, что «Платон не придумывал афинян, их имена, демы и родню; он писал о настоящих людях — некоторые из них в его время еще жили и действовали в Афинах — людях с репутацией, семьями, соседями и политическими пристрастиями, людях, которые оставили след в других существующих исторических памятниках: их высмеивали в комедиях, призывали в качестве свидетелей, избирали на службу, продавали, они женились, приобретали имущество, путешествовали, умирали» Нейлз 2019:27–28). Интересно, что Ю. Шичалин, представляя перевод ее работы читателю, занимает полемическую по отношению к указанному тезису позицию: «Платон ни в каком смысле не ставил своей целью быть биографом Сократа. У него нет ни одного сочинения, которое можно было бы назвать биографическим по отношению к Сократу. Сократ у него — везде и всегда персонаж», причем, доба-

вит он впоследствии, персонаж литературный (Шичалин2019). Это связано с тем, что реальные люди помещаются у Платона в вымышленные обстоятельства.

Что же касается Декарта, то «Разыскание истины с помощью естественного света, который сам по себе, не прибегая к содействию религии или философии, определяет мнения, кои должен иметь добропорядочный человек относительно всех предметов, могущих занимать его мысли, и проникает в тайны самых любопытных наук» — необычное для сочинение, написанное в диалогической форме. Его замысел вероятнее всего датируется 1628 г., реализация — 1641 г., а латинский перевод французского оригинала, сделанный в 1656 г., увидел свет лишь в составе Opuscula Posthuma в 1701 г. В диалоге Декарта, который призван стать полезным для всех его читателей, используется «стиль учтивой беседы, в ходе которой каждый из собеседников дружелюбно раскрывает перед своими друзьями лучшее, что у него есть на уме» (Декарт 1989: 155). Здесь мы также встретим трех персонажей, но по замыслу и по признанию автора, все они вымышленные. Евдокс — человек посредственного, но не искаженного предубеждениями ума и его гости — «незаурядно умные и наиболее любознательные люди своего века» — никогда не учившийся Полиандр — выразитель жизненной мудрости (полиматии) и педантичный Эпистемон — эрудит, носитель книжной учености (scientia). Собственно диалогу у Декарта предшествует краткое размышление от первого лица, в котором задача этой дидактической беседы видится в том, чтобы «пролить свет на истинные богатства наших душ, указать каждому человеку средства для отыскания в самом себе, без заимствований у других, всего того знания, какое необходимо ему для правильного жизненного поведения и для последующего достижения <…> всех тех самых интересных знаний, какими может располагать человеческий разум» (Декарт 1989: 154). У Декарта первичный автор обнаруживает себя напрямую, также как в его знаменитых сочинениях — «Рассуждении о методе» (1637), «Размышлениях о первой философии» (1641) и Беседе с Бурманом (1648). Декарт обещает более легкий путь к истине и подчеркивает,

что его мысли не заимствованы «ни у Аристотеля, ни у Платона» и полагает, что «они получат распространение в мире, подобно монете, коя не менее ценна, когда она извлекается из сумки крестьянина, чем тогда, когда ее выдает банкир» (Декарт 1989: 155). Несмотря на то, что Декарт не скрывает, а напротив, демонстрирует себя и подчеркивает вымышленность беседы, которая обладает лишь дидактической полезностью, он тоже сохраняется дистанцию в отношении первичного автора в связи с тем, что эта работа надолго остается в черновиках и не публикуется при жизни.

Рассмотрим концептуальных (профилософских) персонажей каждого из диалогов, сделав акцент на том акцентируемом Делезом моменте, что «концептуальный персонаж — это не представитель философа, скорее даже наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии» (Делёз 2009: 74). «Сократические беседы», предполагают, по замечанию П. Адо, «зримое присутствие живого существа, подлинный диалог, связывающий две души, обмен мыслями, позволяющий рассуждению ответить на вопросы, <…> которые ему ставят и самого себя защитить» (Адо 1999: 84). Их неизменный герой — Сократ всегда разный, он то ироничен, то серьезен, он то поражает собеседника подобно электрическому скату, как в диалоге «Менон»[1], то вызывает его раздражение «обрывками речей», как это происходит в диалоге «Гиппий больший»[2]. В «Теэтете» Сократ серьезен, по завершении диалога он отправляется в Царский портик по обвинению Мелета, за которым последуют суд, приговор и смерть. И именно в этом

[1] См.: «А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему прикоснется, приводит в оцепение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной тоже самое — я оцепенел». (Платон 1990: 587).

[2] См. «Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части». (Платон 1990: 416).

диалоге он подробнейшим образом обсуждает повивальное искусство, выдавая себя за практикующего это искусство тайно и принимающего «роды души, а не плоти», вопреки суждениям тех, кто считает его вздорным спорщиком. Сам он признает себя «не таким уж особенным мудрецом», которому ясно, что от него его ученики «ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я» (Платон 1993: 202). Диалог оказывается идеальной формой для повивального искусства Сократа, он не «информирует», по замечанию В Гольдшмидта, а «формирует», т. е. «преображает индивидуумов, помогая читателям, как бы присутствующим при диалоге осознать требования разума и, в конечном итоге, нормативное содержание понятие блага» (Адо 1999: 86). Важно, как в повивальном искусстве Сократа проявляет себя то действие, которое Делез называет инсистенцией. Концептуальный персонаж удваивается, Сократ отражается в Теэтете. «Во вступительной части Теэтета (143e-144Ь) учитель геометрии, Феодор, описывает замечательные интеллектуальные способности Теэтета, его быстрый ум и цепкую память как лучшие качества, которые он когда-либо встречал в человеческом существе; он прибавляет, что острый ум Теэтета сопровождается многими другими восхитительными качествами — добротой, храбростью, щедростью, уравновешенностью —которые так редко встречаются вместе, что раньше Феодор считал такую комбинацию невозможной. И тем не менее мальчик был избавлен от опасности попасть в чьи-нибудь возлюбленные, потому что он был пучеглаз и курнос, как Сократ, и, опять-таки как Сократ, не обладал имуществом: он был сиротой, чье наследство разодрали на части или промотали опекуны. Сократ знал отца Теэтета, Евфрония, которого он описывает таким же талантливым. В продолжение диалога показывается, насколько не по годам математически одаренным был Теэтет» (Нейлз 2019: 312). Его философская натура родственна Сократу, в первую очередь, тем, что через нее Сократ как профилософский персонаж Платона может мыслить (разворачивать поле имманенции) и порождать концепты.

В «диалектических диалогах» Платона «господствует четкое распределение ролей между участниками разговора: спрашивающий с помощью альтернативных вопросов пытается выяснить то или иное мнение отвечающего; отвечающий может задавать только уточняющие вопросы, но ни в коем случае не брать на себя роль вопрошателя» (Эберт 2005: 57). В вымышленном диалоге Декарта воспроизводится атмосфера «Эпистолиона» — республики писем. Собеседники ведут учтивую беседу, движимые интересом к разысканию истины, в которой нет четко распределенных ролей. Важно прояснить, почему Декарт, как важнейший из авторов-«основателей классической дискурсивности» нуждается в фабуляции, в вымысле? Нидерландский исследователь Николя Рюс пишет о соотношении научного и поэтического в мысли Декарта, анализируя «Мир, или трактат о свете»: «примирение картезианского проекта строгой научности со сказочным жанром и литературным стилем не случайно, так как механистический геометрический мир не просто не противится, но именно нуждается в такой риторике для своей транскрипции (Ruys 2017: 33). Этой мысли вторит наблюдение, сделанное Мамардашвили в «Картезианских размышлениях». Он подчёркивает, что Декарт, разработавший теорию дискретного времени, постоянно озадачен тем, чтобы удерживаться в настоящем, воспроизводить себя в каждый текущий момент, постоянно погружаясь в актуальность. И само картезианское *ego cogito* как архимедова точка опоры для остального мира[3], само это намерение найти исходный пункт феноменальной полноты связаны со стремлением высказать вещи через самоактивность, усилие сознания, не полагаясь на их явленность чувствам. Каким же оказывается его концептуальный персонаж? В «Разыскании истины» это Евдокс, способный открывать истину посредством естественного света, не прибегая к схоластической учености. Он характеризует себя так: «Я заверю вас, что бо-

[3] См. «Архимед искал всего лишь надежную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; так же и у меня появятся большие надежды, если я измыслю даже самую малую вещь, которая была бы надежной и несокрушимой» (Декарт 1994:21)

лее не жажду ничего знать, и что я больше удовлетворен тем небольшим запасом знаний, коим я располагаю, чем Диоген когда-либо удовлетворялся своей бочкой, при этом у меня не возникает всякий раз нужды в философствовании» (Декарт 1989: 157). Но, как и Платон, демонстрацию передаваемости знания Декарт представляет помощью удвоения концептуального персонажа. Простец, знаток житейской мудрости Полиандр легко принимает аргументы Эвдокса, согласно которым процесс познания отличается от логического дефинирования, и соглашается с тем, что сомнение есть подлинное начало достоверного познания. В отличие от него эрудит Эпистемон не доволен доводами Эвдокса, который напоминает ему «плясунов, постоянно возвращающихся на то место, откуда они начали пляску: ты точно также всегда возвращаешься к своему принципу. Однако, если ты будешь плясать так и дальше, ты не скоро уйдешь вперед» (Декарт 1989: 177). В конце диалога Эвдокс вынужден взять на себя роль третейского судьи позиций собеседников и даже признать себя наставником своих запутавшихся в споре товарищей.

Концептом, который творится в «Теэтете» становится знание само по себе, открываемое Сократом вместе с похожим на него (и даже называемым его зеркалом) Теэтетом. Это — знание не есть «ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правильным мнением» (Платон 1993: 274), а знание о своем незнании, полученное благодаря божественному по происхождению повивальному искусству. Это живое «знание в процессе его обнаружения» для своей концептуализации нуждается в удвоении персонажей. Сократ, постигая ускользающую природу знания, отражается в юноше Теэтете, поскольку знание воспринимаемо и передаваемо. Инсистируемым в «Разыскании истины» концептом становится «естественный свет» — самоочевидная «первичная и простейшая истина», на которую может положиться лишь тот, кто не привык уступать авторитету или испытывать сомнение из-за предрассудков, тот, кто» следует единственному наставнику — здравому смыслу» (Декарт 1989: 178). Декартово здравомыслие — путь к естественному свету, обретение ко-

торого таже процессуально. Но это не диалектическая процессуальность диалога как обмена позиций, который уводит в бесконечность беседы. Это обретаемая в себе самом точка достоверности, которая сообщается не от учителя ученику — в перспективе, будущему учителю. Это точка достоверности («вещь, которую я могу знать только от самого себя»), которая имеется у каждого «добропорядочного человека, не обязанного «перелистать все книги или тщательно усвоить все то, что преподносят в школах» Декарт 1989: 154). То есть естественный свет сообщим всем разумным существам, как самая распространенная вещь в мире.

Библиография

Адо, П. (1999) *Что такое античная философия*. М.: Издательство гуманитарной литературы.

Бахтин, М. (2002) «Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов» *Собрание сочинений в 6 томах*. т. 6. М: Русские словари — Языки славянской культуры. С. 372–439.

Де Ман, П. (1999) *Аллегории чтения*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета.

Декарт, Р. (1994) «Размышления о первой философии» in В. В. Соколов (ред.), *Сочинения в 2-х томах*, т. 2, М.: Мысль. С. 3–72.

Декарт, Р. (1989) *Разыскание истины посредством естественного света* in В. В. Соколов (ред.), *Сочинения в 2-х томах*, т. 2, М.: Мысль. С. 154–178.

Делёз, Ж. (2009) *Что такое философия?* Пер. с франц. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект.

Лозинская, Е. (2018) «Чикагская школа, Уэйн Бут и современная риторическая теория нарратива» in Е. А. Цурганова (ред.) *Современная наука о литературе: основные тенденции и проблемы*. М.: ИНИОН РАН. С. 170–171.

Нейлз, Д. (2019) *Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.

Платон, 1990 «Гиппий Больший» in А. Ф. Лосев и др. *Сочинения в 4-х томах*. т. 1. М.: Мысль. С. 386–417.

Платон, 1990 «Менон» in А. Ф. Лосев и др. *Сочинения в 4 х томах*. т. 1. М.: Мысль. С. 575–612.

Платон, 1993 «Теэтет» in А. Ф. Лосев и др. *Сочинения в 4х томах*. т. 2. М.: Мысль. С. 192–275.

Шичалин, Ю. А. (2025) *Книга Дебры Нейлз «Люди Платона» и новые научные горизонты*. URL: https://magisteria.ru/the-people-of-plato-book/people-of-plato-and-new-horizons

Эберт, Т. (2005) *Сократ как пифагореец и анамнесис в диалоге «Федон»*. Пер. с нем. А. А. Россиуса. СПб.: Изд-во С-Петерб. ун-та.

Ruys, N. (2017) *La science poétique dans le Monde de Descartes*. Gent: Universiteit Gent.

Календа Алексей Владиславович; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград, Россия), аспирант

Скептицизм в оценке русской философии второй половины XIX столетия (П. Юркевич, Вл. Соловьев, С. Н. Трубецкой)*

Русская идеалистическая философия конца XIX — начала XX столетий воспринимала скептицизм как одни из аспектов философского и научного наследия. В целом скептицизм трактовался в том виде, которой он приобрел в истории европейской метафизики XVIII-XIX столетий. Однако С. Н. Трубецкой проводит определенные различия между академическим скептицизмом античного мира и скептицизмом современным. Вместе с тем он обнаруживает глубинное сходство процессов, которые затрагивали в целом историю философии в ее «постклассические» периоды, что в эпоху эллинизма, что в его собственное время.

Ключевые слова: скептицизм, академический скептицизм, русская идеалистическая философия, Трубецкой С. Н., Соловьев В. С., Юркевич П. Д.

Aleksey Kalenda; Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia), Postgraduate

Skepticism in the assessment of Russian philosophy of the second half of the 19th century (P. Yurkevich, Vl. Soloviev, S. N. Trubetskoy)**

Russian idealistic philosophy of the late 19th and early 20th centuries perceived skepticism as one of the aspects of philosophical and scientific heritage. Generally, skepticism was

* Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, https://rscf.ru/project/24-18-00980/

** The research was carried out in Saint Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No 24–18-00980, https://rscf.ru/en/project/24-18-00980/

interpreted in the form it acquired in the history of European metaphysics in the 18th and 19th centuries. However, S. N. Trubetskoy draws certain distinctions between the academic skepticism of the ancient world and modern skepticism. At the same time, he discovers profound similarities in the processes that affected the history of philosophy as a whole in its "post-classical" periods, both in the Hellenistic era and in his own time.

Keywords: skepticism, academic skepticism, Russian idealist philosophy, S. N. Trubetskoy, V. S. Soloviev, P. D. Yurkevich

Сформулируем несколько предварительных тезисов о трактовке античного скептицизма, в том числе академического, в отечественной философии конца XIX — начала XX века на примере трех выдающихся представителей русского идеализма.

Предварительно необходимо указать на общий тон отношения к скептицизму — не как к элементу здравой научной методологии, а как особенно философской установке, начала которая сложились в античности (с точки зрения отечественных мыслителей, следовавших Пиррону и Гегелевским Лекциям по истории философии) прежде всего в софистике, а затем у Пиррона и Аркесилая. Восприятие данной установки пришло в русскую мысль во вполне специфичном для академической философии XIX столетия контексте: юмовско-кантовском. Если Иммануил Кант полагал, что он смог преодолеть скептицизм разбудившего его от «догматической спячки» Дэвида Юма, то отечественная мысли второй половины XIX века, особенно после восстановления преподавания метафизики (то есть философии в полном объеме) в университетах в -1860х годах, наоборот видела в целом ряде положения самого Канта скептическую основу. Конечно же это касалось в первую очередь его учения о «вещи-в-себе» и выводов, которые могут из данного учения проистечь для статуса нашего интеллектуального инструментария. Вот как характеризует кенигсбергского философа Памфил Юркевич в своем программном тексте: «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта»: «Кант, бесплодно силящийся поддержать

союз метафизики со скептицизмом» (Юркевич 1866). Кантовский «срединный путь» между скептицизмом и догматизмом приводит к тому, что мы вынуждены опираться в своем знании и внешнем, «протяженном» бытии не на него, а на факте наличия некоторого вне опыта положенного «Я», на принципе «я мыслю»: внешняя реальность свидетельствует о своем наличии не через чувственный изменчивый опыт, но через подведения многого и разнообразного под формы единства и всеобщности, т. е. под категории. В этом, согласно П. Юркевичу мы обнаруживаем «такой всесторонний и грозный скептицизм, какой никогда еще не потрясал философию». Доведенный до конца кантовский принцип не только может элиминировать реальность опытного сознания, но и сами категории рассудка, как и идеалы разума сделать бессодержательными.

Не будем касаться вопроса о том, насколько аутентично отечественный философ понял учение Канта о познании. Отметим лишь, что так понятый скептицизм стал для Юркевича основанием к его «возвращению» Платона, причем Платона вполне себе положительно-философского, на авансцену науки.

Еще один замечательный отечественный философ, В. С. Соловьев, признававший, что его собственный путь в философию начинался с «религиозного скептицизма», сформировал достаточно четкую негативную позицию к этому явлению в мышлении и науке. Вот что он пишет в «Критике отвлечённых начал»: «И отвлеченно-рациональный принцип философии, и отвлеченно-эмпирический принцип положительной науки в своем последовательном развитии приходят, как мы видели, к отрицательным результатам, к невозможности какого бы то ни было объективного познания; оба эти пути естественного знания ведут прямо в пропасть скептицизма. Наш век видел крайнее развитие и отвлеченно-философского принципа (в гегельянстве), и принципа отвлеченно-научного (в позитивизме); в первом мы имеем систему понятий безо всякой действительности, во втором — систему фактов безо всякой внутренней связи; чистая философия не дает разуму никакого содержания, чистая наука отрекается от самого разума» (Со-

ловьев 1988: 740). Вл. Соловьев идет дальше противостояния с Кантом, но, по сути, продолжает ту же тему, но на примере реалий его времени. В «Замечаниях» он поясняет, что существует два вида скептицизма, школьный и популярный: если первый с его точки зрения преодолевается рациональными аргументами, то второй с его точки зрения исходит из неправомерного перенесения опыта исторического бытия человечества, которое всегда ограничено некоторым временным горизонтом конкретных периодов нашего существования, на способности разума, которые Соловьев понимает как над-исторические. Таким образом он также опровергаем (Соловьев 1988: 746–747).

Так или иначе, скептицизм по Вл. Соловьеву представляет собой либо отдельный преодолеваемый этап в становлении разума, либо тупиковую ветвь (в двух ее вариантах — гиперрациональном и гиперэмпирическом).

Тема скептицизма возникает у Соловьева и при обсуждении характера русского народа. Соловьев говорит о скептицизме и мистицизме как некоторых крайних и, в то же время, сходящихся сторонах русского духа. «Русский скептицизм мало похож на здравое сомнение Декарта и Канта, имевших дело с внешнею предметностью и с границами познания; наш «скепсис», напротив, подобно древней софистике, стремится поразить самую идею достоверности и истины, подорвать самый интерес к познанию: «все одинаково возможно, и все одинаково сомнительно» — вот его простейшая формула. При такой точке зрения наш ум, вместо самодеятельной силы, превращается в безразличную и пассивную среду, пропускающую через себя всякие возможности, ни одной не отталкивая и ни одной не задерживая» (Соловьев 1912: 98).

Наследие Сергея Николаевича Трубецкого также находится в целом в рамках русской идеалистической мысли. Вместе с тем, при обращении к античным истокам скептицизма он высказывает ряд суждений, отличающихся от оценок П. Юркевича и В. Соловьева. В «Курсе истории древней философии» С. Н. Трубецкой различает скептицизм как важную и творческую черту философии, не позволяющую

ей замкнуться в рамках догматизма (Трубецкой 1997: 28) от скептицизма, возведенного в систему. В «Метафизике в Древней Греции», характеризуя эпоху эллинизма он пишет: «Затем следуют скептики всякого рода, возводящие скептицизм в систему, отрицание истины сущего и возможности знания в систематическое исследование всех возможных противоречий, присущих человеческим понятиям, вещам и познанию. Таков отрицательный момент этого периода» (Трубецкой 2010: 46). И там же он говорит о главной причине формирования крайнего скептицизма: «крайний скептицизм—непосредственный продукт разложившейся, исчезнувшей веры в сообразность истины человеку» (Трубецкой 2010: 129).

Имплицитно это различение связано с двумя контекстами самого понятия скепсис в европейской культуре. Первый — скепсис, понятый как методическое сомнение: здесь сохраняются контексты исследования, рассмотрения, характерные для семантики греческого слова, но к ним добавляется сомнение как изначальная установка, которая заранее предполагает упречность, неконсистентность той концепции, идеи, представления, на которую мы обращаем внимание.

Второй — скепсис как антиметафизическая, а, по сути, столь же метафизическая, позиция и форма философствования, где метод утрачивает функции инструмента, превращаясь в доктринальную рамку. Инструмент становится искомым итогом, подменяя собой все остальное, именно в этом контексте приобретая характер негативной догмы. Правда, Монтень и Юм едва ли были готовы счесть себя такими догматиками. В той же мере, что и античные Пиррон, Аркесилай и Ксенократ. Однако принятие Кантом, например, концепции вещи-в-себе показывает, что здесь скепсис-сомнение приводит к однозначному утверждению, фундирующего этот скепсис в виде доктринальной предпосылки, не предполагающего возможности собственной фальсификации. И эту тенденцию очень хорошо видели русские философы, обнаруживая ее проявления также в неокантианстве, позитивизме, порой, как мы видели, и в гегелевском идеализме.

С. Н. Трубецкой видит причину появления скептицизма в сенсуализме и эмпиризме, а также антропоморфизме. причем истоки скептицизма оказываются теми же самыми, что «религиозно-мистического позитивизма». Истоки развитого скептицизма он видит в движении софистов (Трубецкой 2010: 394–399), в свою очередь, по мнению Трубецкого скептицизм сопровождался также ростом суеверий (Трубецкой 2010: 408).

В «Курсе истории древней философии» С. Н. Трубецкой оценивает исторические формы античного скептицизма, т. е. скептицизма, осознающего себя как таковой, более примирительно. В общем плане лекций, первом разделе курса, вкратце высказано то, что будет в развернутом виде дано в разделе, посвященном «Третьему периоду развития греческой философии»: «ранний скептицизм Пиррона, однако, также проникнут практическим интересом: утомленная умозрением мысль, изверившаяся в себе, приходит к отказу от познания, от всякой деятельности вообще: ранний скептицизм приводит к квиетизму — учению о неделании, морали покоя. Более живой умственный философский интерес сказывается в скептическом критицизме средней Академии, деятельность которой направлена на разрушение догматизма: отчаявшись в знании, мысль должна успокоиться на вероятии — переход, подготовляющий философию веры и откровения» (Трубецкой 1997: 53). Важно также следующее примечания Трубецкого, позволяющее увидеть проводимую им в период чтения лекций по древнегреческой философии различие между скептицизмом античным и современным ему: «Скептицизм этот носит совершенно иной характер, чем у нас. Как это ни странно, но у древних он является нравственным учением, основанным на отрицании всякого познания» (Трубецкой 2010: 456). Отметим, что скептические «пререквизиты» в философии Платона не становятся предметом особого внимания со стороны Трубецкого, хотя он видит их в «сократических школах» (Светлов, Шевцов 2019: 294).

Однако в «Метафизике в Древней Греции» С. Н. Трубецкой достаточно определенен в выводах по поводу истоков

и значении скептической «тенденции» в античной мысли: «Оба этих исхода, скептицизм и эмпиризм, с одной стороны, и реакционный религиозно-мистический позитивизм — с другой, наблюдаются нами в конце развития древней философии; то же мы видим и теперь, в современной европейской философии, что с тем большим вниманием заставляет нас отнестись к судьбам греческой философии» (Трубецкой 2010: 143). Наблюдение о параллелизме некоторых процессов в философии эллинизма — Поздней Античности и в постклассической мысли имеет ряд современных подтверждений (Светлов, Слободковский 2022: 77–87). Это позволяет взглянуть и на рецепцию скептицизма в отечественной мысли не только в плане чисто исторического отношения к нему, но и как возможное указание на некоторые общие типологические процессы, происходящие в «постклассические» периоды мысли.

Библиография

Светлов Р., Слободковский С. (2022) "«Хорошо обоснованное сомнение». Принцип фальсифицируемости и «четыре основных положения» Цицерона в контексте реалий римского правоприменения» in: *Академический скептицизм*. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия: 77–87.

Соловьев В. (1988) *Сочинения в 2-х томах*, т. 1, М.: Мысль: 740–747.

Светлов, Р., Шевцов К. (2019) «Скепсис и парадокс: проблема предпосылок скептицизма у Платона и античная традиция парадоксов», *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 13.2: 683–694.

Трубецкой С. (1997) *Курс истории древней философии*. М.: Владос.

Трубецкой С. (2010) *Метафизика в Древней Греции*. М.: Мысль.

Соловьев В. (1911) *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т.*, т. 5. СПб: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение».

Юркевич, П. (1866) *Разум по учению Платона и опыт по учению Канта*. URL: http://az.lib.ru/j/jurkewich_p_d/text_1866_razum.shtml

ОГЛАВЛЕНИЕ

Тезисы докладов

Пленарное заседание 7

Секция 1 «Платоновский диалог и литературные формы философии» 11

Секция 2 «Платонизм и аристотелевская традиция» 41

Секция 3 «Рецепции платонизма в философии Средних веков и эпохи Возрождения» 73

Секция 4 «Платонизм в философии Нового времени» ... 103

Секция 5 «Новые подходы в платоноведении» 123

Секция 6 «Платоническая традиция в культуре XX века» 148

Круглый стол «Субъект в античной философии» 171

Секция 7 «Язык и литературная форма в философии» 186

Секция 8 «Платон и культура Античности» 205

Секция 9 «Неоплатонизм и раннее христианство» 241

Секция 10 «Русская философия и платоническая традиция» 270

Круглый стол «Герменевтика классического текста как форма философской самоидентификации» 306

Секция 11 «Еврейская духовная традиция и сохранение идентичности» 318

Круглый стол «Актуальность Аристотеля. Основные проблемы отечественного аристотелеведения» 360

Статьи

М. А. Приходько. Природа и число в трактовке фигуры патриарха Еноса у Филона Александрийского 379

Д. С. Курдыбайло. «Столп света, похожий на радугу» из видения Эра в «Государстве» и его неоплатонические интерпретации 393

Л. В. Цыпина. Два диалога об истине и познании: проблема концептуального персонажа и не собственно прямой речи автора у Платона и Декарта 407

А. В. Календа. Скептицизм в оценке русской философии второй половины XIX столетия (П. Юркевич, Вл. Соловьев, С. Н. Трубецкой) 419

Научное издание

Тезисы докладов и статьи участников XXXIII научной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платонизм и литературные формы философии»

Санкт-Петербург, 19–20 июня 2025

Художник *О. Курта*
Верстка *Д. Курдыбайло*

Подписано в печать 00.00.2025
Формат 60 × 88 1/16. Бум. офсетная
Печать цифровая. Усл. печ. л. 00,0
Заказ № 0000

МОО «Платоновское философское общество»
Тел.: (812) 310–79–29; +7 (981) 699-65–95;
e-mail: 9450922@gmail.com